

Diccionario político y social del mundo iberoamericano

Javier Fernández Sebastián, *Director*

Libertad

Loles González-Ripoll y Gabriel Entin, *Editores*



IBERCONCEPTOS



UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO/EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA
IBERCONCEPTOS
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

Libertad

Diccionario político y social del mundo iberoamericano

Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870

[Iberconceptos-II]

tomo 5

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN
(DIRECTOR)

Editores

Gabriel Entin
Loles González-Ripoll

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

Madrid, 2014

LA ACCIÓN POR LA PALABRA: USOS Y SENTIDOS DE LA LIBERTAD EN IBEROAMÉRICA (1770-1870)*

Gabriel Entin – Loles González-Ripoll

INTRODUCCIÓN

Libertad permanece como un concepto básico e indispensable de todos los lenguajes y vocabularios políticos en el mundo occidental, desde la Antigüedad clásica hasta la actualidad. Su enunciación apela en forma directa a la acción; en general, una precisa: la legitimación. El sustantivo no está escindido del verbo (liberar, dar libertad). A partir del siglo XVIII, su generalidad se intentará particularizar con adjetivos: natural, política, civil, moral, por nombrar algunos de los que figuran en el artículo *liberté* de l'*Encyclopédie* (1751), que potenciarán su expansión en la esfera pública. Desde su origen latino *libertas*, libertad –*liberté*, *libertà*, *liberdade*, *liberty*; o en su raíz anglosajona y con un sentido más específico, *freedom*; también, por supuesto, *Freiheit*– ha funcionado como un «concepto-guía» de la experiencia, el pensamiento y el movimiento históricos¹. Libertad concentra múltiples significados que desbordan la palabra: la polisemia, ambigüedad, abstracción y contradicción son características inherentes al concepto al igual que su figuración, ya sea como mujer, alimento, árbol, bendición, espíritu, voz, licor y amanecer, entre otras metáforas.

Este capítulo introductorio no tiene como objetivo dar cuenta de la historia de la libertad. Nuestra pretensión consiste en sintetizar los principales sentidos del concepto en Iberoamérica entre 1770 y 1870, investigados por el equipo conformado por: Gabriel Entín (Argentina/Río de la Plata), Christian Edward Cyril Lynch (Brasil), Loles González-Ripoll Navarro (Caribe/Antillas hispanas), Car-

* Este ensayo está dedicado a la memoria de Peer Schmidt, miembro del grupo «Libertad» de Iberconceptos II.

¹ Reinhart KOSELLECK, «Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra», traducción y notas de Luis Fernández Torres, *Anthropos* 223, 2009, pp. 92-105.

los Villamizar (Colombia/Nueva Granada), Rolando Sierra (Centroamérica), Cristina Andrea Moyano Barahona (Chile), Pedro José Chacón Delgado (España), Peer Schmidt y Guillermo Zermeño (México/Nueva España), Víctor Samuel Rivera (Perú), Ana María Pina (Portugal), Wilson González Demuro (Uruguay/Banda Oriental) y José Javier Blanco (Venezuela). No se trata sólo de una descripción de los usos de la libertad sino también de un intento por comprenderlos. Para ello, la recuperación de fragmentos de la historia del concepto permitirá observar, evaluar y relativizar puntos de inflexión semántica; estas inflexiones funcionan como indicadores de los contextos históricos que articulan nuestro texto.

La división en regiones y países en que se organiza el análisis de la libertad es pragmática: permite limitar las fuentes de un concepto omnipresente en Iberoamérica. Sin embargo, el lector debe estar prevenido de que se trata de espacios de referencia en construcción y en constante transformación. Los sentidos de la libertad trascienden las unidades administrativas de las coronas en la península ibérica y en América. Durante las revoluciones y las independencias, su inteligibilidad tampoco depende de fronteras; por un lado, la misma noción de frontera es anacrónica en territorios que durante la primera mitad del siglo XIX cambian continuamente de dominio según el resultado de la guerra. Por otro lado, una vez desmembradas las monarquías —ya sea por una crisis de legitimidad, como en Hispanoamérica, o por una iniciativa de la propia Corona, como en Brasil—, los discursos sobre la libertad en el Nuevo Mundo se referirán principalmente a comunidades abstractas de referencia (América, Colombia, Sud-América, Centroamérica), o a las ciudades, sujetos políticos basales de la arquitectura monárquica que, tanto en la Península como del otro lado del Atlántico, se habían constituido como tales en el ejercicio de privilegios, franquicias e inmunidades, entendidas tradicionalmente como libertades comunales². El análisis conceptual se ha centrado en fuentes de los dos idiomas imperiales en Iberoamérica: español y portugués. Quedaría pendiente integrar el estudio del concepto de libertad en otros léxicos como el catalán (*libertat*), euskera (*libertade*, *libertate*; también, recientemente, *askatasuna*), gallego (*liberdade*), náhuatl (*tlaacaxohxooihcaayoo*, *temaquixtiyotl*), maya (*lukzah*, *ólal*), cakchiquel (*tin col*, *x-rax vinak*, *alah vinak*), guaraní (*sâso*), aymara (*qhispiyaña*), quichua (*qhispikey*) y otras lenguas autóctonas³.

El periodo 1770-1870 corresponde a la configuración de la modernidad política. Los debates sobre la utilidad de esta categoría son amplios y escapan a los

² Véase José I. FORTEA y Juan E. GELABERT (eds.), *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons, 2008.

³ Agradecemos a los profesores de la UNAM Miguel León-Portilla y Patrick Johansson por las precisiones sobre la posible traducción de libertad al náhuatl, idioma que no tenía una palabra para traducir este concepto, al igual que otros léxicos indígenas.

límites de este ensayo. Convengamos en nuestro caso que la modernidad política responde a diferentes experiencias en el mundo atlántico de auto-institución de comunidades a partir de principios no trascendentes de poder. Esquemáticamente, estas experiencias responden a dos movimientos: el primero se refiere a la desubstancialización de lo social y a la representación política del pueblo soberano⁴, fundamento de la legitimidad en una era de las revoluciones que se extiende desde finales del siglo XVIII, con las revoluciones norteamericana y francesa, hasta las primeras tres décadas del siglo XIX, con las revoluciones iberoamericanas. El segundo se relaciona con la consolidación de las naciones bajo la forma de Estados independientes –monárquicos o republicanos–, organizados constitucionalmente. Los resultados del *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano* (Iberconceptos I) han mostrado que en este periodo se producen cuatro transformaciones conceptuales que marcan el paso del Antiguo Régimen a la modernidad, coincidentes con las que Reinhart Koselleck ha distinguido en el contexto germánico: democratización, temporalización, ideologización y politización⁵, al que se sumaría la «emocionalización», expresada en el «radical aumento de las expectativas» sobre el concepto de libertad ante un presente y un futuro inciertos, y la progresiva transnacionalización de los conceptos y vocabularios políticos en todo el mundo occidental⁶. Ahora bien, los sentidos de la libertad se vuelven inteligibles no sólo a partir de las coyunturas políticas, sino también a partir de estructuras semióticas de largo plazo que persisten en el concepto⁷. Dicho de otra forma, las sedimentaciones semánticas de la libertad desde la Antigüedad contribuyen a la comprensión de sus sentidos en la modernidad. Más que establecer continuidades y rupturas, se trataría de situar a la libertad en un entramado conceptual conformado por múltiples lenguajes, campos semánticos, conceptos paralelos y contraconceptos, que se irán modificando en el tiempo.

EN LOS ORÍGENES DE LA LIBERTAD, LA AMBIGÜEDAD

La principal definición de libertad que figura en el *Vocabulário Português e Latino* (1717-1727) de Rafael Bluteau es la de «libre albedrío», entendido como

⁴ Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 2002, pp. 18-21.

⁵ Reinhart KOSELLECK, «Un texto fundamental».

⁶ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 30-31.

⁷ Reinhart KOSELLECK, «A Reponse to Comments on *Geschichtliche Grundbegriffe*», en Hartmut LEHMANN y Melvin RICHTER (eds.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington DC, German Historical Institute, 1996, pp. 65-67.

una facultad natural del hombre otorgada por Dios⁸. Esta es también la primera definición de libertad de la edición de 1734 del *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, que permanecerá invariable en las tres siguientes (1780, 1783, 1791). El libre albedrío implica una concepción de la libertad «para hacer o decir lo que [cada uno] quisiere; menos lo que está prohibido o por fuerza o por derecho»⁹. Se trata de una libertad natural limitada por leyes –divinas y humanas–, que orientan la acción del hombre de acuerdo a la razón. Constitutivo de un pensamiento cristiano sobre la libertad, este sentido tiene una historia desde la Grecia antigua y es por primera vez codificado en el derecho romano. La libertad como facultad natural del hombre para hacer lo que quiera en la medida de que en la ley u otra fuerza no se lo prohíba es la definición incluida en el *Corpus Iuris Civilis*, las leyes romanas recopiladas en el siglo VI por el emperador bizantino Justiniano¹⁰. En el código, la explicación sobre qué es la libertad se refiere a la ley de las personas y se enmarca en una distinción previa de los hombres entre libres (*liberi*) y esclavos (*servi*). Si la libertad es una facultad natural del hombre, la esclavitud, entendida en el derecho romano como una institución legal por la cual un hombre es sometido al dominio de otro, implica un estado contra natura y representa la principal oposición al concepto¹¹.

En la Roma antigua, tres dimensiones de la libertad dan cuenta de su ambigüedad. En primer lugar, el concepto se entiende originalmente como una facultad natural. Sin embargo, esta facultad se encuentra limitada por la fuerza o la ley. De aquí surge que la libertad natural sólo puede ejercerse en la sociedad como un derecho civil¹². En segundo lugar, la libertad puede ser individual, cuando se refiere a la persona, o pública, cuando se refiere a la propia comunidad. En los dos casos el concepto se opone a la esclavitud. Pero sus sentidos son diferentes. El hombre libre o el libertino (el esclavo liberado) se definen por oposición a la esclavitud del siervo¹³. La comunidad libre (*res publica*) se define por oposición a la esclavitud entendida como dominación política¹⁴. De esta forma, desde la Anti-

⁸ Raphael BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino*, Coimbra, Colégio das Artes-Off. Pascoal Silva, 1712-1728, 10 vols.

⁹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, 1734, IV, p. 396.

¹⁰ «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur*», *Institutiones (De Iure personarum)*, libro I, título III, 1; *Digesta (De statu hominum)*, libro I, título V, 4.

¹¹ *Institutiones*, libro I, título III, 2.

¹² Ch. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

¹³ *Digesta*, libro I, título V y VI.

¹⁴ Los autores de la llamada Escuela de Cambridge consideran que esta comprensión de la libertad es constitutiva de la teoría republicana de la libertad política. Véase Philip PERRY, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1997 y Quentin

güedad hasta la modernidad, la libertad política o pública no es contradictoria con la existencia de esclavos. En tercer lugar, la libertad política depende de un orden de leyes que previene la arbitrariedad de una voluntad particular, es decir, la dominación. La libertad sin leyes o ilimitada implica un desorden y se denomina libertinaje o licencia (*licentia*). A partir de estas tres dimensiones, la libertad puede definirse positivamente (como posesión de una capacidad) o negativamente (como ausencia de esclavitud o dominación); puede implicar la ausencia de esclavitud política y reconocer al mismo tiempo la esclavitud física; en fin, puede significar un orden o un desorden.

Para Cicerón, la libertad «no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno»¹⁵. Esta libertad política como ausencia de dominación requiere, según el orador romano, condiciones para su realización: la existencia de un pueblo (que, a diferencia de la plebe o multitud, se constituye como tal a partir de leyes surgidas del común consentimiento), de un orden de leyes basado en la unión, concordia y bien común, y de un gobierno legítimo (instituido legalmente y no a partir de una voluntad arbitraria), que puede ser monárquico, aristocrático, democrático o mixto. Estas condiciones crean y conservan la república, entendida no como una forma particular de gobierno, sino como una comunidad política libre¹⁶. Con la desaparición de estas condiciones se suprime la libertad política y se origina el despotismo, gobierno basado en una voluntad particular y, por lo tanto, arbitraria. El gobierno despótico que depende de una única persona se designa tiranía. Durante la experiencia romana, se consolidan los principales contraconceptos de la libertad: esclavitud, licencia, despotismo y tiranía. Las concepciones romanas de la libertad serán reinterpretadas desde el cristianismo con San Agustín y Santo Tomás: el concepto se inscribirá en un discurso basado en la idea de subordinación de la ciudad terrestre a la ciudad celeste, donde se encuentra el bien soberano, la paz. Desde esta perspectiva teológica, la libertad se relaciona con una acción humana orientada menos por la virtud y la gloria mundanas que por la obediencia a la voluntad divina, expresada en la justicia y ejercida a través del amor a Dios¹⁷.

A partir de la idea romana y cristiana de libertad, en que las leyes de la naturaleza funcionan como un horizonte regulador del poder civil, se forjan los sentidos del concepto en distintos lenguajes políticos del mundo luso-hispánico. En

SKINNER, «The republican ideal of political liberty», en Gisela BOCK, Quentin SKINNER y Maurizio VIROLI (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.

¹⁵ CICERÓN, *Sobre la República*, traducción de Álvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1991, II/XXIII/43, p. 108.

¹⁶ CICERÓN, *Sobre la República*, p. 108.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Gredos, 2007, I-VIII.

las *Siete Partidas* del rey Alfonso X de Castilla, redactadas en el siglo XIII, la libertad es definida como el «poderío que ha todo hombre naturalmente de hacer lo que quisiere, solo que fuerza o derecho de ley o de fuero no se lo embargue»¹⁸. La explicación sucede a la sección «de los siervos», que define la servidumbre como el establecimiento por el cual «los hombres, que eran naturalmente libres se hacen siervos y se someten a señorío de otro contra razón de natura»¹⁹. La libertad y la esclavitud también forman parte de una dicotomía básica de los lenguajes políticos de los pre-humanistas del siglo XIII y de los humanistas de los siglos XIV y XV: en 1490, un humanista castellano, Alfonso de Palencia, publica en Sevilla su *Universal Vocabulario en Latín y Romance* (primer impreso europeo en forma de diccionario) y, a partir de su etimología latina, define la libertad como la «condición a favor del que siempre es libre, o del que consiguió libertad librado de servidumbre»²⁰.

A principios del siglo XVI, Maquiavelo desafía el sentido común de la libertad (sostenido por romanos, cristianos y por los mismos humanistas) cuando, a partir de su interpretación de la experiencia romana, asocia el concepto no a la unión, al orden y a la concordia, sino a la desunión, a partir del conflicto irreconciliable entre los grandes que deseaban dominar y el pueblo que buscaba únicamente no ser dominado²¹. Al igual que en el resto de Europa, esta idea de libertad surgida de la división sería identificada con el ateísmo político y rechazada en la península ibérica, donde permanecerían los sentidos tradicionales del concepto²². En el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), Sebastián de Covarrubias indica que la «libertad, opónese a la servidumbre o cautividad» y reproduce, además, la definición latina del concepto del *Digesto* romano²³. Servidumbre y sujeción no significaban lo mismo, como lo explicaba el profesor de retórica en la Universidad de Salamanca Juan Costa en su obra *El Ciudadano* (1575). Mientras la primera era propia de las bestias y sinónimo de esclavitud, la sujeción implicaba la libertad y se traducía en la obediencia al rey y a las leyes, «las cuales si se

¹⁸ REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid, Imprenta Real, 1807, III, Partida IV, título XXII, ley I, p. 120.

¹⁹ REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, III, Partida IV, título XXI, ley I, p. 117.

²⁰ ALFONSO DE PALENCIA, *Universal Vocabulario en Latín y en Romance* [1490], Madrid, 1967, I, p. ccxxxiii.

²¹ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* [1531], Madrid, Alianza, 2000, caps. 4 y 5.

²² Véase por ejemplo Claudio CLEMENTE, *El Machiavelismo degollado por la Christiana Sabiduría de España y de Austria. Discurso Christiano-Político a la Catholica Magestad de Philipppo IV Rey de las Españas* [1628], Alcalá, Antonio Vázquez, 1637.

²³ Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611], Barcelona, Alta Fulla, 1987, p. 765.

derogan, y se da licencia de vivir cada uno a su voluntad y albedrío» desaparecería la república. Desde este discurso humanista cristiano articulado a través de citas de Cicerón, Costa señalaba que el rey también estaba sujeto a las leyes (como todo gobernante era la «ley que habla») y para preservar la libertad «no ha de ser cosa contra derecho»²⁴.

Si la libertad se opone a la servidumbre, ¿por qué en América hispánica los indios, formalmente vasallos libres del rey, debían estar sometidos a trabajos forzados? En su *Política Indiana* (1647), el jurista Juan Solórzano Pereira intentaría responder a esta pregunta a partir de distintos sentidos de la libertad, que explicaba con citas de Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás, entre otros autores. Por un lado, el trabajo forzado de los indios en las encomiendas violaba su libertad pues ya no hacen de sí «lo que quieren, como, y cuando lo quieren»²⁵. Solórzano introduce aquí el sentido de la libertad como libre arbitrio. Por otro lado, afirmaba el jurista, los indios constituyen un solo cuerpo político con los españoles, y todos deben contribuir al bien común. Los trabajos obligatorios están destinados a la causa y utilidad pública: por «disposición de su estado y naturaleza» los indios son más aptos para estos servicios sin los cuales la república no podría mantenerse. En consecuencia, el trabajo forzado era un «mal necesario»²⁶. En este caso, la sujeción de los indios se fundamenta en una comprensión republicana de la libertad a partir de la cual la libertad personal se subordina a la libertad pública basada en un orden de leyes que asegura el bien común: «Una cosa es ser siervo y otra servir [...], la verdadera y más importante libertad consiste en que todos seamos siervos o esclavos de las leyes. Y si a cualquiera se diese fácilmente licencia para proceder en todo a su libre voluntad y albedrío, la libertad perecería en la libertad», sostenía Solórzano. Desde esta perspectiva, distinguía la dominación de la sujeción política, que «no repugna ni contraviene en cosa alguna a la libertad cristiana»²⁷. Los indios, continuaba el jurista, se encontraban en una situación similar a la de los colonos en la antigua Roma: no eran esclavos, sino hombres libres, aunque el ejercicio de su libertad estaba condicionado²⁸.

A mediados del siglo XVII, Hobbes innova sobre los sentidos republicano y cristiano del concepto a partir de una teoría de la obediencia civil basada en la institución del soberano como «dios mortal», de quien dependía exclusivamente

²⁴ Joan COSTA, *Gobierno del ciudadano*, Zaragoza, Ioan de Altarach, 1684, pp. 608 y 717.

²⁵ Juan SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana* [1647], Madrid, Biblioteca Castro, 1996, I, p. 219.

²⁶ Juan SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana*, I, pp. 231 y 235.

²⁷ Juan SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana*, I, p. 241.

²⁸ Juan SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana*, I, p. 78.

la ley y la libertad. Hobbes define la libertad en relación al individuo como ausencia de interferencia, entendida no como la presencia efectiva o potencial de un poder arbitrario (dominación), sino como «impedimentos externos al movimiento». Para Hobbes, la libertad no dependía de las condiciones de dominación ni de la forma de gobierno: tanto si la república (*commonwealth*) «es monárquica como si es popular, la libertad es siempre la misma»²⁹. Sobre esta comprensión de la libertad basada en la separación entre la vida civil y la vida política (que no tendría impacto en Iberoamérica hasta el siglo XVIII), se formará la concepción liberal del concepto como ausencia de obstáculos físicos o independencia individual, diferente de la concepción republicana, fundada en las condiciones políticas necesarias para evitar la dominación³⁰.

LA LIBERTAD EN EL SIGLO XVIII: ILUSTRACIÓN, COMERCIO Y REBELIÓN

El XVIII es un siglo de cambios que, como indicaba el jurista asturiano Gaspar Melchor de Jovellanos en 1788, podían caracterizarse de «feliz revolución». ¿En qué consistían estos cambios? En su *Elogio* a Carlos III, ante la Sociedad patriótica de Madrid, Jovellanos señalaba: en el triunfo de la «experiencia» sobre la «especulación», de las «ciencias útiles» sobre la «poco útil» escolástica, en la aparición de «verdades nuevas» sobre «errores antiguos», en el establecimiento de la nueva ciencia de gobierno, la «economía civil». Las «miserias públicas» habían despertado el «patriotismo», sinónimo de utilidad, abundancia y prosperidad. Con Carlos III, el «rey patriota», triunfaba el imperio de la razón basado en la «libertad de filosofar»³¹. El balance sobre la Monarquía hispánica no era muy diferente del realizado en la lusitana: el «progreso» y la «razón» orientaban los cambios en las ideas, las ciencias, las artes y el comercio durante el gobierno del Marqués de Pombal, primer ministro de José I, entre 1750 y 1777. En monarquías constitutivamente católicas como la hispánica y la portuguesa, caracterizadas por los filósofos ilustrados no ibéricos como contraejemplos de las Luces, los lenguajes del siglo XVIII sobre el patriotismo, el comercio y la libertad estarían articulados con la moral cristiana³².

²⁹ HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], México, FCE, 2012, II, cap. 21, pp. 171, 175 y 179.

³⁰ Sobre Hobbes como enemigo de la libertad republicana, véase Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

³¹ Gaspar Melchor de JOVELLANOS, «Elogio de Carlos III» [8 de noviembre de 1788], *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, Madrid, Atlas, 1858, I, pp. 312-317.

³² José M. PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, CEPC, 2000.

Concepto básico en el pensamiento iusnaturalista del setecientos, la libertad adquiere centralidad en discursos políticos que legitiman libertades individuales (de pensar, de escribir, de conciencia, de educación, etc.) como derechos naturales capaces de invocarse en críticas moderadas a las monarquías. Ya a mediados del siglo XVII, Diego Saavedra Fajardo sostenía que la «murmuración es argumento de la libertad de la República», porque limitaba a los magistrados³³. En nombre de la «judiciosa liberdade de mostrar cada um ao público o que discorre», el portugués Bernardo Lima apadrina la libertad de imprenta desde su periódico *A Gazeta Literária* (1761-1762)³⁴. En defensa de la libertad de escribir y de hablar, el economista ilustrado español Valentín de Foronda pronuncia en 1780 su *Discurso sobre la libertad de escribir*; ocho años después, se publican artículos sobre el «tolerantismo» en el *Correo de los Ciegos* de Madrid³⁵. Y el mismo diccionario de Esteban de Terreros y Pando (1787) define la libertad como el «derecho y poder legítimo de hacer y pensar lo que se quiere»³⁶. Al mismo tiempo, se reconocía que la libertad natural estaba limitada en la sociedad. Se trata así de una «libertad natural jurídica», según la fórmula de 1788 el catedrático de la Universidad de Valladolid José Torres Flórez³⁷. Esta concepción coexiste con otros sentidos tradicionales, como lo muestra el mismo diccionario de Terreros y Pando: la libertad en plural, entendida como privilegios, franquicias, exenciones, inmunidades o prerrogativas; la libertad como audacia y desvergüenza; la libertad como «opuesta a prisión, dependencia» o servidumbre³⁸. El sentido republicano de la libertad se difundiría principalmente en las sociedades patrióticas y económicas creadas durante la segunda mitad del XVIII en defensa de la monarquía y de la ilustración. Según el vasco José A. Ibáñez de la Rentería, consistiría en el «sacrificio de una parte de la libertad» individual y en la obediencia a la ley, condición de la seguridad y de la felicidad pública, sinónimo de utilidad y progreso³⁹.

³³ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político christiano representada en cien empresas*, Valencia, 1658, empresa 14, p. 86.

³⁴ Citado en Ana Cristina ARAÚJO, *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*, Lisboa, Horizonte, 2002, p. 77.

³⁵ Citado en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present* 211/1 (2011), p. 168.

³⁶ Esteban DE TERREROS Y PANDO, *Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes*, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1787, p. 448.

³⁷ José I. DE TORRES FLÓREZ, *Disertación sobre la libertad natural jurídica del hombre* [1788], León, Universidad, 1995, p. 43.

³⁸ Esteban DE TERREROS Y PANDO, *Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes*, p. 448.

³⁹ Véase Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, *La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J. A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos*, Bilbao, UPV, 1994.

En su interpretación del pasado griego y romano, la Ilustración produce una distinción: por un lado, los Antiguos, guiados por un patriotismo basado en virtudes guerreras. Por otro lado, los Modernos, que actuaban bajo una nueva virtud; causa y efecto de la prosperidad y de la paz: el comercio⁴⁰. La libertad comercial se convertiría en una noción omnipresente durante las últimas décadas del XVIII. «Solo un Comercio libre y protegido entre Españoles Europeos, y Americanos» podría devolver a la Monarquía hispánica «su antiguo vigor», afirmaba Carlos III en su reglamento de comercio libre entre España e Indias (1778), que ampliaba los circuitos comerciales dentro del monopolio mercantil de la Corona⁴¹. El ideólogo, hacendado y comerciante de La Habana Francisco Arango exaltaría en 1788 los «progresos de la libertad» para defender la «libertad absoluta con las demás naciones» en el comercio negrero, que proporcionaba esclavos destinados al cultivo de tabaco o azúcar en las Antillas⁴². En busca de una reforma de aquel monopolio comercial, Hipólito Vieytes, editor en Buenos Aires del *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, afirmaba en 1802 que «el grado de civilización, cultura, y opulencia a que puede llegar una nación es solamente debida a la más o menos acogida y libertad que haya dado a su Comercio»⁴³. En el *Telégrafo Mercantil*, primer periódico del Río de la Plata, que había sido fundado en 1801 con el objetivo principal de «dar una idea del comercio de este Virreinato», se señalaba que «desde la reciente época del Comercio libre fue, únicamente, cuando Montevideo empezó a florecer»⁴⁴. Un lector de la *Gazeta de Guatemala* instaba en 1803 a habilitar nuevos puertos para que se multipliquen los navíos, el comercio de granos y la riqueza, ya que no encontraba «razón en lo religioso, o en lo político, que resista esta libertad de comercio»⁴⁵.

En el siglo de las Luces se difunden libertades asociadas al espíritu de apertura, debate y opinión pública. Pero el reconocimiento de libertades individuales no implicaría su aceptación: el Santo Oficio de la Inquisición y la Real Mesa Censoria prohibirían en el mundo luso-hispánico las obras de los principales filósofos que

⁴⁰ Pierre MANENT, *La cité de l'homme*, París, Flammarion, 1994, cap. 1.

⁴¹ *Reglamento y aranceles reales para el comercio libre de España a Indias* [12-X-1778].

⁴² «Instrucción que se formó Don Francisco Arango cuando se entregó de los poderes de La Habana y papeles del asunto» [15-VII-1788], en Francisco de ARANGO Y PARREÑO, *Obras del Excmo. Sr. D. Francisco de Arango y Parreño*, La Habana, Ministerio de Educación, 1952, I, p. 77.

⁴³ *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* [1802-1803], Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Argentina, 1928, I/4, p. 25 [13-X-1802].

⁴⁴ *Telégrafo Mercantil Rural, Político-Económico, e historiográfico del Río de la Plata* (1801-1802), Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana, 1914, pp. 77-78 [5-IX-1801].

⁴⁵ *Gazeta de Guatemala* 292, VII, pp. 27-29 [21-II-1803] (<http://archive.org/stream/lagazetadguate00beteguat#page/n3/mode/2up>).

orientaban las lecturas de las élites ilustradas en la Península y América: Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Mably, Filangieri –los «génios do século», como los llamaba *O Jornal Enciclopédico* de Portugal, que desde 1779 defendía la libertad de imprenta y pensamiento–; prohibición que contribuiría a aumentar el interés y la circulación de sus libros⁴⁶. Los mismos artículos sobre el «tolerantismo» del *Correo de Ciegos* serían condenados por intentar establecer la libertad absoluta de conciencia, que Terreros y Pando asociaba a la herejía y al libertinaje⁴⁷. Para el Santo Oficio, las obras prohibidas eran escritas por «incrédulos y Libertinos y otros monstruos semejantes» que adoptaban «por elocuencia una desenfundada libertad»⁴⁸. En este contexto, e identificada con la religión, se afirma la noción de «verdadera libertad», como se señalaba en el *DRAE* al contrastarla con la «licencia exorbitante, desenvoltura y desvergüenza» que implicaba su abuso⁴⁹.

Las reformas económicas, administrativas y militares para la defensa y modernización de las monarquías se implementaban a través de políticas regalistas –donde el rey era considerado instrumento principal del cambio y de un orden con objetivos políticos antes que divinos– que encuentran en América su principal laboratorio de experimentación. Estas reformas contribuyen a la integración de los territorios de las coronas, e inducen también la reacción de algunas ciudades en forma de rebeliones populares (Quito, 1765; Nueva España, 1765-1771; Socorro, 1781). En todos los casos, se trata de resistencias comunales en nombre del rey, de la religión, del bien común y de libertades y privilegios corporativos, contra la tiranía y mal gobierno de los funcionarios, asociados a la arbitrariedad y a la esclavitud⁵⁰. Por ejemplo, entre 1780 y 1781, el cacique mestizo de la provincia de Tinta, en el Perú, José Gabriel Túpac-Amaru II, inicia una insurrección indígena contra los abusos de los corregidores para «libertar de la esclavitud» y restituir las leyes de los reyes de España que se hallaban «suprimidas y despreciadas»⁵¹. A pesar de que la rebelión fue mayoritariamente resistida por los criollos, su generalización se ha-

⁴⁶ Marcelin DEFORNEAUX, *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII^e siècle*, París, PUF, 1963.

⁴⁷ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Toleration and Freedom», pp. 169-170; Esteban de TERREROS Y PANDO, *Diccionario Castellano con las voces de ciencias y artes*, p. 448.

⁴⁸ *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas El Señor Don Carlos IV*, Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1790, p. IX.

⁴⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, 1734, IV, p. 396.

⁵⁰ John R. FISHER, Allan J. KUETHE y Anthony MCFARLANE (eds.), *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 1990.

⁵¹ «Carta de Túpac-Amaru al Obispo del Cuzco» [12-XII-1780], en *Documentos para la Historia de la sublevación de José Gabriel de Túpac-Amaru*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, pp. 16-21.

bía basado en la división entre españoles europeos, asociados a la tiranía y la arbitrariedad, y americanos, identificados con la opresión de «tres siglos». La libertad se inscribía así en un campo semántico caracterizado por la distinción: a la tradicional división social en castas se sumaba la separación por lugar de nacimiento.

ANTE LA TORMENTA JACOBINA, LA LIBERTAD BIEN ENTENDIDA

En 1792, el encargado de negocios en Francia del rey español Carlos IV, Domingo de Iriarte, proponía crear un diccionario para dar cuenta de la modernización que la Revolución francesa había provocado en la lengua, explicando con esta obra los nuevos sentidos de antiguas palabras, entre ellas, libertad⁵². Con la Revolución francesa se consolidaría un sentido negativo de la libertad en Iberoamérica. Asociada a la igualdad, la libertad francesa era vista como una «manía» que postulaba la subordinación del trono de los reyes a los derechos de los ciudadanos, atentando contra el orden y la religión⁵³. La Revolución francesa y su radicalización con la declaración de la república (1792) y la decapitación de Luis XVI (1793) produciría una dicotomía entre la «verdadera» o «bien entendida» libertad, identificada con la justicia, la razón, la religión y la obediencia al rey y a la Iglesia, y la «mal entendida libertad», propia de la «falsa filosofía», de la «tiranía arbitraria» y de «la independencia viciosa y absoluta»⁵⁴. La libertad de los «ilusos y frenéticos Franceses», señalaba una carta pastoral publicada en 1794 en el *Mercurio Peruano*, no sólo era revolucionaria sino también «impía», sinónimo de «confusión, desórdenes y anarquía»⁵⁵. Desde esta dimensión negativa, la libertad se definía a partir de sus contraconceptos: libertinaje, «licencia y esclavitud», que se identificaban con el «terror» y el jacobinismo: «La voz halagüeña de *Libertad*», afirmaba un fiscal de la Real Audiencia de Lima, «es la piel de oveja con que disfrazados estos lobos sangrientos quieren tiranizar a los hombres»⁵⁶.

El sentido negativo del concepto (en 1790 un francés sería apresado en México por vestir un chaleco con «el mote liberté»⁵⁷) se intensificaría con la revolución

⁵² Citado por Alberto GIL NOVALES, «El primer vocabulario de la Revolución francesa en España, 1792», en Eluggero PII (ed.), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa. XVII-XIX secolo. Atti el convegno Lecce, 11-13 ottobre 1990*, Florencia, Leo S. Olschki, 1992, p. 286.

⁵³ Citado en José ESTEVES PEREIRA, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 299.

⁵⁴ Joaquín VILLANUEVA, *Catecismo del Estado según los principios de la Religión*, Madrid, Imprenta Real, 1793, p. 34.

⁵⁵ *Mercurio Peruano* 320, pp. 60 y 63 [26-I-1794].

⁵⁶ *Mercurio Peruano* 324, p. 98 [9-II-1794].

⁵⁷ Gabriel TORRES PUGA, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010, p. 358.

de esclavos y libres de color en la colonia francesa de Santo Domingo, apoyada inicialmente por España en guerra contra Francia. Invocando la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, los negros reclamarían su libertad y la igualdad de derechos: la abolición de la esclavitud sería acordada en 1794 por la Convención francesa y revocada en 1802 por Napoleón. En las Antillas españolas se alertaba sobre el posible contagio de «la imaginada libertad de los negros franceses»⁵⁸. En 1795 se produce una rebelión de esclavos en Coro, Venezuela, en nombre de la «libertad de los Franceses»⁵⁹. En el mismo año fueron encarcelados en Buenos Aires un grupo de franceses y de esclavos por un presunto intento de sublevación en nombre de la libertad⁶⁰. Dos años después, basada en los principios de la Revolución francesa, una insurrección en Salvador de Bahía contra el «rei tirano» proponía un «estado livre de abatimento» donde «todos serão iguais, não haverá diferença; só haverá liberdade, igualdade e fraternidade»⁶¹.

Asociada a la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, la libertad adquiriría también un sentido positivo al interpretarse como una formalización de las libertades naturales que desde el siglo XVIII se reclamaban en Iberoamérica. En 1794, el tesorero de diezmos y futuro líder de la revolución en Nueva Granada, Antonio Nariño, fue apresado en Santafé de Bogotá por su traducción clandestina al español de la Declaración, que en Francia sería modificada en 1793 y 1795. Ante la acusación de difundir «máximas anticatólicas subversivas de todo orden público», Nariño argumentaba que se trataba de un «papel que habla de principios de derecho natural» contenidos durante siglos en las leyes de la Monarquía hispánica: como parte de su defensa citaba las *Leyes de Partida*, Santo Tomás y el *Espíritu de los mejores diarios* (1787-1791), donde se afirmaba que «los derechos de propiedad, libertad y seguridad, son los tres manantiales de la felicidad de todos los estados»⁶². El clérigo Servando Teresa de Mier, que se convertiría en uno de los principales actores y teóricos de la revolución en Nueva España a partir de 1810, compartía la opinión de Nariño: desde París, afirmaba en 1802 que los de-

⁵⁸ Citado en Gloria GARCÍA, «Vertebrando la resistencia: la lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790-1845», en María Dolores GONZÁLEZ-RIPOLL et al., *El rumor de Haití en Cuba. Temor, raza y rebeldía, 1789-1844*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 278-279.

⁵⁹ Citado en Clément THIBAUD, «Les déclarations des Droits de l'Homme dans le premier constitutionnalisme néo-grenadin et hispano-américain (1808-1825)», *Secrétariat international permanent Droits de l'Homme*, ONU, 2010 (http://www.spidh.org/uploads/media/Clement_Thibaud.pdf).

⁶⁰ Ricardo CAILLET-BOIS, *Ensayo sobre el río de la Plata y la revolución francesa*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1929.

⁶¹ Citado en István JANCOS, *Na Bahia, contra o Império: História da sedição de 1798*, São Paulo, Hucitec, 1996.

⁶² Guillermo HERNÁNDEZ DE ALBA (comp.), *Archivo Nariño [1765-1823]*, Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander, 1990. II, p. 14.

rechos del hombre «son principios eternos muy conocidos de los autores españoles antes de la invasión del despotismo»⁶³. La libertad natural limitada por la ley que proclamaba la declaración francesa⁶⁴ podía analizarse bajo el prisma de una monarquía jurisdiccional, entendida como república católica cuyos fundamentos en el mundo luso hispánico habían sido alterados con el regalismo del siglo XVIII.

A partir de la invocación de la libertad francesa, la conspiración de los venezolanos Manuel Gual y José María España en el puerto de La Guaira, en Venezuela (1797), buscaría el «establecimiento de la república [...], a imitación de la francesa, lo que conduciría a [...] la libertad e igualdad»⁶⁵. La rebelión, que se proponía abolir la esclavitud y las diferencias de castas, tenía un objetivo: «restituir al Pueblo Americano su libertad»⁶⁶. Si bien no estaba generalizada, a fines del siglo XVIII la noción de «libertad americana» se había introducido en los vocabularios políticos con distintos sentidos. En el caso de la conspiración de Gual, no significaba una lucha entre españoles y americanos, sino un combate por la república y contra la Monarquía, entendida como poder arbitrario y despótico. Esta dimensión de la libertad americana, relacionada a la república como forma de gobierno de la libertad, había sido resignificada durante la revolución norteamericana, que innovaría sobre los sentidos tradicionales de la misma república al definirla como un gobierno «en que tiene efecto el sistema de la representación»⁶⁷.

La crítica a la monarquía a través del reclamo por la libertad americana conducía a una segunda instancia semántica: la libertad convertida en sinónimo de independencia, como la difundiría Paine en su *Common Sense* (1776), cuyos argumentos de separación natural entre América y Europa serían retomados por el jesuita de Arequipa Juan Pablo Viscardo en su *Carta a los Españoles Americanos* (escrita en 1791 y publicada en 1799). Para Viscardo, expulsado junto con toda la compañía por orden real de 1767, América se encontraba desde hacía «tres siglos» en la esclavitud y debía romper las cadenas contra el despotismo español. Para ello, debía imitar el «noble espíritu de libertad» de los ancestros

⁶³ Fray Servando TERESA DE MIER, *Relación de lo que sucedió en Europa al Dr. Servando Teresa de Mier*, Roma, Bulzoni, 2000, p. 95.

⁶⁴ La Declaración francesa de 1789 contiene un concepto paradójico de libertad que refleja la tensión entre la independencia del individuo y su pertenencia a la comunidad, y entre derechos imprescriptibles y la afirmación de la autoridad política. Véase Marcel GAUCHET, «Derechos del Hombre», en Francois FURET y Mona OZOUF (eds.), *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 558-567.

⁶⁵ *Archivo General de Indias*, Caracas 430 [4-VIII-1797].

⁶⁶ José GIL FORTOUL, *Historia Constitucional de Venezuela*, Biblioteca Simón Bolívar, México, Cumbre, 1977, IX-XII, p. 164.

⁶⁷ MADISON, «El Federalista n.º X», en HAMILTON, MADISON y JAY, *El Federalista*, México, FCE, 1974, p. 39.

españoles —reflejado, por ejemplo, en la magistratura intermedia entre el rey y el pueblo de *El justicia* en Aragón, cuya invocación a partir del siglo xv apelaba al respeto de libertades y privilegios comunales— de las Provincias Unidas de Holanda y de las colonias británicas en Norteamérica⁶⁸. Este discurso de la libertad-independencia americana contra los españoles no implicaría un ataque a la monarquía como forma de gobierno (el mismo Viscardo había planeado independizar América bajo la dominación del rey de Inglaterra)⁶⁹. Con el jesuita, la libertad se fusionaba con la americanidad. La eficacia retórica de esta operación se vería sólo a partir de 1810 con las revoluciones hispanoamericanas. En cambio, su eficacia práctica sería limitada: América como sujeto político de la libertad-independencia constituía menos una comunidad política de pertenencia que una patria abstracta de identificación para la legitimación de reivindicaciones locales.

CRISIS Y REVOLUCIÓN DE LA LIBERTAD POLÍTICA

Con la invasión de Napoleón a Portugal y a España en 1808, la libertad adquiriría un nuevo sentido político tanto en la Península Ibérica como en América: la independencia de la tiranía francesa y el restablecimiento de las monarquías. La libertad se definía contra Napoleón, «imitador de Maquiavelo», como se señalaba en el Río de la Plata⁷⁰, «chefe dos tiranos» y «mostro furibundo», como se indicaba en Portugal. A diferencia de la familia real portuguesa, que había escapado al Brasil, instalando la capital de la monarquía en Rio de Janeiro, los Borbones españoles habían abdicado el trono en Napoleón, quien nombraría a su hermano José Bonaparte rey de las Españas y de las Indias. En la crisis de legitimidad del mundo hispánico, la libertad-independencia se asociaría a la fidelidad al rey Fernando VII, preso en Bayona, y a la defensa de la patria, las leyes y la religión: «libertad para asegurar nuestras leyes, nuestros usos y costumbres, nuestros honores y dignidades y nuestras propiedades», reclamaba el habanero José Arango desde Madrid⁷¹. Se trataba de una libertad-independencia contra la esclavitud de

⁶⁸ Juan Pablo VISCARDO Y GUZMÁN, «Carta dirigida a los españoles americanos», *Araucaria. Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades* IX/17, 2007, pp. 329-343.

⁶⁹ Juan Pablo VISCARDO Y GUZMÁN, «Proyecto para independizar América Española», *Obra Completa de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*, Lima, Congreso de la República del Perú, 1998, I, p. 25.

⁷⁰ Gregorio FUNES, «Proclama al clero del Obispado de Córdoba del Tucumán», [1808], en *Mayo Documental*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, I, pp. 230-235.

⁷¹ José ARANGO, *Manifiesto imparcial y exacto de lo más importante ocurrido en Aranjuez, Madrid y Bayona, desde 17 de marzo hasta 15 de mayo de 1808*, Valencia, Imp. Josef Estevan y hermanos, 1808, p. 31.

Francia, que no se contraponía a la «amable y católica dominación» del legítimo monarca, según señalaba el cabildo de Mendoza en el Río de la Plata⁷².

Sin embargo, con la crisis monárquica, el mismo sentido de la dominación se había modificado al existir entre la metrópoli y las colonias una independencia de facto por el control inglés del Atlántico. Durante las invasiones inglesas al Río de la Plata (1806-1807), una junta de guerra reunida en Buenos Aires depuso al representante del rey en el virreinato: «Sobremonte ha sido virrey [...] para abandonarnos al enemigo, para sacrificar nuestra libertad», afirmaba el cabildo de Buenos Aires, que dirigió la resistencia contra los invasores y se autoproclamó «libertador y conservador» del virreinato y de América⁷³. Desde Montevideo, los ingleses identificaban en su periódico *La Estrella del Sur* la libertad con su constitución que, como lo había señalado Montesquieu, tenía como objeto la «libertad política» y por ello en Inglaterra la república «se oculta bajo la forma de una Monarquía»⁷⁴. Si la libertad dependía de la ley, «en una monarquía absoluta como la España, la libertad, las posesiones y vida del vasallo dependen del capricho de un tirano»⁷⁵.

Ante la ausencia del rey legítimo, se formularía una pregunta inédita en la Monarquía hispánica que provocaría una politización radical del concepto libertad: ¿quién debía gobernar? La respuesta en la Península fue la organización de juntas de gobierno provinciales que, en lucha contra los franceses, se reunirían en septiembre de 1808 en una Junta Central. Si bien las juntas se habían instituido como depositarias de la soberanía real, no había sido el rey quien las había creado. Los sentidos de la libertad se vincularían así a un antiguo principio de legitimidad política, el pueblo, cuya implementación –posible por sus dilemas irresolutos– provocaría un nuevo e irreversible contexto político: la revolución⁷⁶. En la Península, el pueblo se asimilaría a la patria y a la nación, y ésta a una España entendida principalmente como la parte europea de la monarquía⁷⁷. Luego de la disolución

⁷² «Cabildo de Mendoza a la princesa Carlota» [19-X-1809], en *Mayo Documental*, 1964, X, p. 75.

⁷³ «Cabildo de Buenos Aires» [4-V-1807 y 30-XII-1807], en Archivo de la República Argentina, *Antecedentes políticos, económicos y administrativos de la revolución de mayo de 1810 (Antecedentes)*, Buenos Aires, 1910, I/3, pp. 26, 65.

⁷⁴ MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2002, Parte II, libro XI, cap. V, p. 107, y libro V, cap. XIX, p. 52.

⁷⁵ *La Estrella del Sur (The Southern Star)*, 23-V-1807, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2007.

⁷⁶ Véase Tulio HALPERIN DONGHI, *Tradición política e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, América Latina, 1985 [1961], y Elías J. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 106.

⁷⁷ José M. PORTILLO VALDÉS, *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

de la Junta Central en enero de 1810 ante el avance del ejército francés, Jovellanos defendería la legitimidad de su organización invocando la necesidad de «salvar el cuerpo entero» de una nación «ultrajada y oprimida en su libertad»⁷⁸.

La libertad política se convertiría en sinónimo de «libertad nacional» y se definiría como «el derecho que tiene toda nación de obrar por si misma sin dependencia de otra, ni sujeción servil a ningún tirano»⁷⁹. La tiranía no sólo se identificaba con Napoleón, sino también con «tres siglos de despotismo» en la propia Monarquía, donde la libertad había desaparecido ante el abuso de lo que los juristas ilustrados peninsulares llamaban las leyes fundamentales o antigua constitución, asimilada a la legislación castellana e identificada con las antiguas Cortes del reino. Francisco Martínez Marina construía durante la revolución una historia de la libertad a partir de las Cortes, reunidas desde 1810 como representación de la soberanía nacional con el objetivo de producir una constitución: «A las Cortes se debe todo el bien, la conservación del estado, la existencia política de la monarquía y la independencia y libertad nacional», afirmaba inscribiendo el «nuevo orden de cosas» de la «santa revolución» en un universo católico de lo político donde la ley divina y natural «no empece a la libertad e independencia de las criaturas racionales, antes por el contrario la guarece y la defiende»⁸⁰.

Del otro lado del Atlántico también se organizarían juntas de gobierno en representación del rey, de la religión y en defensa de la libertad y las leyes de la monarquía. Pero serían desconocidas por la Junta Central, que había proclamado la igualdad entre americanos y peninsulares aunque en forma ambigua (en su convocatoria a elecciones establecía una representación desigual entre los diputados de América y de España)⁸¹. El mismo Consejo de Regencia, creado tras la desaparición de la Junta Central, reconocía la desigualdad de facto cuando necesitaba ratificar que los españoles americanos eran «hombres libres»⁸². Para los españoles americanos, la libertad implicaba la igualdad política con los españoles europeos, ya sea para organizar sus juntas de gobierno o para criticar la desigualdad en la represen-

⁷⁸ Gaspar MELCHOR DE JOVELLANOS, *A sus compatriotas. Memoria en que se rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la Junta Central*, Coruña, 1811.

⁷⁹ Bartolomé José GALLARDO, *Diccionario crítico-burlesco*, Cádiz, Imprenta del Estado Mayor General, 1811, p. 91.

⁸⁰ FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA, *Teoría de las Cortes o Grandes Juntas Nacionales de los Reinos de León y Castilla*, Madrid, imprenta de Fermín Villalpando, I/1, p. VII, LXXXIII. Véase JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «La Crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual?», en Alfredo ÁVILA y Pedro PÉREZ HERRERO (comps.), *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, México, UNAM, 2008, pp. 105-133.

⁸¹ François-Xavier GUERRA, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, FCE-Mapfre, 1992, pp. 134-136.

⁸² *Convocatoria a elecciones de diputados americanos a las Cortes*, 14-II-1810.

tación política: «governamos por las mismas Leyes y nuestros derechos son unos mismos [...]. Pues somos igualmente libres», señalaba un presbítero en Montevideo para justificar la organización de la junta, inicialmente constituida para resistir a la autoridad del virrey Santiago de Liniers, acusado por su origen francés de apoyar a Napoleón⁸³. En su *Memorial de Agravios* al cabildo de Santa Fe, el neogranadino Camilo Torres reclamaba la «igualdad de derechos» entre América y España e insinuaba que la desigualdad era una manifestación de la opresión: sólo una «verdadera representación», afirmaba, podía garantizar a América «una libertad que le falta»⁸⁴.

A partir de rebeliones contra las autoridades constituidas se organizan en 1809 juntas en Chuquisaca, La Paz y Quito, instituidas en nombre del rey y del pueblo e integradas en su mayoría por americanos. Una proclama anónima dirigida a los americanos de La Paz incitaba a «levantar el estandarte de la libertad en estas desgraciadas colonias» y proponía «sacudir el yugo» de «tres siglos» de «despotismo y tiranía de un usurpador injusto» y organizar «un nuevo sistema de gobierno fundado en los intereses de nuestra patria»⁸⁵. En América, el pueblo y la patria no se identificarían con la nación española, sino con la república, una comunidad política incierta cuya historia se asociaría a un pasado indígena reconstruido por los revolucionarios. A diferencia de la junta de Montevideo de 1808, donde los americanos se consideraban españoles, en las juntas del Alto Perú los americanos se definen contra ellos. En este contexto, comienza a articularse un discurso americanista de la libertad como sinónimo de independencia de la patria o república contra la dominación española, que se radicalizará a partir de 1810 cuando varias ciudades principales del continente desconozcan la legitimidad de las instituciones peninsulares. En su ficticio *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* (1809), Bernardo de Monteagudo afirmaba que los españoles atentaban contra los «inviolables derechos de la vida, de la libertad del hombre» e incitaba a combatir por la libertad e independencia de América contra la tiranía y esclavitud de la España⁸⁶.

LA LIBERTAD REPUBLICANA Y AMERICANA

Para los funcionarios en América —españoles y americanos— que reconocían el Consejo de Regencia y las Cortes, las juntas eran revolucionarias y anárquicas,

⁸³ *Mayo Documental*, VI, p. 305 [30-IX-1808].

⁸⁴ Camilo TORRES, «Memorial de Agravios», en José Luis ROMERO y Luis Alberto ROMERO (eds.), *Pensamiento político de la Emancipación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, I, pp. 25-42.

⁸⁵ «Proclama a la ciudad de La Paz» [16-VII-1809], en José Luis ROMERO y Luis Alberto ROMERO (eds.), *Pensamiento político de la Emancipación*, p. 72.

⁸⁶ Bernardo DE MONTEAGUDO, *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* [1809], La Paz, Universo, 1974.

y sus gobernantes y militares, agentes del despotismo: «Toda la América respira el aire pestilente de la libertad», sostenía desde el Perú fidelista la *Gaceta del Gobierno de Lima*⁸⁷. Para las juntas americanas, la libertad-independencia no se oponía al rey, a quien se continuaba jurando fidelidad –y por ello las juntas no se considerarían inicialmente revolucionarias–, sino a las instituciones peninsulares que pretendían representar a América. En este sentido, la independencia significaba autogobierno, como lo insinuaba el *Acta de constitución del Estado libre e independiente del Socorro* (la primera constitución en el mundo hispánico), o como lo explicaba la Junta de Caracas luego de declararla en abril de 1810 y formalizarla en 1811 al erigirse como «Pueblo libre, soberano, e independiente». En poco tiempo, y ante la explosión de las guerras civiles, las juntas se asumirían como revolucionarias. Desde un registro republicano, generalizarían la libertad política como ausencia de dominación y obediencia a la nueva legalidad de la revolución⁸⁸: «Un pueblo es libre cuando no es el juguete del que manda, y cuando solo manda la ley somos esclavos de la ley para ser libres, dice Cicerón», sostenía el *Diario Político* de la junta de Santa Fe⁸⁹.

La dimensión republicana del concepto funcionaría, además, como un indicador temporal entre un pasado de oscuridad y esclavitud (el «antiguo sistema»), y un presente futurocéntrico de luz y libertad (el «sistema de libertad»)⁹⁰. Con la revolución, la libertad nacía y se restituía: «cuanta satisfacción es [...] ver a su patria despertar del sueño profundo y vergonzoso [...], y tomar un movimiento grande e inesperado hacia su libertad», principio «de la gloria y dichas de la República», afirmaba bajo un seudónimo el chileno Fray Camilo Henríquez en 1812⁹¹. En una concepción cíclica del tiempo, en la que las referencias a las repúblicas clásicas coexistían con las de las modernas, los españoles americanos inscribían la libertad revolucionaria como una libertad exclusivamente americana capaz de fusionarse con una idílica libertad indígena, usurpada con la conquista, y regenerada con la revolución que, sin embargo, construiría sus repúblicas independientes como una continuación de las repúblicas cristianas de españoles⁹². Como signo del nuevo tiempo, se popularizaría tanto en los territorios revolucio-

⁸⁷ *Gaceta del Gobierno de Lima* 10 [1-XII-1810].

⁸⁸ Gabriel ENTIN, «La révolution au Río de la Plata et le républicanisme des hommes de 1810», *Rivista Storica Italiana* CXXII/2 (2010), pp. 682-707.

⁸⁹ Citado en Luis MARTÍNEZ DELGADO y Segio ELÍAS ORTIZ, *El periodismo en la Nueva Granada: 1810-1811*, Bogotá, Kelly, 1960, p. 33.

⁹⁰ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «La Crisis de 1808», p. 127.

⁹¹ «Proclama de Quirino Lemachez» (Camilo Henríquez), en Raúl SILVA CASTRO, *Escritos políticos de Camilo Henríquez*, Santiago, Universidad de Chile, 1960.

⁹² Tulio HALPERIN DONGHI, «Hispanoamérica vista por sí misma de Simón Bolívar al giro progresista-autoritario», en Josefina Z. VÁZQUEZ (dir.), *Historia General de América Latina*, París, UNESCO-Trotta, 2003, IV, pp. 613-630.

narios como en los fidelistas la libertad de opinión y de imprenta, decretada por las Cortes de Cádiz en noviembre de 1810, considerada «uno de los más sagrados e imprescriptibles derechos de una nación libre» como «freno de la arbitrariedad de los que gobiernan», según sostenía el periódico monárquico de la Habana *Indicador Constitucional*⁹³. En el universo católico de los iberoamericanos, la libertad de imprenta era inconcebible sin tribunales y comisiones de censura encargados de controlar que la multiplicación de impresos no atentase contra las leyes, el gobierno, las buenas costumbres y, en particular, la religión católica.

Como católicos, los revolucionarios hispanoamericanos asociaban también la libertad al libre albedrío «no para obrar indistintamente el bien o el mal, sino para obrar el bien por elección»⁹⁴. Al mismo tiempo, podía describirse como una «santa libertad», según una proclama aparecida en la rebelión de 1810 en Nueva España, dirigida por el cura de Dolores, Miguel Hidalgo contra los «gachupines», responsables de la esclavitud de los americanos⁹⁵. Ejecutado Hidalgo, y disuelta la insurrección, el cura José María Morelos continuaría el levantamiento popular; en 1813 compararía el «pueblo oprimido» de Israel en su cautiverio en Egipto con el pueblo americano y mexicano que luchaba contra la dominación de los españoles⁹⁶. Para los conservadores católicos mexicanos, estas rebeliones se basaban en una «lisonjera libertad», propia de los francmasones, que alejaban a los hombres de Dios⁹⁷.

Junto con los sentidos fidelistas, que apoyaban la experiencia monárquica y liberal gaditana, se generalizaría de sur a norte de América un sentido republicano, patriótico y americano de la libertad. Dirigida al ciudadano-soldado, apelaba a una subordinación de la libertad individual a la pública para evitar la esclavitud de una comunidad en construcción, presentada como evidencia y causa existencial: «La libertad de la patria exige actualmente vuestro sacrificios, vuestro valor, vuestra sangre», exhortaba Monteagudo en 1811⁹⁸. «La cuestión es solo entre libertad y el despotismo», afirmarí a un año más tarde José Gervasio Artigas ante la

⁹³ *Indicador Constitucional* 249, p. 992 [4-II-1821].

⁹⁴ Citado en Diego URIBE VARGAS, *Las constituciones de Colombia: (historia, crítica y textos)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1977, I, p. 388.

⁹⁵ Miguel HIDALGO Y COSTILLA, «Proclama» [IX-1810], en *Documentos por la Independencia*, edición de José Antonio Martínez A., México, Cámara de Diputados, 2003, pp. 58-59.

⁹⁶ José María MORELOS, «Proclama» [14-IX-1813], en *Independencia nacional. Periodo Morelos*, México, UNAM, 1987, III, pp. 83-84.

⁹⁷ Alfredo ÁVILA, «Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España», en Erika PANI (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, FCE, 2009, pp. 43-85.

⁹⁸ *El Observador Americano*, 10-VII-1811, en *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, Buenos Aires, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo, 1966, IV, p. 341.

invasión portuguesa a la Banda Oriental⁹⁹. «Un soldado feliz [...] es el defensor de su libertad. Sus glorias deben confundirse con las de la República», señalaba Simón Bolívar en 1814, quien, en su llamamiento de guerra a muerte contra los españoles, fusionaría la idea de pueblo con la del ejército libertador¹⁰⁰. La libertad política como ausencia de dominación podía referirse a la situación de América respecto a España, pero también a la de los mismos pueblos americanos respecto a las ciudades principales o provincias de las antiguas divisiones administrativas de la monarquía¹⁰¹.

Los antiguos romanos y sus intérpretes ilustrados como Montesquieu y Rousseau (definido por Moreno como «un corazón endurecido en la libertad republicana»¹⁰²) constituían las referencias de los revolucionarios en la retórica republicana de la libertad. Incitando durante la Primera República (1811-1812) a la defensa de la Patria, la *Gaceta de Caracas* explicaba, aludiendo a Rousseau, que «sacrificar su libertad es hacer traición a la humanidad, y obrar contra la naturaleza»¹⁰³. Con las revoluciones hispánicas se popularizaba el uso de la libertad civil entendida como un derecho natural asegurado por las leyes, es decir, como la libertad del ciudadano. Esta libertad se entenderá como «el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten», definición de Montesquieu que, reformulada de diversas maneras, estará omnipresente a ambos lados del Atlántico¹⁰⁴. De aquí la relación estrecha entre el concepto y su constitucionalización: la ley asegura al ciudadano que su libertad no dependerá de un gobernante, sea o no arbitrario. En este sentido, la libertad civil es también política al significar «la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que cada uno tiene de su seguridad», según otra de las definiciones del jurista francés generalizada en Iberoamérica¹⁰⁵.

⁹⁹ «Proclama» [25-XII-1812], en COMISIÓN NACIONAL «ARCHIVO ARTIGAS», *Archivo Artigas*, Montevideo, 1974, XI, pp. 172-176.

¹⁰⁰ Incluido en *Testimonios de la época emancipadora*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1961, p. 504. Véase Clément THIBAUD, *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en las guerras de Independencia de Colombia y Venezuela*, Bogotá, Planeta-IFEA, 2003.

¹⁰¹ Véase José Carlos CHIARAMONTE, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempo de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; Federica MORELLI, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, CEPC, 2005; Geneviève VERDO, *L'indépendance argentine entre cités et nation (1808-1821)*, París, Sorbonne, 2006; Noemí GOLDMAN, «Soberanía en Iberoamérica. Dimensiones y dilemas de un concepto político fundamental, 1780-1870», en el tomo X. *Soberanía*, de este mismo *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*.

¹⁰² Mariano MORENO, *Prólogo al Contrato Social* [1810], en Ricardo LEVENE, *El pensamiento vivo de Moreno*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 189.

¹⁰³ Véase ROUSSEAU, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1991, I, cap. 4.

¹⁰⁴ MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2002, II, libro XI, cap. III, p. 106.

¹⁰⁵ MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, libro XI, cap. VI, p. 107.

Si el abuso de poder implica la dominación, la libertad significa evitar la mera posibilidad de esta situación: para ello, Montesquieu señala que «por la disposición de las cosas, el poder frene al poder»¹⁰⁶. La traducción práctica de esta fórmula implica la división de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y su institucionalización a través de una constitución: «la misma libertad conduce al despotismo y se convierte en un germen de anarquía y desolación, cuando los tres poderes que dirigen el cuerpo social se confunden en el ejercicio de sus atribuciones», se sugería en la Asamblea Constituyente de 1813 en el Río de la Plata¹⁰⁷.

A partir de 1810, la promulgación de constituciones consagrará el principio de separación de poderes y formalizará la libertad como un derecho del hombre en sociedad, junto con la seguridad, la propiedad y, en algunos casos, la igualdad, revelando la importancia simbólica en Iberoamérica de las constituciones norteamericanas y de la Declaración y constituciones francesas de fines del siglo XVIII. La Constitución promulgada por las Cortes de Cádiz en 1812, que se presentaba como una continuación del «código de la tradición» a través de una reforma legal de la monarquía en clave liberal¹⁰⁸ para España, América y las posesiones en Asia y África, incluía una versión moderada de la libertad: sin ninguna referencia a la igualdad, la libertad se mencionaba ocho veces frente a las veintisiete del vocablo nación. Las constituciones hispanoamericanas, que insistían en la libertad como un derecho recuperado, sugerían la ruptura de la monarquía, y exhibían una versión más radical del concepto, como en el caso de la *Constitución de Cundinamarca* (1811), que duplicaba a la carta gaditana –aplicada eclécticamente en toda Hispanoamérica con excepción del Río de la Plata y de Nueva Granada– en la cantidad de menciones a la libertad, multiplicando sus adjetivos (política, civil, individual, mercantil, económica, americana, perfecta, además de la de imprenta), o el *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana* (Constitución de Apatzingán), promulgado en 1814 por un congreso convocado por Morelos y con una vigencia efímera.

En sociedades jerárquicas, católicas y divididas en castas, la libertad estaría continuamente en tensión con la igualdad. Por un lado, la libertad religiosa era entendida como la libertad para profesar únicamente el catolicismo, declarado en casi todas las constituciones religión oficial y «única verdadera»¹⁰⁹. De esta forma,

¹⁰⁶ MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes*, libro XI, cap. IV, p. 106.

¹⁰⁷ Citado en Marcela TERNAVASIO, *Gobernar la revolución: poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 138.

¹⁰⁸ Carlos GARRIGA, «Continuidad y cambio del orden jurídico», en Carlos GARRIGA (coord.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, CIDE, 2010, pp. 59-106.

¹⁰⁹ *Constitución política de la Monarquía Española* (1812), cap. II, art. 12; *Constitución de Cundinamarca* (1811), título I, art. 13.

la libertad era contradictoria con la tolerancia religiosa, que se asociaba a la desunión, a la licencia y al libertinaje. Por otro lado, la libertad política de la comunidad y la civil de los ciudadanos coexistían con la esclavitud de negros, legalizada tanto por fidelistas como por la mayoría de los revolucionarios hispanoamericanos, que consideraban a los esclavos una propiedad y, en su lucha por la libertad, los reclutaban para la guerra. Incluso en Brasil, el liberal Diogo Antônio Feijó, que sería Regente del Imperio, podía afirmar en 1835 que la «Nación» era la élite blanca, democrática, amante de la libertad y propietaria de esclavos¹¹⁰. En todos los casos, la abolición de la esclavitud fue condicional para los libertos (bajo regímenes de tutela, patronato o prestación de servicios en los ejércitos), y se haría efectiva a partir de la segunda mitad del siglo XIX, estando vigente hasta la década de 1880, como muestran los ejemplos de Cuba (1880) y Brasil (1888)¹¹¹. En fin, la igualdad cívica atribuida a los indígenas en la nueva legalidad revolucionaria hispanoamericana coexistía con una desigualdad de hecho en la cual su libertad declarada conduciría a formas de asimilación y tutela oficial¹¹².

Con la restauración monárquica, Fernando VII suprimió la Constitución de Cádiz y las libertades civiles que la carta garantizaba, entre ellas la de imprenta. Frente a una política absolutista, la libertad se relacionará con la limitación y la división del poder y, en consecuencia, con la restitución de la Constitución y de los derechos civiles. En este contexto, la libertad política se desplazará desde la Nación-sujeto al individuo, y podrá definirse como «la que tienen los ciudadanos para escribir y publicar sus ideas políticas», según indica un diccionario español de 1820¹¹³. En este año, se restablece la Constitución de Cádiz mediante una revolución a partir de la cual se introduce en los vocabularios políticos el término «liberalismo», referido a una modalidad de discurso sobre la libertad centrado en la defensa de la representación nacional, de los derechos del ciudadano y del gobierno limitado, es decir, constitucional¹¹⁴. La revolución liberal también estallaría en 1820 en Oporto y provocaría el regreso del rey João VI a la península: la libertad se enuncia para expresar demandas concretas: la limitación del poder real, la «responsabilidade dos ministros», la «liberdade de imprensa», «independen-

¹¹⁰ Diogo Antônio FEIJÓ, *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 136.

¹¹¹ Sobre Iberoamérica vista como una sociedad esclavista, véase Jeremy ADELMAN, *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

¹¹² Bartolomé CLAVERO, *Ama Llunku, Abya Yala: Constituyencia Indígena y código Lladino por América*, CEPC, Madrid, 2000.

¹¹³ *Diccionario provisional de la Constitución política de la Monarquía española*, Madrid, 1820, en *Catecismos políticos españoles*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1989, pp. 213-229.

¹¹⁴ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano: «liberal» como concepto y como identidad política, 1750-1850», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 695-743.

dencia dos juizes» y el «dereito livre de consciencia»¹¹⁵. El concepto se identificará con la revolución, con las Cortes constituyentes (que se reunirían entre 1821 y 1822), con la justicia y con la constitución política de la Nación Portuguesa, promulgada en 1822 para «manter a liberdade, segurança e propriedade de todos os portugueses».

En Hispanoamérica, los ejércitos realistas reconquistarán a partir de 1815 la mayor parte del territorio. La libertad se incluirá desde entonces en debates sobre la forma de gobierno conveniente para alcanzar un orden, desplazándose el interés de los revolucionarios por la división de poderes hacia mecanismos institucionales de concentración del poder, ya sean monárquicos-constitucionales o republicanos (con la creación de un director o un dictador). En los debates constitucionales, la libertad se asociará a la unidad del cuerpo político como condición para asegurar la victoria de la independencia. En la América meridional, esta unidad se expresaría institucionalmente en proyectos de república centralista por oposición a una federal, entendida como confederación de provincias soberanas: «la libertad actual depende del centralismo», afirmaba en 1821 un diputado en el Congreso de Cúcuta en el cual Bolívar consolidó su proyecto de unificación de Venezuela y la Gran Colombia¹¹⁶. En Brasil, la libertad también se asociaba a la unidad y ésta, a la monarquía: «A liberdade procura um centro para não se confundir com a licença; a liberdade quer, em todos, uniformidade de idéias e de sentimentos», señalaba el *Espectador Brasileiro* en 1821, un año antes de que el príncipe regente Dom Pedro declarase la independencia y fuese proclamado emperador constitucional¹¹⁷. En México, Agustín de Iturbide declararí en 1821 la independencia bajo un Imperio constitucional. Sin embargo, proclamado emperador, Iturbide disolverá el congreso: a partir de entonces, la libertad significará la lucha por la república contra el «servilismo» del emperador¹¹⁸. Después de la rebelión dirigida por Antonio López de Santa Anna y de la caída del Imperio, se consideraría 1823 como el primer año de la libertad de la república mexicana¹¹⁹.

¹¹⁵ Citado en José Augusto DOS SANTOS ALVES, *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio «O Portuguez» (1814-1826)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992, p. 56.

¹¹⁶ *Actas del Congreso de Cúcuta: 1821*, Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander, 1989, I, p. 44.

¹¹⁷ Citado en Nelson DIMAS FILHO, *Jornal do Commercio: a notícia dia a dia, 1827/1987*, Río de Janeiro, Fundação Assis Chateaubriand-Jornal do Commercio, 1987.

¹¹⁸ Vicente GUERRERO, «El ciudadano Guerrero a la Nación Mexicana» [18-II-1823], en *La independencia de Mexico, Textos de su historia*, México, SEP-Instituto Mora, 1985, III, pp. 111 y 114.

¹¹⁹ Alfredo ÁVILA, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del imperio 1821-1823*, México, UNAM, 2004.

EL ORDEN DE LA LIBERTAD

A partir de la década de 1820, la libertad se relacionará con un concepto básico de los lenguajes políticos: el orden. Las distintas ideas sobre el orden generarían diversos sentidos de la libertad. Para los iberoamericanos, el orden era concebido como una condición para terminar la revolución y perseguir las ideas de progreso, educación, razón, propiedad y seguridad, con las que se identificaría la libertad. El orden, además, apelaba al trabajo constitucional como forma de combatir los abusos de la libertad, es decir, la licencia. A principios de los años veinte, liberales y fidelistas equiparaban la licencia con la democracia y con la Revolución francesa: «A liberdade é como o vinho forte: bebido de repente, trastorna e faz perder o juízo», afirmaba un diputado de las Cortes constitucionales en Portugal (1821-1822)¹²⁰. En la Banda Oriental, los portugueses —que gobernarían entre 1817 y 1829—, contrastaban la «república anárquica» que Artigas había organizado durante la «guerra sorda del Jacobinismo» al orden monárquico de libertad¹²¹.

En Brasil, el significado «bem entendido» de la libertad remitía a una concepción liberal basada en el orden, en la constitución y en la seguridad del individuo, y enfrentada a la «liberdade selvagem», revolucionaria y jacobina¹²². En el Perú, la «libertad bien entendida» se asociaba a un gobierno representativo americano por oposición al absolutismo español. Con la independencia de 1821, proclamada por San Martín (y ratificada por Bolívar en 1824 tras vencer a los ejércitos realistas), se organizaría una monarquía constitucional como forma de gobierno de la libertad. Según sostenía el ministro de Estado y Relaciones Exteriores, Bernardo de Monteagudo, este régimen contrarrestaba el «furor democrático» iniciado con la revolución. Los «horrores» de la guerra civil habían transformado a Monteagudo: de un republicano radical se había convertido en un monarquista constitucional¹²³.

En la década de 1820 surgiría en Hispanoamérica un primer liberalismo que haría del individuo el sujeto principal de la libertad. Los sentidos del concepto

¹²⁰ Citado en Ana María PINA, *De Rousseau ao Imaginário da Revolução de 1820*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 90.

¹²¹ Citado en Ana FREGA, *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista. La región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*, Montevideo, Banda Oriental, 2007, p. 334.

¹²² Citado en Maria Beatriz NIZZA DA SILVA, *A Primeira Gazeta da Bahia: Idade d'Ouro do Brasil*, São Paulo, Cultrix, 1978.

¹²³ Bernardo de MONTEAGUDO, *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la Administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación* (1823), en Bernardo de MONTEAGUDO, *Obras Políticas*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1916, pp. 42-46.

estarían orientados por las lecturas de Benjamin Constant y de Jeremy Bentham, referencias principales de las élites intelectuales en Iberoamérica. Constant había distinguido en 1819 dos sentidos incompatibles de la libertad: la libertad de los antiguos, característica de las democracias clásicas, y basada en el predominio de la voluntad del pueblo sobre la del individuo; y la libertad de los modernos, que consistía en la independencia personal y en el goce de derechos individuales¹²⁴. Por su parte, Bentham (interlocutor de varios gobernantes hispanoamericanos, como Bernardino Rivadavia, en el Río de la Plata, o José Cecilio del Valle, en Centroamérica) definiría la libertad como la ausencia de obstáculos físicos en la búsqueda individual de la felicidad, entendida en su teoría utilitarista en términos de mayor placer y menor sufrimiento.

Bentham presentaba una concepción estrictamente negativa del concepto, al igual que Constant con la libertad de los modernos. La consagración del individuo como principal sujeto social implicaría también el reconocimiento legal de sus derechos. Con el final de las guerras revolucionarias en 1825, se multiplicarían las constituciones concebidas como una garantía de la libertad: «Constitución y vida, libertad o muerte», clamarían jóvenes habaneros luego del restablecimiento en 1820 de la Constitución política de la monarquía española¹²⁵. Con las constituciones, se generalizaría el concepto de libertad civil, definida como «el pleno goce de todas aquellas facultades que la ley no prohíbe», según la Constitución unitaria de 1826 en el Río de la Plata; como «la facultad de hacer todo aquello que la ley no debe prohibir», según el periódico liberal de Colombia *La Miscelánea* (1825) —que la identificaba con «la opinión del célebre Constant»—; o como «la facultad de hacer sin temor de ser reconvenido ni castigado todo lo que la ley no prohíbe expresamente», en palabras del mexicano José Luis Mora en su *Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir*, de 1827.

La libertad civil se refería a la libertad del individuo en sociedad, que se materializaba en libertades-derechos: de imprenta, de pensamiento, de opinión, de educación, de propiedad y de seguridad. Compatibles con la supremacía del sujeto comunitario «nación», estas libertades estarían incluidas en las constituciones liberales iberoamericanas: México, 1824¹²⁶; Brasil, 1824; Río de la Plata, 1826; Bolivia, 1826; Portugal, 1826; Chile, 1828; Uruguay, 1830; Nueva Granada, 1832;

¹²⁴ Benjamin CONSTANT, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819», en *Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1997, pp. 589-619.

¹²⁵ Citado en Loles GONZÁLEZ-RIPOLL, «Libertad-Caribe/Antillas hispanas», en este mismo volumen.

¹²⁶ En rigor, fueron las constituciones estatales en México las que incluían en 1824 los derechos individuales.

México, 1835-1836, entre otras¹²⁷. En los territorios americanos que continuaban bajo el dominio español, la libertad civil sumaría una nueva acepción: la representación. En efecto, la nueva Constitución de la monarquía española había sido promulgada en 1837 por unas Cortes que habían excluido a los diputados de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Para los antillanos, la ausencia de representación significaba dominación.

La promulgación de constituciones se inscribía en un movimiento de construcción de los estados-nación. Para las élites políticas y culturales que dirigían esta construcción, la libertad civil se alcanzaba con la educación. «Somos como niños a quienes poco a poco se han quitado las fajas, o como esclavos que acabamos de largar cadenas inveteradas», afirmaba el mexicano Servando Teresa de Mier en 1823¹²⁸. «La libertad es hija de la ilustración y ésta también lo es de aquella», señalaba el epígrafe de *El Liberal Habanero*. En Venezuela, Tomás Lander –quien fundaría el Partido Liberal en 1840– explicaba que la libertad civil dependía del «carácter de los hombres, en sus virtudes, en sus costumbres, en su ilustración» y que por esta razón no debía buscarse en los «escritos» sino formarse en los «espíritus»¹²⁹.

Entre la libertad y el orden se establecía una relación cambiante según los bandos en disputa: centralistas y federales, en Hispanoamérica; conservadores y liberales, en toda Iberoamérica. Para los seguidores del rey de Portugal Miguel I (1831-1834), la concepción liberal de la libertad era «errada», al igual que el principio de soberanía popular. En Perú, el eclesiástico y educador conservador Bartolomé Herrera distinguiría en 1846 la «libertad verdadera», basada en la obediencia, de la «falsa» y «jacobina» libertad de los «liberales»¹³⁰. En el Río de la Plata, los federales –que buscaban establecer una confederación de provincias soberanas–, caracterizaban las garantías individuales defendidas por los unitarios –que sostenían una república basada en la soberanía nacional– como «falsas ideas de libertad»¹³¹.

Frente a un contexto de revolución en Europa, y de intermitente guerra civil en América, la moderación aparecerá como una noción necesaria para la libertad:

¹²⁷ José M. PORTILLO VALDÉS, «*Ex unum, pluribus*: Revoluciones constitucionales y disgregación de las Monarquías iberoamericanas», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, vol. 1, p. 320

¹²⁸ Servando Teresa DE MIER, «Profecía sobre la federación» [1823], en *La independencia de México, Textos de su historia*, México SEP/Instituto Mora, 1985, III, p. 65.

¹²⁹ Tomás LANDER, «Política» [23-XII-1822], en *Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, La Doctrina Liberal Tomás Lander*, Caracas, Congreso de la República, 1983, IV, p. 19.

¹³⁰ Citado en Daniel GLEASON, «Anti-Democratic Thought in Early Republican Peru: Bartolomé Herrera and the Liberal-Conservative Ideological Struggle», *The Americas* XXXVIII/20 (2002), pp. 205-217.

¹³¹ *La Gaceta Mercantil*, 20-IV-1835.

«A licença mata a liberdade; porque se livremente oprimes, livremente podes ser oprimido», sostendrían los liberales portugueses luego de la derrota del miguelismo¹³². «A moderação é a nossa divisa [...]; os excessos são incompatíveis com a liberdade», se afirmaba en el Brasil independiente durante el periodo regencial de la década de 1830¹³³. En Chile, el conservador Juan Egaña, redactor de la Constitución de 1823, afirmarí­a en 1829 que la libertad de imprenta debí­a «moderarse, con prudencia, porque es la garganta y el beneficio político más peligroso»¹³⁴.

CIVILIZACIÓN, BARBARIE, DEMOCRACIA, PROGRESO: LAS CLAVES DE LA LIBERTAD

Hacia mediados del siglo XIX, el orden se percibí­a dentro de un proyecto de transformación social, la «civilización». Durante su exilio en Chile, huído de la dictadura del gobernador federal de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas, Sarmiento asociaba la libertad a la civilización, y la oponí­a a la tiraní­a y a la barbarie, representada por los caudillos y, en particular, por el rosismo¹³⁵. La enunciación de la civilización establecí­a un futuro para la libertad. En Uruguay, el gobierno «colorado», instalado en Montevideo, se enfrentaba al gobierno «blanco» de Oribe, aliado de Rosas. Según sostení­a en 1847 el ministro colorado Manuel Herrera y Obes, el conflicto consistí­a en un antagonismo irreductible entre la «revolución-libertad-civilización» y la «reacción-tiraní­a-barbarie» de los caudillos blancos, «delegados del pueblo esclavo», opuestos a la libertad y a «todo principio civilizado»¹³⁶. Rosistas y oribistas describirí­an a sus enemigos como salvajes y anárquicos: con las intervenciones extranjeras de Francia y Gran Bretaña en las guerras civiles del Río de la Plata, la libertad en el orden se caracterizarí­a como una «libertad americana», en contraposición a la europea, revolucionaria. En Perú, Ramón Castilla explicaba su revolución de 1854 contra el gobierno constitucional de Rufino Echenique como «la marcha de la civilización» hacia el «porvenir» de libertad¹³⁷.

Como proyecto, la libertad-civilización mostraba una carencia en el presente de Hispanoamérica que las élites buscarí­an superar observando no a la Europa

¹³² Citado en Joel SERRÃO, *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo. Antología de Pensamiento Político Português*, Lisboa, Horizonte, 1979, p. 96.

¹³³ Citado en Arnaldo DARAYA CONTIER, *Imprensa e Ideologia em São Paulo (1822-1842): matizes do vocabulário político e social*, Petrópolis, Vozes, 1979.

¹³⁴ Juan EGAÑA, *Ocios filosóficos y poéticos en la quinta de las delicias*, Londres, Manuel Calero, 1829, IV, p. 64.

¹³⁵ Faustino Domingo SARMIENTO, *Facundo, o civilización y barbarie* [1845], Madrid, Alianza, 1989, p. 61.

¹³⁶ Manuel HERRERA Y OBES y Bernardo BERRO, *El caudillismo y la revolución americana. Polémica*, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1966, pp. 9-13 y 37.

¹³⁷ *El Comercio*, 25-I-1855.

revolucionaria de 1830 o de 1848, sino a su propio continente y, especialmente, aquella república nueva y admirada, los Estados Unidos¹³⁸. Su libertad política e individual, señalaba Tocqueville, tenía una causa fundamental: la igualdad. Para el escritor y político francés, la libertad estaba arraigada en las costumbres de la sociedad estadounidense porque la igualdad se había generalizado y, con ella, la implicación social de los ciudadanos. Se trataba así de una nueva forma de sociedad: la democracia, régimen de la libertad que con sus «instituciones libres y derechos políticos» no sólo se oponía al régimen de las diferencias, la aristocracia, sino también al de la indiferencia, el despotismo¹³⁹. La civilización conducía así a la democracia como sociedad unificada y ordenada. Para Esteban de Echeverría, joven de la élite liberal e ilustrada del Río de la Plata exiliado también durante el rosismo, la «libertad democrática», fundada en la igualdad, concentraba la libertad individual, civil y política¹⁴⁰.

La civilización y la democracia marcaban un camino en Iberoamérica: el progreso. La forma de alcanzarlo difería según los bandos en disputa. Tras la muerte de Bolívar en 1830, los centralistas, defensores de un gobierno central en Nueva Granada como condición del orden constitucional, se enfrentarían con los federales: citando a Tocqueville, el federal Florentino González propondría un «sistema de libertades provinciales» como gobierno propio de «los pueblos libres»¹⁴¹. Para los liberales, la transformación del individuo y de la sociedad, a través de la educación, de la emigración y de la extinción de los órdenes corporativos identificados a un antiguo régimen de opresión, era una condición del progreso, de la libertad y de la civilización. «La libertad es una máquina, que como el vapor requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen», afirmaba Juan Bautista Alberdi, el padre de la Constitución de 1853, la primera efectiva en la Argentina. Durante el gobierno de Manuel Montt (1851-1860), el liberal chileno Santiago Arcos, uno de los fundadores de la *Sociedad de la Igualdad*, se quejaba porque las palabras «progreso, instituciones democráticas, emigración, libertad de comercio, libertad de cultos, bienestar del pueblo, dignidad, República» eran interpretadas como «utopías o herejías»¹⁴². En España, el Partido Democrático reivindicaba una «consideración igual de todas las libertades» y proponía «remover los

¹³⁸ Rafael ROJAS, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Buenos Aires, Taurus, 2010.

¹³⁹ Alexis DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, Madrid, Alianza, 1985, II/2, cap. IV, pp. 92-95.

¹⁴⁰ Esteban ECHEVERRÍA, *Cartas a Don Pedro de Angelis editor del Archivo Americano. Por el autor del Dogma Socialista, y de la Ojeada sobre el Movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Montevideo, Imprenta del 18 de Julio, 1847, p. 396.

¹⁴¹ Florentino GONZÁLEZ, *Escritos políticos, jurídicos y económicos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1981, p. 422.

¹⁴² *Carta de Santiago Arcos a Francisco Bilbao*, Mendoza, Impresión de la L.L., 1852, p. 13.

obstáculos» que se oponían a una libertad considerada «condición esencial e indispensable del progreso humano»¹⁴³.

La libertad-progreso se concebía como la «libertad moderna», según la fórmula de Sarmiento de 1853¹⁴⁴. Esta libertad debía ser «práctica» y arraigarse en las instituciones. En México, tras la revolución de Ayutla (1854), concebida como una liberación de los mexicanos del «poder absoluto» de Santa Anna, se promulgaría la Constitución de 1857 bajo el liderazgo del presidente liberal Benito Juárez: la libertad se traduciría en leyes de reforma contra corporaciones militares, eclesiásticas y comunales, concebidas como obstáculos al progreso individual y material de la sociedad: desamortización de bienes eclesiásticos y civiles, libertad de trabajo y de industria, matrimonio civil, abolición de diezmos, libertad de cultos. Con el restablecimiento de la república tras la caída del Segundo Imperio Mexicano —que se había organizado con la invasión del príncipe Maximiliano de Habsburgo (1863-1867)—, los liberales asociarían las reformas a las «libertades del Nuevo Mundo» y al «progreso indefinido de la civilización»¹⁴⁵.

Desde posiciones conservadoras, la libertad y la civilización se asociaban a la religión y se oponían a las revoluciones europeas: «La época que atravesamos, época de confusión y escándalos, es nuestra *edad media*; es la lucha del verdadero espíritu de la libertad, que es el Cristianismo, con los recuerdos de la civilización europea, y que dará por resultado LA CIVILIZACIÓN AMERICANA», señalaba en 1855 el venezolano Ramón Ramírez, uno de los primeros críticos del *Manifiesto Comunista* (1848), donde Marx y Engels denunciaban las libertades individuales (de comprar y vender, de conciencia, de religión) como «ideas burguesas» que contribuían a la explotación de una clase oprimida, el proletariado¹⁴⁶. En México, se organizaría en 1836 una república centralista, que por su sistema republicano incluía la tolerancia religiosa, que sería descrita por los conservadores católicos de libertina. En el Río de la Plata, Félix Frías contrastaba la libertad ilimitada de las revoluciones en Europa a la «libertad del bien», es decir, a una «libertad ordenada y regular», aliada a la moral evangélica¹⁴⁷.

Para los conservadores, la libertad concentraba un sentido de peligrosidad cuya materialización se llamaba revolución. En Portugal, la libertad se identificaría con

¹⁴³ *Manifiesto del Comité Central del Partido Democrático*, 1865.

¹⁴⁴ Faustino Domingo SARMIENTO, «Comentarios a la Constitución» [1853], en *Obras completas*, Buenos Aires, Luz del Día, 1948, VIII, p. 101.

¹⁴⁵ FRANCISCO ZARCO, «La oposición» [10-XII-1867], en *El Siglo Diez y Nueve* (<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/4IntFrancesa/1867>).

¹⁴⁶ RAMÓN RAMÍREZ, *El Cristianismo y la libertad* [1855], Caracas, Monte Ávila, 1991, pp. 41-42.

¹⁴⁷ *El Orden*, 11-X-1855; y 16 y 17-VII-1855.

el fin de la monarquía y con el establecimiento de la república: «realeza e liberdade popular são duas ideias que se repelem mutuamente», indicaba un panfleto durante la conspiración das Hidras, finalmente abortada¹⁴⁸. En España, los tradicionalistas oponían la verdadera libertad católica al libertinaje de los liberales y demócratas. El liberalismo podía ser así caracterizado como «licencia»¹⁴⁹. El carlismo, que inicialmente se propuso llevar al trono al hermano de Fernando VII Don Carlos, defendía una libertad «hija del Evangelio» y del «derecho de Dios» contra la libertad del «liberalismo que es hijo de la protesta»¹⁵⁰. En Brasil, los funcionarios conservadores, que veían al Estado como un agente civilizador, concebían la libertad dentro de un orden institucional que salvase al país «do espírito revolucionário, porque este produz a anarquia e a anarquia destrói, mata a liberdade»¹⁵¹.

Con la Constitución de Nueva Granada de 1853, que consolidaba la dimensión individual de la libertad sin «otros límites que la libertad de otro individuo, según las leyes»¹⁵², se produciría un conflicto entre el Estado y la Iglesia. Entre las garantías constitucionales se encontraba «la profesión libre, pública o privada de la religión»¹⁵³. La dictadura de José María Melo —organizada tras el derrocamiento del presidente José María Obando en 1854— limitaría las libertades individuales constitucionales (entre ellas, la tolerancia religiosa) y reinstalaría el catolicismo como religión estatal. Caída la dictadura, los sentidos de la libertad estarían condicionados por la disputa entre liberales radicales y activistas clericales, que llevarían a la guerra civil (1860-1862). Tras el triunfo liberal y la promulgación de la nueva Constitución de 1863, que radicalizaba las libertades individuales contra la Iglesia y las corporaciones, los católicos defenderían la libertad cristiana por haber «echado los cimientos» de «la democracia universal», acusando a los liberales de no garantizarles el libre ejercicio de su religión¹⁵⁴.

Frente al contexto revolucionario europeo y de consolidación de las naciones hispanoamericanas, una paradoja se convertiría en evidencia: la necesidad de controlar la libertad: «la libertad sin límites en religión se llama inmoralidad o desenfreno», afirmaban los conservadores en Chile¹⁵⁵. El movimiento

¹⁴⁸ Fernando PEREIRA MARQUES (ed.), *Esperem e Verão! Textos Republicanos Clandestinos de 1848*, Lisboa, Alfa, 1990, p. 54.

¹⁴⁹ *Carta de la Princesa de Beira*, 1864.

¹⁵⁰ *Carta de Don Carlos a su hermano Don Alfonso*, 1869.

¹⁵¹ Citado en José Antônio SOARES DE SOUSA, *A Vida do Visconde de Uruguai*, Río de Janeiro, Editora Nacional, 1944.

¹⁵² Artículo 5, numeral 1.

¹⁵³ Artículo 5, numeral 6.

¹⁵⁴ Manuel María MADIEDO, *El catolicismo i la libertad: al clero i a todos*, Bogotá, [s.n.], 1863, p. 5.

¹⁵⁵ *El Ferrocarril*, 7-I-1856.

hacia el progreso, la civilización y la democracia en que se enmarcaban los sentidos de la libertad en la segunda mitad del siglo XIX se convertiría en un «progresismo autoritario»¹⁵⁶. La formalización de derechos emanados de la libertad funcionaría como una técnica de orden político y social. «¿Proclamas libertad? / [...] Libertad sin orden nadie ignora», afirmaba en el Perú el poeta conservador Felipe Pardo y Aliaga en su poema *Constitución Política* de 1859¹⁵⁷. Para muchos liberales, las ideas conservadoras constituían «una doctrina subversiva», que detenía «la marcha majestuosa de la civilización y de la libertad del género humano», según señalaba en Perú el publicista y político Benito Laso¹⁵⁸.

A partir de la década de 1860, se revela con mayor nitidez la tensión entre libertad y autoridad que había atravesado la constitución de los estados iberoamericanos. Respecto a la libertad, los sentidos del concepto se identificarían con la teoría evolucionista y transformista de Darwin que en 1859 había publicado *El origen de las especies*. En ese mismo año, aparecía *Sobre la libertad*, donde John Stuart Mill explicaba que la libertad del «mundo moderno» se basaba en la separación entre el poder temporal y el espiritual, y en la capacidad de elección del individuo. A diferencia del mundo antiguo, la «conducta privada» no debía estar en la modernidad reglamentada por una autoridad pública superior. De esta forma, la «libertad humana» sólo podía designarse como tal si incluía la «libertad de conciencia», de «pensamiento y sentimiento», de expresión y opinión, de «asociación» y de reunión. Para Mill, la «única libertad» consistía en la búsqueda de «nuestro propio bien, por nuestro camino propio»¹⁵⁹. Pero el ejercicio de la libertad continuaría bajo la esfera de la autoridad. La «libertad de emisión de pensamiento», o la libertad de asociación y de manifestación, reconocidos, por ejemplo, en la Constitución española de 1869, se convertirían en derechos según las coyunturas políticas. En Hispanoamérica, el «momento del liberalismo constitucional»¹⁶⁰ representaba un momento autoritario, considerado por las élites no sólo necesario, sino también una condición para el establecimiento de un orden por sobre conflictos de provincias y de ciudadanos. A fines del siglo XIX, los sentidos de la libertad en Iberoamérica se disputarían en un campo semántico constituido por las tentativas de imposición de un orden y por

¹⁵⁶ Tulio HALPERIN DONGHI, «Hispanoamérica vista por sí misma», p. 629.

¹⁵⁷ Felipe PARDO Y ALIAGA, *Poesías de Don Felipe Pardo y Aliaga*, introducción, edición y notas de Luis Monguió, Berkeley, California, University of California Press, 1973, p. 251.

¹⁵⁸ *El Correo Peruano*, 30-XII-1846.

¹⁵⁹ John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 68-70.

¹⁶⁰ Paula ALONSO y Marcela TERNAVASIO, «Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino», en Iván JAKSIC y Eduardo POSADA CARBÓ (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, FCE, 2011, p. 283.

una incipiente cultura de la movilización, impulsada a través de asociaciones, de partidos y de la prensa escrita¹⁶¹.

CONCLUSIÓN

La libertad estuvo caracterizada por su polisemia y ambigüedad en un periodo signado en su primera mitad (1770-1820) por las reformas administrativas y económicas en las monarquías lusitana e hispánica, por sus crisis, por las revoluciones y por las guerras en la Península y en Hispanoamérica. Los sentidos antiguos del concepto, desde la Roma antigua y hasta la modernidad, permiten distinguir algunos de los usos frecuentes en Iberoamérica: con connotaciones positivas, la libertad como libre albedrío, derecho natural (formalizado con la Declaración francesa de 1789 y reivindicado por las élites ilustradas de fines del XVIII en su defensa de libertades individuales) y ausencia de dominación. Entre los usos con connotaciones negativas, se destacan la libertad como libertinaje y licencia. Junto a esos usos se observaría la difusión de la libertad comercial, como demanda americana en un contexto en que los cambios al interior de las monarquías eran interpretados bajo el prisma del patriotismo, del progreso y de la razón.

Con la Revolución francesa, la libertad se asociará a la igualdad y, tras la decapitación de Luis XVI y de la revolución en Santo Domingo, al terror y al jacobinismo. Ante el sentido negativo de una libertad convulsionada se afirmará la «verdadera libertad», asociándola al orden, a la unidad, a la monarquía y a la religión. Desde fines del siglo XVIII, la libertad se emplea como sinónimo de independencia, aunque este uso se generalizará con la crisis monárquica de 1808 y las posteriores revoluciones hispánicas, ya sea contra la dominación francesa de Napoleón, o contra los gobiernos de crisis en la Península y en América. En Hispanoamérica, la libertad revolucionaria se entenderá como republicana, católica y americana, y se reivindicará contra un pasado de opresión identificado con la monarquía española. La dimensión republicana de la libertad, que apelaba a la subordinación de la libertad individual al bien de la comunidad en construcción, se insertaba en un campo semántico formado por los conceptos de patria, ley, virtud, república y ciudadano.

En gobiernos monárquicos o republicanos, la libertad civil será la noción central de los lenguajes constitucionales y se entenderá como un derecho del ciudadano garantizado por la ley, junto con la propiedad y la seguridad. Con alcance limitado, la libertad civil coexistía con la esclavitud de negros, abolida gradual-

¹⁶¹ Hilda SÁBATO, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

mente durante la segunda mitad del siglo XIX. A partir de la década de 1820, las revoluciones liberales en España y Portugal reafirmarían el sentido de la libertad como conjunto de derechos individuales, garantizados por la constitución y por la limitación del gobierno a través del principio de separación del poder. En América, luego de las declaraciones de las independencias y de la continuación de las guerras, la libertad se asimilará menos a la moderación que al orden, noción que caracterizará formas monárquicas y republicanas de concentración del poder en contextos de enfrentamientos entre centralistas y federales, conservadores y liberales. A partir de la década de 1830, la libertad-orden americana se contrastaría con la libertad europea, identificada con el desorden y la revolución.

Entre 1840 y 1870, la libertad estará asociada en Iberoamérica sobre todo a los conceptos de civilización, progreso y democracia, y a la consolidación del individuo y del Estado-nación como figuras centrales de la sociedad, en lugar de las corporaciones comunales y religiosas. Durante el siglo 1770-1870, los sentidos de la libertad fluctuarían a través de cuatro tensiones inherentes a la historia del concepto: la unidad y el orden frente a la división y el conflicto; la libertad de la comunidad y la libertad del individuo; la libertad del ciudadano y la autoridad del poder político y religioso; finalmente, la tensión entre individuos iguales ante la ley, y desiguales en la práctica de la libertad.