

INDEPENDENCIA COMO LIBERACIÓN

Mariarosaria Colucciello
Università degli studi di Salerno

En la semántica latinoamericana la palabra *liberación* ha adquirido, con el transcurso de los siglos, una importancia muy peculiar y ha impregnado todos los ámbitos, tanto socio-culturales como político-económicos, de la historia pasada y reciente de América del Sur.

Antes que todo hay que precisar que en el significado común, el término *liberación* tiene que ver con el acto o el hecho de liberar a alguien, algo o a nosotros mismos de un vínculo u obligación, de un mal o de una sujeción que oprime, lo que implica, por tanto, “una situación previa de sujeción, esclavitud o aherrojamiento”,¹ por lo que la liberación consiste en el procedimiento a través del cual se pasa de un estado de dependencia o constricción a uno de libertad y autonomía.

Si es verdad -como lo ha sostenido José Martín Palma- que la palabra “liberación no es un término que se pueda dar de suyo por sabido. Se define en relación a aquello respecto de lo cual alguien o algo queda suelto o desatado”,² es también verdadero que en el continente suramericano el arquetipo de la liberación se ha potenciado mucho y ha llegado a ser la intuición del residuo entre la experiencia de la sujeción y la posibilidad de la libertad, o sea entre las que Gabriele Tomei ha definido “las condiciones del *ser* y las del *deber ser* del continente”³; y esta percepción se ha manifestado mediante conceptualizaciones simbólicas a menudo muy diferentes entre ellas, según el período histórico y el contexto social en los que han acaecido.

Por cierto en la cultura latinoamericana a pesar de no ser homogéneos estos modelos, siguen caracterizándose desde hace mucho tiempo por una visión uniforme y obviamente enraizada, porque se presenta marcada contemporáneamente por una muy evidente conciencia de la dominación y por otro tanto cuidadosa ambición a la libertad⁴.

1. J. L. Illanes, P. Rodríguez, *Progresismo y liberación*, Eunsa, Pamplona, 1975, p. 69.

2. J. M. Palma, *Teología radical de la liberación. Experiencia popular desde Andalucía*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1985, p. 13.

3. G. Tomei, *Alla sinistra del Padre. Teologia e sociologia della liberazione in America latina*, Franco Angeli, Milán, 2004, p. 15.

4. En este punto es necesario recordar que la conciencia suramericana de la dominación, así como



A pesar de no ser novedosa, la característica de la dominación —ha subrayado Enrique Dussel— hoy en día se presenta como del poder del

“‘Centro’ sobre la ‘periferia’, que se reproduce dentro del país como ‘ciudad capital’ que explota ‘el interior del país’ o las ‘provincias’, como ‘clase oligárquica’ que domina a las ‘clases trabajadoras’, como ‘burocracia’ que guía a las ‘masas’”.⁵

En efecto,

“La cristianidad latina [...], gracias a las experiencias portuguesas en el norte de África y después del fracaso de su expansión hacia el este (movimiento de conquista de las cruzadas que durante el medievo intentaron llegar al oriente penetrando en el mundo árabe) empieza su expansión hacia el Atlántico del Norte [...]. Primero España, luego Holanda e Inglaterra, y en fin Francia y los otros países europeos, provocarán la constitución de una ecúmene realmente mundial porque hacia el siglo XV las ecúmenes latina, bizantina, indiana, china, azteca o inca, eran puramente regionales). La nueva ecúmene tendrá como ‘centro’ a Europa [...], y una enorme ‘periferia’ (América latina, el mundo árabe, el África negra, el mundo del sureste asiático, Indias, China)”⁶.

Es en este punto que antes con la península ibérica con Pizarro y Cortés, luego con Hobbes que proclamará *Homo homini lupus*, con Nietzsche y su “voluntad de potencia”, que “la estructura político-económica del mundo quedará así unificada en un único mercado internacional de dominación”⁷.

la voluntad de llegar a la liberación total de cualquier vínculo de tipo político, social, económico o cultural han estado en el centro del amplio debate que se abrió en América Latina hacia el final de los años sesenta cuando inmediatamente después de la convocatoria del Concilio Vaticano II empezó a hablarse de *Teología de la Liberación*, una corriente supuestamente latinoamericana que luego se desarrolló también en otros lugares del mundo y adquirió nombres y expresiones diferentes que anunciaban todos el mismo significado. La Teología de la Liberación en el subcontinente puso en discusión los condicionamientos ideológicos, socio-políticos y eclesiales de una teología específicamente europea en sus preocupaciones y en sus perspectivas, y lo hizo empezando por una diferente relación con la realidad latinoamericana, por una fuerte radicalización en la praxis eclesial y en contextos caracterizados por la pobreza y por una creciente oleada de violenta militarización. A este propósito, véanse mi libro de reciente publicación, M. Colucciello, *Libertà come speranza. Utopia e prassi politica in America latina: Gustavo Gutiérrez*, Le Cárity Editore, Florencia, 2011 y otros ensayos afines, M. Colucciello, “L’America Latina tra Teologia della Liberazione, dittature militari e ricerca della libertà”, en L. Rossi (ed.), *Temi di storia contemporanea*, Le Cárity Editore, Florencia, 2009, pp. 284-320; M. Colucciello, “La teologia nera della liberazione”, en A. Scocozza, G. Macrì (ed.), *Rendiconti. Dottorato di ricerca in Teoria e Storia delle istituzioni. Anno accademico 2007-2008*, La Città del Sole, Nápoles, 2010, pp. 203-219.

5. E. Dussel, “Dominazione-liberazione: un discorso teologico diverso”, en *Concilium*, año X, 6, 1974, p. 50.

6. Ivi, p. 48.

7. Ivi, p. 49.



En consideración a la perpetuación de esta dependencia e injusticia colonial, se podrían individualizar hasta cinco diferentes articulaciones específicamente suramericanas del concepto de liberación.

La primera –y por cierto una de las más importantes– es aquella entendida como *resistencia* a la invasión y al dominio. El atraque de españoles y portugueses a las costas suramericanas contribuyó por una parte al nacimiento y a la difusión del conocimiento de nuevas culturas, y por otra parte representó la imposición de sus leyes, usos y costumbres.

La Conquista española –definida por Giuseppe Cacciatore en un ensayo como “la manifestación exterior más vistosa de la identidad humana de un continente entero”⁸–, seguida por la colonización y la evangelización hechas por las Coronas de España y Portugal, dieron ocasión de que aquel inmenso territorio, que había adquirido el nombre de América Latina, empezara a ser percibido y al mismo tiempo a percibirse –lo ha afirmado Loris Zanatta– como “una unidad política y espiritual”⁹.

Por cierto, la armonía política fue por mucho tiempo más potencial que real a causa de la vastedad del territorio y de la impracticabilidad de gobernarlo lo mejor posible desde Europa, pero se hacía todo lo posible para que el principio de unidad no fuese desatendido gracias a la pertenencia al mismo imperio y por la obediencia al mismo soberano.

Para lograr eso, pues, era necesario que todos los habitantes de las tierras colonizadas –con excepción, obviamente, de Brasil– pudiesen comunicarse entre ellos usando el mismo idioma, vehículo fundamental para imponer también la unidad espiritual. La difusión del castellano, por lo tanto, que reemplazaba los miles de idiomas que se hablaban en América, debía favorecer la divulgación de la cristianidad y la conversión de aquellos paganos al catolicismo.

La resistencia, entonces, se volvió la única válvula de escape para oponerse a la invasión y a la opresión.

Esa resistencia se concretó, antes que todo, en la difícil aniquilación de los idiomas autóctonos. Durante los primeros tiempos de la Conquista los curas fueron obligados incluso a aprender el idioma de los subyugados para poder convertirlos, hasta cuando en 1770, Carlos III impidió con un decreto categórico el uso de idiomas locales: “desde aquel momento en adelante, sólo mediante el idioma del conquistador el conquistado deberá reivindicar su derecho a existir”¹⁰.

8. G. Cacciatore, “Una filosofia per l’America Latina”, en P. Colonnello (ed.), *Filosofia e politica in America Latina*, Armando Editore, Roma, 2005, p. 56.

9. L. Zanatta, *Storia dell’America Latina contemporanea*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 9.

10. R. Campra, *America Latina: l’identità e la maschera*, Meltemi Editore, Roma, 2006, p. 18.



En segundo lugar se intentó obstaculizar la homologación espiritual por medio del sincretismo religioso, gracias al cual los nativos lograron, de una cierta manera, custodiar creencias y símbolos propios dentro de la fenomenología católica de la escuela europea. Fíjense que en la comunidad de los indios cipayas bolivianos la divinidad dispensadora del bienestar, la *Pachamama*, muy a menudo se confunde con la Virgen Santa que al mismo tiempo es venerada con ofrendas de alcohol, coca y fetos de llama; o recuérdese también que la Virgen de Guadalupe, en México, extraordinario símbolo de la evangelización en el subcontinente¹¹, tiene el mismo aspecto de una muchacha india.

La segunda articulación de la liberación podría encuadrarse como *denuncia*, entendida sobre todo como acusación dirigida a los conquistadores por haber actuado de una manera desaprensiva perpetrando injusticias no sólo económico-sociales sino también religiosas e imponiendo una cristianidad específicamente europea.

Por lo que tiene que ver con la esfera económico-social se puede afirmar que los dominadores europeos tuvieron mucha suerte en conquistar esas tierras extremadamente abundantes de potencialidades. Incluso muchos historiadores se han detenido precisamente en este aspecto, preguntándose por qué el subcontinente era pobre, y encontrando como única respuesta la herencia de su reciente pasado.

Antonio Moscato, en efecto, ha hecho una distinción entre las dos inmensas partes del continente americano, insistiendo sobre el asunto en que

“La diferencia entre el destino de los Estados Unidos y el de sus vecinos que se encuentran en el Sur del Río Grande había sido predeterminada en mucha parte por la historia del período colonial, y [...] no por la pobreza de los países latinoamericanos sino por la abundancia de sus recursos naturales”¹².

Eduardo Galeano ha adelantado esta intuición poniendo en evidencia la importancia de las trece colonias norteamericanas de no haber nacido importantes, y opinando personalmente sobre las motivaciones del obvio y persistente desequilibrio económico entre el Norte y el Sur del continente americano.

“Ya en la época colonial” –ha afirmado– “en el Norte y en el Sur habían nacido sociedades muy diferentes y sometidas a finalidades

11. Con respecto a eso, véase P. Scarafoni, F. González, *Guadalupe. Evangelizzazione e storia dell'America Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad de Vaticano, 2004.

12. A. Moscato, *Il risveglio dell'America latina. Storia e presente di un continente in movimento*, Edizioni Alegre, Roma, 2008, p. 21.



que supuestamente no eran las mismas. Los peregrinos del Mayflower no habían atravesado la mar para conquistar tesoros míticos ni para aprovecharse de la mano de obra autóctona escasa en el Norte; sólo querían instalarse con sus familias y reproducir en el Nuevo Mundo el sistema de vida y de trabajo al cual estaban integrados en Europa. No eran aventureros sino pioneros; no iban para conquistar sino para colonizar; y fundaron “colonias de poblamiento” [...]. Los colonizadores de New England, núcleo primitivo de la civilización norteamericana [...] vivieron desde el principio sometidos a su propio desarrollo en los nuevos territorios”¹³.

Siguiendo:

“Con respecto a los puritanos del Norte, las clases dominantes de la sociedad colonial latinoamericana nunca buscaron el desarrollo económico interior [...]. Propietarios de tierras y minas habían nacido para cumplir una precisa tarea: abastecer Europa de oro, plata y productos alimenticios. Las cargas recorrían un camino con una única dirección: hacia el puerto, y desde el puerto a los mercados de allende el océano. Ésta es también la clave de bóveda que explica la expansión de Estados Unidos como unidad nacional, y en contrario el desmoronamiento de América Latina”¹⁴.

Por lo tanto, “las trece colonias del Norte tuvieron la suerte de la desgracia. Su experiencia histórica demuestra la importancia de no haber nacido importantes”¹⁵.

En lo que tiene que ver con la esfera religiosa, la Iglesia de Roma confirió a los Estados colonizadores no sólo la posibilidad de ejercer su mando político sobre las tierras ya descubiertas o por descubrirse, sino también el derecho de proponer obispos propios y de intervenir en los beneficios y tributos eclesiásticos, eligiendo por lo tanto lo que Enrique Dussel ha definido “una evangelización que justificaba la acción del poder político y del poder económico y otorgaba a la propia Iglesia el control absoluto de la cultura (la educación, el nivel ideológico y las costumbres)”¹⁶.

Hay que subrayar, pues, que después de la delegación hecha por la Iglesia católica a colonizadores y futuros reyes de hacerse responsables de la vida espiritual de los subyugados, muchos entre los eclesiás-

13. E. Galeano, *Le vene aperte dell'America Latina*, Sperling & Kupfer, Milán, 1997, pp. 155-156.

14. Ivi, p. 156.

15. Ivi, p. 157.

16. E. Dussel, “Le reali motivazioni della Conquista”, en *Concilium*, 6, 1990, p. 46.



ticos misioneros¹⁷ que tuvieron la posibilidad de llegar hasta América latina defendieron a los menos afortunados “denunciando” la matanza indiscriminada de muchos nativos directamente ante la Corona española, experimentando por eso la decepción de excomuniones y censuras¹⁸.

La tercera idea de liberación entendida como *civilización*, fue en cambio el resultado del esfuerzo de emancipación del mestizaje que muchos intelectuales crecidos en las nuevas repúblicas independientes intentaron realizar.

Eso no significaba, por cierto, deslucir la condición del indio limitándolo a un papel secundario. En la nueva sociedad que se formó después de la Conquista, el descubrimiento de la existencia de “americanos” en los territorios recientemente explorados y expugnados había favorecido el surgimiento de cuestiones y problemas a ellos atinentes.

Pero si Juan Ginés de Sepúlveda los consideraba esclavos por naturaleza o incluso no-hombres, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria pensaban que “el indio era humano y por lo tanto poseía derechos naturales (es decir derechos propios de la naturaleza humana)”¹⁹.

Como ha afirmado Laura Giraudó, Vitoria en particular

“Estimó que sólo la libertad de la Corona de tejer una red de tráficos internacionales podía justificar la fase de exploración y penetración de los territorios americanos. Ninguna de las posibles definiciones del indio justificaba en cambio el dominio político, aunque la imperfección de los nativos (determinada por la presencia de canibalismo, sacrificio humano, sodomía) podía justificar el dominio como tutela, cuya legitimidad pues se habría tenido que juzgar en base a los resultados, o sea a los beneficios traídos a los indios”²⁰.

Las Casas “relativizó el concepto y la categoría de bárbaro, atribuyendo al indio una posición parecida a la de los paganos en la edad

17. El número de misioneros que empezaron la evangelización de esta inmensa parte del globo hacia el final del siglo XV fue tan impresionante que el historiador Fernández de Oviedo dijo: “llovieron los frailes”. Sobre este argumento véase F. González Fernández, “I punti salienti della prima evangelizzazione in America Latina visti attraverso l’esperienza dei missionari”, en AA. VV. (ed.), *Il continente della speranza. 500 anni dell’evangelizzazione dell’America Latina*, Urbaniana University Press, Roma, 1992, pp. 91-149.

18. Un claro ejemplo nos es dado por la figura de Bartolomé de las Casas quien llegando a América latina alrededor de 1500 quedó totalmente trastornado por la condición en la cual vivían los indios cubanos. Por lo tanto cambió radicalmente su vida: de colonialista y conquistador pasó a defender los derechos humanos ultrajados. Con respecto a eso, cfr. G. Gutiérrez, *Dio o l’oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de las Casas*, Queriniana, Brescia, 1991.

19. L. Giraudó, *La questione indigena in America Latina*, Carocci, Roma, 2009, p. 18.

20. *Ibid.*



clásica (bárbaros relativos), una concepción en la que todos son bárbaros (hasta los españoles conquistadores) respecto de la sociedad perfecta cristiana”²¹.

Hacia la mitad de siglo XIX, en cambio, el filósofo argentino Domingo Faustino Sarmiento²² definió “barbarie” el estado de la sociedad latinoamericana que cotejaba cada vez con más frecuencia, confrontando su condición con la europea, una discrepancia y un desfase notables caracterizados por retrasos que con el paso del tiempo habrían repercutido en las nuevas sociedades nacionales.

Hoy en día el indio sigue sufriendo por la herencia colonial: se puede decir, sin lugar a dudas, que el mundo de los blancos y el de los indios se han revelado extremadamente longevos y duraderos: “desde entonces los dos universos avanzan el uno cerca del otro, más complementarios que separados, en las relaciones de explotación y de dominio”²³.

El indio, en efecto, no representa un grupo identificable por sus características distintivas, sino que “pertenece a un grupo social excluido que vive en situación de verdadero ‘retroceso social’”²⁴, y su condición –como sostiene con gran eficacia el antropólogo Henri Favre– no es otra cosa sino “la forma adquirida por la absoluta enajenación en los países latinoamericanos”²⁵.

Para ambicionar independencia política era necesario pasar por la civilización, construyendo vínculos de filiación cultural con el progreso del Viejo Continente y favoreciendo por lo tanto la progresiva incivilidad de las sociedades latinoamericanas. Sólo la realización de estas presuposiciones constituía la condición necesaria para que se pudiese dejar la barbarie en el olvido y pudiese tener éxito una verdadera identidad latinoamericana.

Pero la tentativa de la difícil realización de una verídica “identidad latinoamericana” no ha olvidado completamente, a pesar de doscientos

21. *Ibíd.*

22. Cfr. N. R. Botana, “Faustino Domingo Sarmiento”, en AA.VV. (ed.), *América Latina. Uomini e idee*, Edizioni Lavoro, Roma, 1995.

23. A. Rouquié, *L'America latina*, Bruno Mondadori, Milán, 2000, p. 81.

24. *Ibíd.* Es importante subrayar también, pues, que con el paso de los años y con los nuevos instrumentos de modernización, los indios han aprendido a organizarse, creando élites que piden cada vez con más tenacidad el reconocimiento de la propia identidad y cultura. Recuérdese, entre todos, el Premio Nobel de la Paz de 1992, la guatemalteca Rigoberta Menchú, quien defendiendo a las poblaciones maya, víctimas de muchos siglos de opresión, en los acuerdos de paz suscritos en 1995 entre el gobierno y la guerrilla, trabajó para que fueran reconocidos los derechos de los indios guatemaltecos quienes incluso han empezado a participar en la vida política del país como diputados en el Parlamento nacional y poseedores del Ayuntamiento de Quezaltenango, la segunda mayor ciudad de Guatemala. Respecto de eso, véase L. Facco, *Si chiama Rigoberta Menchú. Un controverso premio nobel per la pace*, Rubbettino, Catanzaro, 2007; E. Burgos, *Mi chiamo Rigoberta Menchú*, Giunti Editore, Milán, 2006; R. Menchú, *Rigoberta. I maya e il mondo*, Giunti Editore, Milán, 2009.

25. H. Favre, *L'Indigénisme*, Puf, París, 1996, p. 105.



tos años de independencia –más de ciento por Cuba–, tres siglos de colonización ibérica: fíjense que los negros de Brasil siguen llamando “portugueses” a los blancos “malos”, mientras que en Guatemala los indios de Quiché se niegan categóricamente a festejar la independencia nacional, considerando por lo tanto la conquista “una especie de pecado original de América”²⁶.

Hoy en día, pues, América Latina se presenta como un amplísimo laboratorio sociológico y cultural, en el cual

“Hibridaciones y mezclas audaces se acompañan muy a menudo con formas rigurosas y apasionantes de “conservación de la cultura tradicional” [...]. Las sociedades autóctonas juegan papeles mutantes, siempre vuelven a elaborar fragmentos y construyen nuevas y tenaces convicciones colectivas, imitan modas que vienen de lejos, pero ya en la tentativa de imitar interpretan, actualizan, adaptan los fragmentos a los nuevos conjuntos que se van formando”²⁷.

La cuarta idea de liberación, entendida como *revolución*, no es desconocida en el panorama suramericano, puesto que impregnó de una manera duradera muchos de los años del siglo pasado.

El subcontinente ha vivido una importante temporada revolucionaria que, empezando por la revuelta zapatista de 1917, la castrista de los años sesenta y las luchas de liberación de América Central de los años ochenta y noventa, fue el destino hacia el cual se movió toda la región.

La incesante invocación de esta palabra fundamental –ha subrayado Loris Zanatta– obedecía a varias motivaciones extremadamente interrelacionadas entre ellas: antes que todo, los consistentes cambios que trajo la terminación de la Segunda Guerra Mundial no fueron evidentemente suficientes para responder a los interrogantes cada vez más acuciantes de las poblaciones latinoamericanas; en segundo lugar, ni siquiera las instituciones democráticas supieron dar aquellas respuestas, mientras que estratos cada vez más amplios de la población, empujados por un imaginario político palingenesico que los impulsaba a creer en la posibilidad de crear una sociedad justa, armónica y democrática, tomaban conciencia del potencial connatural a su fuerza y cohesión, que podía hacer brotar una violencia revolucionaria²⁸.

Por cierto, la noción de revolución ha adquirido nuevas señas con el marxismo y el materialismo histórico: supuestamente el movimien-

26. A. Rouquié, *L'America latina*, cit., p. 79.

27. A. Colajanni (al cuidado de), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma, 2006, pp. 14-15.

28. L. Zanatta, *Storia dell'America Latina contemporanea*, cit., pp. 144-145.



to socialista se constituyó en “el manantial principal y el vehículo de difusión de la idea de revolución como estrategia de liberación posible y racional, animando y encauzando en aquella dirección vastos sectores sociales populares, en un primer momento en Europa y luego en el resto del mundo”²⁹.

Se puede sostener, por lo tanto, que en las últimas décadas, *liberación* ha significado parábola revolucionaria en mucha parte de América latina.

La quinta y última clasificación de la liberación, como *independencia*, quizás es la más importante. En realidad, a pesar de parecer tautológico, los distintos conflictos que tuvieron lugar en el subcontinente para alcanzar la independencia política y autónomas identidades nacionales representaron contextos que presagiaban la idea de liberación.

La independencia significaba emancipación de las ataduras de tipo colonial de España y Portugal: ella empezó a existir cuando el nacimiento de una América del Norte liberada del yugo inglés en 1776; la llama de una revolución en Francia en 1789, y la resonancia del estallido de las rebeliones en España y en la península italiana en los años 1820-1821 persuadieron a los estratos más ricos de la población, representados sobre todo por los criollos, de emprender rebeliones en contra de los españoles porque ya no aguantaban la sujeción que el vínculo con la madre patria imponía a ellos y a sus comercios, exacerbando además las relaciones con las otras clases sociales.

La herencia de las guerras civiles que asolaron las colonias hispánicas y la portuguesa durante la primera mitad del siglo XIX coincidió por lo tanto con el triunfo de los grupos criollos liberales –los blancos de origen europeo descendientes de las primeras generaciones de colonizadores– y con la afirmación de su específico ideal de liberación dirigido a reconstituir dentro del territorio americano, sociedades e instituciones autónomas a pesar de modelarse sobre las occidentales.

Entonces, en su sentido independentista, la liberación se realizó como la afirmación romántica de una autenticidad supuestamente latinoamericana, como una normativa metafísica y ontológica de las poblaciones suramericanas³⁰ gracias a las cuales se encontró el coraje y la fuerza para rechazar la dominación colonial extranjera.

El camino que llevó la América ibérica a la independencia, como se sabe, no fue lineal: dejando a un lado el caso de Brasil –cuya indepen-

29. G. Tomei, *Alla sinistra del Padre*, cit., p. 25.

30. A este propósito cfr. R. F. Retamar, “América Latina y el trasfondo del Occidente”, en L. Zea (ed.), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI-Unesco, México-París, 1986.



dencia fue muy diferente de la de las otras colonias hispánicas, pues se caracterizó por un pacifismo inusitado y por ninguna movilización popular, permitiendo al nuevo Estado guardar su unidad territorial bajo la forma monárquica hasta 1889—, del imperio hispánico nacieron diferentes repúblicas que para alcanzar su propia independencia tuvieron que trabajar duro, valiéndose de una violencia desacostumbrada.

La elite liberal americana protagonista del derrocamiento del imperio español, además, debió enfrentarse con muchos problemas en lo que tenía que ver con la construcción de la nueva realidad independiente.

La edificación de una identidad latinoamericana parecía muy difícil de realizarse: amerindios, esclavos y mestizos constituían un enredado dédalo que no tenía nada que ver con el ideal de pueblo soberano que aquella elite anhelaba locamente.

El nuevo orden político se presentaba, por lo tanto, más potencial que real, una especie de “volcán que está por explotar bajo sus pies ahora que mandaban, mientras que en un tiempo había reinado un rey tan lejano que parecía a menudo benigno a aquellas gentes”³¹.

Ahora que el pueblo se había liberado del pacto de lealtad hacia el rey, entraba en posesión de una soberanía que nunca había tenido y que por consiguiente no sabía usar, corriendo el peligro de usar la violencia como el único medio para dirimir posibles enfrentamientos y hostilidades entre aquellas ciudades y provincias, “todas libres, todas soberanas”³².

Ese fue un problema que sigue distinguiendo al subcontinente desde hace mucho tiempo; en efecto, la unión y la cohesión de las gentes suramericanas, tanto desde el punto de vista de hermandad como de participación, siempre han sido deseadas para la necesaria comprobación de un mejor destino del continente: de hecho, como ha afirmado Guzmán M. Carriquiry Lecour,

“Hay que dar solidez y esperanza, pues, a la dignidad de sentirse latinoamericanos, o sea unidos por una solidaridad que deja de un lado los localismos estrictos, rompe los cerrazones tribales, va más allá de los contrastes étnicos, sobrepasa las fronteras de los Estados, no reconoce los obstáculos geográficos y se opone a una ‘balcanización’ endémicamente violenta, que dispersa, fragmenta y crea dependencia”³³.

31. L. Zanatta, *Storia dell'America Latina contemporanea*, cit. p. 42.

32. Ivi, p. 43.

33. G. M. Carriquiry Lecour, *Una scommessa per l'America Latina. Memoria e destino storico di un continente*, Le Lettere, Florencia, 2003, pp. 278-279.



Y en la católica América Latina no se puede olvidar que también Juan Pablo II, el 17 de diciembre de 1980, con ocasión de la celebración de los ciento cincuenta años de la muerte del Libertador Simón Bolívar, volviendo a subrayar lo que algunos obispos suramericanos habían afirmado durante la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla de Los Ángeles en 1979, dijo que:

“[...] La Iglesia juzga con satisfacción las aspiraciones de la humanidad hacia una integración y una comunión universal. Gracias a su específica misión se siente empujada a no destruir las culturas sino a ayudarlas a reforzarse en su propio ser y en su identidad, invitando a todos los hombres de todas las razas a reunirse por medio de la fe bajo la potestad de Cristo, en un mismo y único pueblo de Dios (*Documento de Puebla*, n. 425). Ésta es una unión que no se detiene, por lo tanto, ante el solo aspecto religioso, pero no pretende la mera uniformidad, ni someter las diversas culturas, ni tampoco favorecer el dominio de un pueblo o de un sector social sobre los otros; y eso lo hace sin renunciar, pues, a esta justa integración en la visión “de una gran patria latinoamericana y de una integración universal” (*Documento de Puebla*, n. 428)”³⁴.

El gran suramericano Gabriel García Márquez, en una obra que reúne algunos escritos e intervenciones suyas sobre temas literarios y políticos, se ha dirigido a Europa pidiéndole que entienda la realidad de la soledad latinoamericana y que la ayude a salir del aprieto, si es posible.

Ha escrito:

“Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y bandidos: hemos tenido todas las criaturas de una realidad desmesurada que pide muy poco a la imaginación, porque el mayor desafío para nosotros, para hacer que nuestra vida sea creíble, ha sido la falta de las cosas normales [...]. Y si estas dificultades nos agotan a nosotros, que somos su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de esta parte del mundo, que contemplan entusiastas sus culturas, no hayan encontrado un método válido para interpretarlas. Insisten en medirnos con el mismo criterio con el que se miden a ellos mismos, sin recordar que las aflicciones de la vida no son las mismas para todo el mundo, y que la búsqueda de la identidad es tan escarpada y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos mismos. La interpretación de nuestra realidad mediante esquemas

34. Juan Pablo II, “Omelia nella Messa in occasione del 150° anniversario della morte di Simón Bolívar”, 17/12/1980, en Santa Sede, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2, Vaticano, julio-diciembre de 1980, p. 1717.



ajenos nos hace cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solos. Probablemente, la venerable Europa sería más tolerante si intentara vernos en su mismo pasado [...]. América Latina no quiere ser un alférez sin voluntad, y no hay utopía en el hecho de que la aspiración a su propia independencia y a su propia originalidad llegue a ser también una aspiración occidental”³⁵.

Este anhelo de libertad y de independencia –ha sostenido Álvaro Vargas Llosa– no puede tener límites ni internos ni externos. Por lo tanto:

“Cada nación que se haya liberado de la sujeción parece haber respondido al hallazgo de la libertad con la determinación familiar de individuos que, aunque no estén acostumbrados a ella a causa de las antiguas tradiciones de opresión, no han dejado nunca de luchar, ateniéndose a un instinto visceral, para una condición que pensaban justa. En realidad en la sociedad humana existen instintos otro tanto potentes de violencia contra la libertad y por lo tanto, una vez conquistada, la libertad es una revolución permanente hacia la restauración, no es una conclusión prevista”³⁶.

Termino, pues, reproduciendo las palabras de Gabriel García Márquez, quien ha auspiciado

“Una nueva y ganadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir en lugar de los demás la manera con la cual ellos tienen que morir, donde el amor sea verdadero y la felicidad posible, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan, por fin y realmente, una segunda oportunidad sobre la Tierra”³⁷.

35. G. García Márquez, *La solitudine dell'America Latina. Scritti e interventi*, Danews, Roma, 2006, pp. 13-14.

36. Á. Vargas Llosa, *Libertà per l'America Latina. Come porre fine a cinquecento anni di oppressione dello Stato*, Rubbettino/Leonardo Facco, Catanzaro/Bergamo, 2007, pp. 302-303.

37. G. García Márquez, *La solitudine dell'America Latina. Scritti e interventi*, cit., p. 16.