

FLUCTUACIONES DE LA INDEPENDENCIA EN LA *CARTA* DE VISCARDO Y GUSMÁN

Dardo Scavino

Université de Pau et des Pays de l'Adour
Francia
dardo.scavino@orange.fr
ORCID: 0000-0003-3518-6717

Fecha de recepción: 14/02/2018 | Fecha de aceptación: 31/08/2018

Resumen: en *Carta a los españoles americanos* Juan Pablo Viscardo y Guzmán entiende la Independencia como renuncia a un pacto y como emancipación de una tutela. La fluctuación entre ambas interpretaciones corresponde a la referencia a dos tradiciones —la neo-escolástica española y el pensamiento ilustrado—, pero también a dos narraciones diferentes de la propia independencia.

Palabras clave: Viscardo y Guzmán; Independencia; emancipación; criollos; Ilustración.

Fluctuations of Independence in the *Letter* of Viscardo and Guzmán

Abstract: in *Letter to the Spanish Americans*, Juan Pablo Viscardo y Guzmán understands Independence as a renunciation of a covenant and as emancipation of a guardianship. The fluctuation between both interpretations corresponds to the reference to two traditions —Spanish Neo-Scholasticism and Enlightenment thought—, but also to two different narratives of independence itself.

Keywords: Viscardo y Guzmán; Independence; emancipation; creole; Illustration.

Oscilações da Independência na *Carta* de Viscardo y Guzmán

Resumo: em *Carta a los españoles americanos* Juan Pablo Viscardo y Guzmán entende a Independência como renúncia a um pacto e como emancipação de uma tutela. A oscilação entre ambas as interpretações corresponde à referência a duas tradições — a neoescolástica espanhola e o pensamento iluminista —, mas também a duas narrações diferentes da própria independência.

Palavras-chave: Viscardo y Guzmán; Independência; emancipação; criollos; Iluminismo.



Introducción

Desde la publicación de *Las doctrinas populistas en la Independencia Hispano-americana* de Manuel Giménez Fernández, los historiadores no están de acuerdo acerca de las teorías políticas más influyentes. Si en el siglo XIX se habían privilegiado las lecturas ilustradas de los próceres de la Independencia, a partir de 1947 un buen número de historiadores destacaría el influjo de las doctrinas “pactistas” de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez (Dawyd 74; Stoetzer 48), sugiriendo que esta filiación neoescolástica y preabsolutista habría tenido más peso sobre aquellos antiguos estudiantes de las universidades jesuíticas y dominicas que las contemporáneas teorías de Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot o Guillaume-Thomas Raynal. Tulio Halperín Donghi, en cambio, recordaría en *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* que esas revoluciones supusieron también una interpretación revolucionaria de la política (157), novedad que Manuel Giménez Fernández soslayaba con su referencia al populismo suareciano.

Sin pretender zanjar este debate, nos proponemos abordar la lectura de una de las primeras proclamas de la Independencia: *Carta dirigida a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán (en adelante, Viscardo). Pero, en lugar de preguntarnos qué ideas influyeron en su autor, partimos de un interrogante más elemental: “¿qué significaba, en este texto, independencia?”. Interrogarse acerca de la significación de un vocablo supone buscar, en un texto, los significantes intercambiables con él. Y un discurso es, en buena medida, eso: un sistema de equivalencias o permutaciones de significantes. La *Carta* fluctúa entre dos respuestas divergentes: independizarse es, por un lado, renunciar a un pacto; por el otro, emanciparse de una tutela. La primera equivalencia constituye una prueba contundente de la impronta del “populismo” de Suárez; la segunda, pareciera una perogrullada. Pero la sinonimia entre independencia y emancipación estaba lejos de resultar evidente a finales del siglo XVIII. Son precisamente autores como Viscardo o Francisco de Miranda quienes terminarían imponiéndola. Y como intentaremos probarlo, esta sinonimia inscribe la *Carta* en el proyecto ilustrado mucho más que cualquier presunta referencia al contractualismo. No se trata, entonces, de conciliar las posiciones de los historiadores acerca de esta cuestión, ni de ceder a la facilidad de evocar la hibridación o la mezcla, sino de mostrar por qué la *Carta* fluctúa entre ambas acepciones de la independencia.

Renunciar al pacto

Carta dirigida a los españoles americanos fue escrita por Viscardo en español a mediados de 1791. Él mismo la tradujo al francés en septiembre de ese año para enviársela a Sir James Burges (16). El embajador estadounidense en Londres, Rufus King, poseía una copia que le había transmitido a Francisco de Miranda; él se encargaría de publicarla en la capital británica, aunque con un pie de página

de Filadelfia, destinado a disimular la complicidad del jesuita y de él mismo, con el gobierno de William Pitt. A falta de la versión original de Viscardo, la traduciría de nuevo al español para divulgarla entre los criollos a partir de 1801. Viscardo había muerto tres años antes, después de proponerle en vano a Burges un plan para que una flota inglesa ocupara un puerto sudamericano y promoviera, desde allí, la revolución de independencia.

Es cierto que desde finales del siglo XVI un conjunto de documentos testimonian el conflicto entre españoles americanos y europeos y que este conflicto había ido agravándose, como lo subraya Viscardo, con las medidas de discriminación administrativa y de monopolio comercial tomadas por los Borbones. Y es cierto también, que las insurrecciones de Túpac Amaru en Perú y de los Comuneros en Santa Fe, a las que el jesuita arequipeño no deja de referirse, eran un síntoma palmario del clima de descontento que reinaba en los territorios americanos bajo dominación de los Borbones. Pero aquellas algaradas no tenían, necesariamente, el objetivo de independizar Hispanoamérica (Guerra 137), del mismo modo que hoy una sublevación, y hasta una insurrección armada, no buscan siempre constituir un país independiente. El propio Viscardo temía que si España lograba “ganarse el afecto de los colonos”, suprimiendo las medidas que los perjudicaban, “la Independencia en sí no sería un gran anzuelo para ellos” (*Obra Completa I* 57). Por eso, le aconsejaba al gobierno de Pitt apresurarse a invadir las colonias españolas y “declararlas independientes” (*Obra Completa I* 21) antes de que Madrid volviera a granjearse la simpatía de sus súbditos. Podría decirse incluso que, a finales del siglo XVIII los españoles americanos no sabían cuál era la unidad que debía desprenderse de aquella otra, mayor: el Imperio. Los criollos, después de todo, se consideraban españoles por la sangre y descendientes de conquistadores. A pesar de esto, el jesuita debía convertir la diferencia entre españoles americanos y no-americanos en un antagonismo inconciliable, muchísimo más importante que la distinción entre americanos españoles y no-españoles (Scavino *Narraciones de la independencia* 57), a pesar de que él mismo recordaba en una misiva anterior que, si los criollos no habían apoyado masivamente la rebelión de Túpac Amaru, se debía a que “despreciando soberanamente a los indios, no estaban dispuestos a aceptar a uno de ellos por amo” (*Obra Completa I* 260).

José María Portillo Valdés sostenía en un artículo reciente que la noción de independencia se encuentra en el *Derecho de gentes* de Emer de Vattel, publicado en Suiza diez años antes de la expulsión de Viscardo (141). “Del mismo modo que las naciones están compuestas de hombres naturalmente libres e independientes”, explicaba este jurista, “las Naciones o los Estados soberanos deben ser considerados como personas libres que viven entre ellas en estado de naturaleza”. Es decir, sin subordinarse a las leyes civiles de alguno de ellos o limitándose a respetar la ley natural, este pensador helvético explica por qué el *ius gentium* no era sino una variante del derecho natural (Vattel 77). Pero la independencia de Vattel se adecuaba bastante mal a la estrategia de Viscardo

para defender a los criollos. Los virreinos españoles no eran naciones diferentes de España, de modo que la Corona no estaba violando el derecho de gentes por el hecho de ejercer su soberanía sobre sus propios territorios. El argumento de la independencia hubiera servido para llevar a cabo una crítica del derecho de conquista, crítica que dos siglos antes había formulado el fundador del *ius gentium* moderno, Francisco de Vitoria, y que sería retomada a inicios del siglo XIX por varios revolucionarios. Pero criticar el derecho de conquista significaba, para Viscardo, debilitar el fundamento mismo de su alegato en favor de quienes, invocando su condición de descendientes de los conquistadores, reclamaban el cumplimiento de las capitulaciones que los reyes españoles habían firmado con sus ancestros.

San Agustín había asegurado que “obedecer a sus reyes es un pacto general de la sociedad humana”. Francisco Suárez infería de esta cita que “el poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana”, lo que significaba “que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por voluntad de los hombres” (Suárez 26). A través de ese pacto, el pueblo—depositario de la soberanía—, le “traslada” a un monarca “la carga y obligación” de gobernarlo y “administrar justicia” (26). A este pacto, Suárez lo denomina también “contrato o cuasicontrato” (30); pero no se trata de un *pactum societatis*, como en Rousseau, sino de un *pactum subjectionem*. No son los individuos quienes suscriben entre sí un contrato para constituir una sociedad, sino la sociedad la que suscribe uno con el príncipe. El teólogo jesuita estima, es cierto, que una vez “entregado” el poder, el pueblo ya no puede reclamar su restitución, a menos que “el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado” porque el pueblo “nunca ha renunciado a este derecho” (35).

Citando al historiador zaragozano Jerónimo Blancas, Viscardo recordaba que en la Constitución de Aragón “si el rey violaba los derechos y privilegios del pueblo, el pueblo podía legítimamente extrañarlo [*le méconnoître*] y, en su lugar, nombrar otro, aunque fuese de religión pagana” (*Carta* 83; *Obras Completas* 2 336). Las capitulaciones les habían dado a los reyes de España “el imperio del Nuevo Mundo, bajo condiciones estrictamente estipuladas” (79), y estas condiciones eran los “derechos y privilegios” (83) que los conquistadores y sus descendientes obtenían a cambio. Como la Corona no cumplió con su parte del convenio, los criollos podían “renunciar” a él: “renunciemos al ridículo sistema de unión y de igualdad con nuestros amos y tiranos; renunciemos a un gobierno, cuya lejanía tan enorme no puede procurarnos, aun en parte, la ventaja que todo hombre debe esperar de la sociedad de que es miembro” (89). Porque “renunciar a un pacto”, o incluso “renunciar un pacto”, significaba por aquel entonces “apartarse de él”, y esa expresión se empleaba, sobre todo, para aludir al pacto con el demonio: *Pactum daemonis renunciare* (RAE *Diccionario de Autoridades*).

Esta interpretación de la independencia comportaba, aun así, dos dificultades. Renunciando al pacto, los criollos renunciaban también a aquellos “dere-

chos y privilegios”, entre los cuales se encontraban los “empleos que en rigor nos pertenecen exclusivamente” (79) por constituir la recompensa “a los que habían contribuido a extender los dominios de la nación” (74). Renunciando al pacto, los criollos también renunciaban a las preeminencias en cuyo nombre lo rompían. Y, por eso, hasta último momento, los representantes criollos en la Junta de Sevilla o en las Cortes de Cádiz tratarían de obtener una restitución de esas prerrogativas sin llegar a la ruptura con España. Pero emprender una revolución contra España en nombre de esta restitución significaba, además, dejar afuera a la mayoría de la población, los indios, o convocarlos a participar en un proceso que se saldaría por el restablecimiento de la supremacía criolla. Viscardo tenía que encontrar un argumento que, por un lado, conservara el legado de los conquistadores y, por otro, permitiera una alianza con los indios.

Emanciparse de una tutela

Hacia la mitad de *Carta* Viscardo sustituye la equivalencia entre independencia y renuncia por una equivalencia entre independencia y emancipación. Pero ya no puede ampararse en ninguna autoridad del derecho político. Debe limitarse a invocar una norma del *ius privatum* y proceder por semejanza: “Semejante a un tutor malévolo [*tuteur pervers*] que se ha acostumbrado a vivir en el fasto y opulencia a expensas de su pupilo”, escribe, “la España con el más grande terror ve llegar el momento que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparnos de una tutela tan tiránica” (*Carta* 82; *Obras Completas* 2 334). La frase resulta ambigua en español porque podríamos entenderla como si la naturaleza, la razón y la justicia hubieran prescrito el momento “para que nos emancipemos” de esa tutela, lo que significaría que el sujeto del verbo coincide con el objeto directo: “que nosotros, los criollos, nos emancipemos”. Pero, cuando leemos la versión francesa, esta ambigüedad se despeja: “...*le moment que la nature, la raison, la justice ont prescrit pour nous émanciper d’une tutelle aussi tyrannique*” (*Obras Completas* 2 334). No son los criollos quienes se emancipan a sí mismos, sino la naturaleza, la razón y la justicia quienes los emancipan en el momento en que ellas prescribieron. Cuando el verbo *emancipar* aparece por segunda vez en la traducción de Miranda, la ambigüedad se repite. El venezolano traduce un pasaje en que Viscardo está hablando de la relación de filiación entre España y los criollos y sostiene, a propósito de la enorme distancia que separa al padre de su vástago, que “el hijo está emancipado por el derecho natural” (*Carta* 90). El verbo *estar* nos autorizaría a interpretar la frase como si Viscardo estuviera diciendo que el hijo se encuentra emancipado si se tiene en cuenta el derecho natural. Pero la frase francesa vuelve a despejar las dudas: “*Le fils est émancipé par le droit naturel*” (*Obras Completas* 2 348), de modo que se trata de una voz pasiva en que el derecho natural es el agente. En el manuscrito original, de hecho, Viscardo había escrito la proposición en voz activa: “*Le droit naturel émancipe en tel cas le fils*” (*Obras Completas* 2 429).

El Diccionario de la Academia explicaba en 1789 que “emancipar” era una “voz forense” que significaba “sacar el padre al hijo de su poder, dimitirle de su mano y ponerle en libertad, para que él por sí obre, dirija y gobierne sus cosas” (RAE *Nuevo Tesoro Lexicográfico*). Hasta finales del siglo XIX los diccionarios de la lengua castellana propondrían una definición similar que parecía excluir la forma reflexiva, *emanciparse a sí mismo*, desde el momento en que el emancipador no era ni el hijo ni el esclavo, sino el *pater familias* (o, en su defecto, un magistrado). La emancipación era el momento en que los hijos, los pupilos o los servidores se veían liberados del *mancipium* de un tutor y pasaban de la condición de menores *alieni iuris*, al estatuto de mayores *sui iuris*. Es, en ese preciso momento, que los jóvenes estaban en condiciones de recibir la herencia de sus padres sin depender de la administración de un tutor. Un grupo de hermanos hubiese podido decir, por aquel entonces: “Nuestro padre decidió emanciparnos”. Pero la primera persona del plural parecía excluir, en estos casos, a los miembros de un pueblo o una clase, a menos que se los imaginara como hijos de un mismo padre: el rey de España.

Habrà que esperar a 1895 para que el *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana* de Elías Zerolo defina el verbo *emancipar* como “liberar de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre”; pero también, y “por extensión”, como “liberar a un Estado, nación, agrupación o individuo de la tutela o yugo de un poder absorbente” (RAE *Nuevo Tesoro Lexicográfico*). Para ilustrar esta acepción Zerolo cita una frase de Mariano José de Larra, escrita en 1836: “Aquellos trastornos políticos parciales acabaron de emancipar el pueblo” (*Nuevo Tesoro Lexicográfico*). Aunque estos “trastornos políticos” hubieran sido provocados por el pueblo emancipado, Larra no lo identifica aún con el sujeto de la frase. Pero antes de que el Fíguro español escribiera esa sentencia, Francisco de Miranda le había explicado a Pitt en una carta de 1791 que las insurrecciones de Túpac Amaru en Lima y de los Comuneros en Santa Fe mostraban “claramente cuán madura estaba la masa general del pueblo para la emancipación, si los delicados puntos de religión e independencia se les explicaban y aseguraban apropiadamente” (112). La alusión a la “madurez” del pueblo hispanoamericano nos permite presumir que el venezolano empleaba todavía el sustantivo *emancipación* por analogía con la institución jurídica: del mismo modo que, llegados a la mayoría de edad, los jóvenes se encuentran listos para emanciparse de los padres o tutores, los españoles americanos podían liberarse de la tutela colonial de España y gobernarse a sí mismos.

En su edición de 1787 el *Dictionnaire critique de la langue française* entendía que *émanciper* (Féraud 49) significaba, literalmente, “mettre un fils ou une fille hors de la puissance paternelle, et mettre un mineur en état de jouir de ses revenus” (poner a un hijo o una hija fuera de la potestad paterna, y poner a un menor en estado de gozar de su sucesión). Por ejemplo: “Son père l’a émancipé” (Su padre lo ha emancipado). La acepción política de este vocablo tampoco se encuentra en las muy exhaustivas ediciones de 1755 y de 1772 de la *Encyclopédie*

de D'Alembert y Diderot (*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*). Antoine-Garpard Boucher d'Argis había escrito aquí ocho artículos sobre la noción de *émancipation*: emancipación de los menores, anastasiana, antigua, *contracta fiducia*, de la mujer, del hijo, justiniana y tácita. Todos, sin excepción, se inscriben explícitamente en la rúbrica de la ciencia jurídica y los derechos familiares.

Ni el verbo inglés *emancipate* ni el sustantivo *emancipation* figuraban en la Declaración de Independencia de Boston, y hasta 1777 los *founding fathers* empleaban por lo general estos vocablos para intervenir en el debate sobre la abolición de la esclavitud, aunque se tratara de una decisión política que concernía a la mayoría de los afroamericanos, su consecuencia habría sido la emancipación de los individuos, y no la liberación de un pueblo en su conjunto, sin contar con que esta emancipación tampoco situaba a los esclavos en la posición de sujetos –ni políticos, ni gramaticales–, lo que descartaba la posibilidad de un *emancipate themselves* y, sobre todo, de un *emancipate ourselves*. En una carta de 1777 John Adams le explicó a su hijo Quincy que las Provincias Unidas de los Países Bajos “*emancipates themselves from the Domination of Spain*” (289), y, como lo haría Viscardo, erigía esta confederación en ejemplo para los Estados Unidos (Quijada 61). Apenas un año después George Washington le envió un mensaje al británico John Jay para referirse a la “*emancipation of Canada*” (Washington 404) y a la conveniencia de que este país adhiriese a la flamante Unión independiente. El propio Jay le escribiría en 1784 al gobernador de Carolina del Norte que “*it evidently is our interest to emancipate ourselves, with the utmost expedition, from a dependence that is both injurious and disgraceful to us*” (Washington 219).

Un fenómeno similar, de hecho, puede verificarse en una expresión estrechamente vinculada con la emancipación, *self-government*, traducción del latín *sui iuris* o *emancipatus* (Scavino “Colonialidad del poder” 141). En los escritos de Benjamin Franklin o de John Adams anteriores a la independencia, este término tenía una significación jurídica y moral, y concernía, como consecuencia, a las personas individuales, no a los pueblos. En 1756, por ejemplo, Adams hace el elogio de los hábitos de “*Temperance, Recollection and self Government*” (*The Adams Papers, Diary and Autobiography* 23) de las personas honradas. En 1763 vuelve a referirse a sus disposiciones de “*Virtue, Self Government and Piety*” (40). Habrá que esperar a 1772 para que Franklin le recuerde a James Bowdoin que el parlamento de las colonias puritanas tenía un “*self-government*” (*The Papers of Benjamin Franklin* 19 11) limitado por la corona británica. La expresión reaparece en 1776 cuando el Congreso envía una comisión para persuadir a los canadienses de integrar la nueva Unión e instruirlos “*in American ways of self-government*” (*The Papers of Benjamin Franklin* 22 382). Pero el principal promotor del *self-government* en Estados Unidos, Thomas Jefferson, seguiría apelando durante años a la comparación entre los individuos y los pueblos. A propósito de la emancipación o la autodeterminación en 1790 escribía: “*Every man, and every body of men on earth, possesses the right of self-government*” (Jefferson 196);

resumiendo en una fórmula sencilla la analogía entre lo jurídico y lo político, entre “cada hombre” y “cada cuerpo de hombres”, aunque este derecho al *self-government* individual no se extendiera, por entonces, ni a los niños, ni a los locos, ni a las mujeres, ni a los esclavos afroamericanos.

Todo pareciera indicar entonces que Viscardo se inspira en los revolucionarios estadounidenses cuando compara a la independencia con la emancipación. Y, como si hubiera sabido que sus destinatarios –los criollos– no estaban muy “familiarizados” con esta inusual acepción del vocablo, sigue proponiendo una analogía entre el orden jurídico y político, entre el sujeto individual (“hijo”, “esclavo”) y el colectivo (“nosotros”, “pueblo”), entre el “tutor malévolo” y la “tiranía”, entre la “minoridad” y las “cadenas”, hasta llegar a ironizar, como cuando habla de “la *vigilancia paternal* del gobierno por nuestra prosperidad (cuyas dulzuras nos hecho gustar hasta aquí)” (CEA 88). Este pasaje del paradigma contractual al “paradigma tutelar” (Scavino *Las fuentes de la juventud* 29) le permite resolver algunos problemas. Por empezar, la emancipación supondría un cambio en el régimen político: ya no se trata de pasar de una tutela a otra o de una monarquía a otra, sino de un régimen *alieni iuris* a un régimen *sui iuris*, esto es: de vivir bajo las leyes dictadas por otro, a vivir bajo las leyes dictadas por el propio pueblo, algo que la teoría del *pactum subjectionis* no preveía. La equivalencia entre independencia y emancipación permitía entender también por qué el hecho de que los criollos fueran descendientes de los españoles no los obligaba a permanecer para siempre bajo la tutela de la madre patria. Podían emanciparse porque, además, el joven emancipado recibe la herencia de sus padres y los españoles americanos eran los únicos herederos legítimos de los conquistadores españoles, de modo que deberían percibir aquella herencia que los reyes castellanos les habían prometido a sus ancestros cuando firmaron las capitulaciones y que los sucesivos “tutores malévolos” se habían apropiado indebidamente. El derecho romano estipulaba que un magistrado debía nombrar a un tutor que administrara los bienes del niño huérfano hasta que llegara a la mayoría de edad y pudiera gozar de su herencia. Este administrador, como lo recordó Francisco de Vitoria, no podía dilapidar los bienes de su pupilo ni emplearlos para beneficio propio. Viscardo no cesa de denunciar, entonces, esta violación de los principios más elementales de la tutela: lejos de preservar los bienes de los españoles americanos, la Corte de España hizo uso y abuso de ellos para beneficio propio y en detrimento de su legítimo “dueño”. Por eso la emancipación no era, para el jesuita, como para muchos autores independentistas, la inversión de la conquista, sino su confirmación: los criollos recuperarían gracias a la independencia el lugar que les correspondía en la administración de esos territorios, lugar de donde habían sido apartados por las tutelas sucesivas de los Austrias y los Borbones.

Pero el argumento del “tutor malévolo” también comportaba una dificultad, dado que la tutela colonial solo concernía a los indios (Vitoria 49) y, en modo alguno, a los criollos. Por su condición de colonos y descendientes de conquistadores, los criollos no formaban parte de los pupilos, sino de los tutores.

Esto explica por qué Viscardo está obligado a efectuar una de las operaciones retóricas más complejas de su *Carta*. Para denunciar al “tutor malévol”, que bajo la forma de los funcionarios venales y de “pícaros imbéciles” llegados de la metrópoli se enriquecen con la “ruina” de los colonos, el jesuita los compara con los conquistadores que se enriquecieron con la explotación salvaje de los indios. Y propone esta comparación, aun cuando esté reivindicando, por otra parte, la conquista y el pacto solemne que los propios conquistadores suscribieron con los reyes. El resultado es la frase más tortuosa de su *Carta*: “Renovando todos los días aquellas escenas de horrores que hicieron desaparecer a pueblos enteros, cuyo único delito fue su flaqueza, convierten el resplandor de la más grande conquista, en una mancha ignominiosa para el nombre español” (*Carta* 78). La “cruel” tutela de los indios termina siendo semejante a la tutela “malévola” de los criollos, y así es como los colonos pueden emanciparse del reino de donde provienen, como si hubieran sido ellos los colonizados.

Sapere aude!

El argumento del “tutor malévol” le sirve finalmente a Viscardo para denunciar la principal arma de dominación española. Los españoles americanos podían compararse también con niños, porque las autoridades peninsulares fundaban su dominación “sobre la ignorancia que procura alimentar y entretener, sobre todo acerca de los derechos inalienables del hombre, y de los deberes indispensables de todo gobierno” (82). El gobierno español, efectivamente, había “conseguido persuadir al vulgo que es un delito el razonar sobre los asuntos que importan más a cada individuo” y, por consiguiente, “que es una obligación continua la de extinguir la preciosa antorcha que nos dio el creador para alumbrarnos y conducirnos” (82). Apoyándose en ese mismo tribunal inquisitorial que condenaría algunos años más tarde la propia *Carta* de Viscardo, la monarquía española sustituía aquella “antorcha” natural, la razón, por su autoridad y sus decretos. La emancipación significa abandonar “nuestra minoridad” y recurrir a la “antorcha” de la razón para “alumbrarnos y conducirnos” (82).

Esta concepción gnoseológica de la minoridad había sido presentada por Kant en su célebre respuesta de 1784 a la pregunta hecha por el periódico *Berlinische Monatschrift*: *¿Qué es la Ilustración?* Y aunque el prusiano no emplee en ningún momento el vocablo alemán *Emanzipation*, toda su argumentación gira en torno a este concepto jurídico. Por analogía con la institución tutelar, Kant había definido la *Aufklärung* como “la salida del hombre de su minoría de edad”, minoría que consistía, como explicaba, en la “incapacidad para servirse de su entendimiento sin la dirección de otro” (*Ausgewählte kleine Schriften* 145). Pero esta “incapacidad” no provenía de la inmadurez mental de las personas, sino de su “falta de decisión y coraje”. Y, por eso, Kant exhorta a sus lectores: *sapere aude!* A diferencia del niño, el adulto era plenamente responsable de su condición de menor: “La pereza y la cobardía son las causas que explican por qué un número

tan grande de hombres, incluso cuando la naturaleza los liberó de cualquier dirección ajena” –o cuando alcanzaron ya desde hace tiempo su madurez fisiológica–, “permanece voluntariamente durante toda su vida en su condición de menores” (146). De modo que, para Kant, este menor no tiene que esperar a que el tutor lo emancipe: tiene que emanciparse a sí mismo. Y la *Aufklärung* sería, finalmente, eso: la emancipación del hombre por el hombre.

Kant evitó cuidadosamente la dimensión política de esta autodeterminación en su respuesta a la gaceta berlinesa, y limitó esta emancipación al uso privado de la razón (privacidad que no se oponía, para él, a la publicidad de esos pensamientos, sino a su extensión al dominio de la política: había que obedecer, en última instancia, al príncipe). El filósofo había desarrollado la dimensión política de esta autodeterminación en relación con el poder legislativo en *Doctrina del derecho*. Al gobierno preocupado por la felicidad de los súbditos Kant lo denominaba, precisamente, *vaeterliche* o *paternale*, porque los individuos, decía, eran tratados como miembros de una gran familia, es decir, como menores. A este régimen paternalista, Kant le opone un gobierno *vaeterlaendische* o *patrioticum* en donde sus miembros son tratados “como ciudadanos, es decir, de acuerdo con las leyes que emanan de su propia voluntad” (*Metaphysische Anfangsgründe des Rechtlehre* 132). Porque el patriotismo –Kant se inspira aquí en Rousseau– es la defensa de los derechos emanados de la “voluntad común”: la celosa salvaguardia de la emancipación popular. Los individuos o los pueblos que se dirigen a sí mismos son individuos o pueblos emancipados de cualquier autoridad. Emanciparse significaba ilustrarse y, podemos decir, la Ilustración es el movimiento que extiende el viejo principio romano del individuo *sui iuris* a las diferentes dimensiones de la humanidad: autodeterminación gnoseológica, moral, política e incluso estética.

No sería extraño que el prusiano hubiese leído *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* del francés Guillaume Raynal, porque este abate frecuentaba la corte ilustrada de Federico II y sostenía que la política se asemeja, “en sus fines y su objeto”, “a la educación de la juventud”, dado que ambas se dirigen “a formar a los hombres”. Los “pueblos salvajes”, argumentaba, “son como niños [...] incapaces de gobernarse a sí mismos” y, por eso, el gobierno “debe guiarlos con la autoridad hasta la edad de las luces”. Esto explicaba, a su entender, por qué se habían puesto “los pueblos bárbaros bajo tutela y dominio del despotismo hasta que se les hayan enseñado los progresos de la sociedad a conducirse por sus intereses” (259). Raynal pensaba que los colonos de las dos Américas se hallaban en condiciones de acceder a la emancipación, y este diagnóstico le valió las simpatías de Jefferson y Miranda, pero también la de Viscardo.

Viscardo, Jefferson y Miranda se basaban en las mismas fuentes para referirse a la América española: en la *Histoire* de Raynal, por empezar, pero también en *Noticias de América* de Antonio de Ulloa y en *History of America* del escocés William Robertson. Jefferson, de hecho, recurre muy a menudo a los vocablos

emancipation y *self-government* para referirse a la independencia hispanoamericana. El tercer presidente de la Unión confiaba en que sus vecinos del sur terminarían emancipándose, y todo pareciera indicar que respaldó la expedición de Miranda que zarpó en 1806 del puerto de Nueva York con el propósito de impulsar la revolución en el sur del continente. A pesar de esto, Jefferson no ocultaba sus reservas acerca de la posible emancipación de aquellos pueblos debido, sobre todo, a la influencia de la Iglesia católica y su temible Inquisición. En un mensaje de abril de 1811 a Tadeusz Kosciuszko, Jefferson le anunciaba que los revolucionarios criollos habían logrado derrocar a los representantes de la corona en algunos virreinos y, aunque abrigaba la esperanza de que el “*common sense*” de los rebeldes les permitiría superar “el fanatismo y las supercherías” de las autoridades españolas, temía que “los crueles artilugios de sus opresores hubieran encadenado sus mentes, los hubieran mantenido en la ignorancia de los niños, de modo que, como los niños, tampoco fueran capaces del *self-government*” (*The Papers of Thomas Jefferson* 3 566). Los hispanoamericanos seguían siendo como niños porque no habían recibido la educación necesaria para emanciparse, es decir, autogobernarse a la manera de un “mayor”.

Aunque refute las observaciones de Robertson acerca de los efectos del clima sobre los cerebros criollos, Viscardo también lo cita en *Esbozo político sobre la situación actual de la América española*: “*By the enervating influence of a sulfury climate the vigour of their minds is so entirely broken, that a great part of them waste life in luxurious, indulgences, mingled with an iliberal superstition still more debasing*” (*Obras Completas* 1 72). Viscardo solo se atreve a defender en este punto a los criollos señalando que estas supersticiones provienen del “sistema de Religión que han heredado de Europa” (72). Y, aunque en este escrito considere que estas supersticiones no “degradan” siempre a las naciones, en su programa sobre *La paz y la dicha del nuevo siglo* sostiene que “el monstruo de la Superstición ha pervertido desde siempre y en todas partes la inocencia natural de la moral primitiva de los hombres”, haciéndola irreconocible y “sustituyéndole un Fanatismo ciego por principio, armado de discordia y de hierro, que en nombre del Creador y del Padre Universal de todos los hombres, los ha separado, degradado, embrutecido, desnaturalizado” (*Obras Completas* 1 179).

Conclusión

Para explicarle a los criollos qué era la independencia, Viscardo disponía de dos analogías jurídicas: o bien se trata de la revocación de un *pactum subjectionis* debida a la traición del monarca; o bien se trata de la abolición de una tutela debida a la perversión del tutor. Pero ambas posiciones eran incompatibles entre sí, dado que el pacto suponía la decisión libre entre personas mayores; mientras que la tutela, una subordinación del menor al mayor que el primero no elegía. En ambos casos, no obstante, la culpable era la Corte de España. Las víctimas, sin embargo, no eran necesariamente idénticas. En el primer relato, se trataba

de los españoles americanos; en el segundo, de los americanos españoles, en el sentido de todos los habitantes de las colonias hispanas de las Indias.

Pero, si la narración del pacto original ya tenía varios siglos, el relato de la emancipación estaba constituyéndose en ese momento. A partir de las revoluciones de independencia de Estados Unidos e Hispanoamérica, la modernidad concebiría la intriga histórica como la progresiva emancipación del hombre por el hombre: el paulatino pasaje de vivir y pensar bajo la dirección de otro, a vivir y pensar bajo su propia dirección.

Podríamos decir que el relato histórico moderno comienza cuando un sujeto colectivo –pueblo, clase, minoría– se convierte en sujeto del verbo *emanciparnos* y en sujeto de la historia. Como Jefferson o Miranda, Viscardo había politizado el concepto de emancipación, pero todavía no había convertido a los criollos en los sujetos gramaticales y políticos de su propia emancipación. La *Carta* se queda en el umbral de la modernidad. La idea de un sujeto político que se emancipa a sí mismo resultaba tan novedosa que en 1843 Marx tendría que explicitarla: “Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos [*uns selbst emanzipieren*] antes que emancipar a los demás”, escribiría parafraseando a Bruno Bauer. Y todavía sería una novedad en el inicio del *Estatuto de la Asociación Internacional de Trabajadores*: “La emancipación de la clase obrera debe ser la obra de los propios trabajadores”. Solo que, a diferencia de Viscardo, Miranda o Jefferson, Marx ya no precisaba recurrir en 1864 a la analogía con el niño y el tutor para hablarle a los obreros de su situación *alieni iuris* y mostrarles que el presunto contrato libre entre capitalista y trabajador disimulaba una tutela malévola del primero.

Quienes aseguran que el relato moderno de la emancipación es una variante secularizada del relato judeo-cristiano de la redención, no se equivocan. Vitoria, de hecho, se basó en un pasaje de la Epístola a los Gálatas (*Gl* 4, 1-5) en el que Pablo de Tarso compara a los esclavos con los niños y a la emancipación con la redención –o la compra de un esclavo– con el propósito de autorizar bíblicamente su teoría de la tutela colonial (Vitoria 49). Como era todavía corriente entre los juristas del siglo XVI, Vitoria apela a la diferencia entre judíos y cristianos para establecer una oposición entre menores y mayores, entre indios y españoles (Scavino “Colonialidad del poder” 147). No cabía duda, para él, que los misioneros venían a salvar a los indios, del mismo modo que los cristianos habían ido a salvar a los gálatas, y el Mesías, a la humanidad en su conjunto, pagando ese rescate con su propio sacrificio. La salvación equivalía, para Pablo, a la emancipación: cuando “se cumple el plazo” (*Gl* 4, 1-5) el joven puede recibir por fin la herencia prometida por el Padre. Viscardo, que conocía a Vitoria, y que conocía sobre todo la Epístola a los Gálatas, no podía ignorar la analogía.

Referencias bibliográficas

- Adams, John. *The Adams Papers, Diary and Autobiography. 1755–1770*, vol. 1, Harvard University Press, 1961.
- . *The Adams Papers, Adams Family Correspondence. June 1776–March 1778*, vol. 2, editado por Lyman H. Butterfield. Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- D'Alembert, Jean y Denis Diderot (editores). *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772)*. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>
- Dawyd, Darío. “El populismo en las independencias hispanoamericanas”. *Cambios y Permanencias*, n° 2, 2011, pp. 74-103.
- Féraud, Jean-François. *Dictionnaire critique de la langue française. Tome Second*. Marsella, Jean Mossy, 1787.
- Franklin, Benjamin. *The Papers of Benjamin Franklin 19*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1975.
- . *The Papers of Benjamin Franklin 22*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1982.
- Giménez Fernández, Manuel. *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-américa*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Halperín Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- Jefferson, Thomas. *The Papers of Thomas Jefferson 17*. Princeton, Princeton University Press, 1965.
- . *The Papers of Thomas Jefferson 3*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. “Was ist Aufklärung?”. *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburgo, Meiner, 1999, pp. 20-27.
- . *Metaphysische Anfangsgründe des Rechtlehre*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2009.
- Miranda, Francisco de. *América espera*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.
- Portillo Valdés, José María. “Emancipación sin revolución. El pensamiento conservador y la crisis del Imperio atlántico español”. *Primas. Revista de Historia Intelectual*, n.º 20, 2016, pp. 139-152.
- Quijada Mauriño, Mónica. “Las ‘dos tradiciones’. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revolu-

- ciones atlánticas”. *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, editado por Jaime Rodríguez. Madrid, MAPFRE, 2005, pp. 61-83.
- Raynal, Guillaume. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, vol. II. Amsterdam, s/e, 1774.
- Real Academia Española. *Corpus Diacrónico del Español*. <http://corpus.rae.es/cordenet.html>
- _____. *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. <http://web.frl.es/DA.html>
- _____. *Nuevo Tesoro Lexicográfico*. <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>
- Scavino, Dardo. *Narraciones de la independencia*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- _____. *Las fuentes de la juventud*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015.
- _____. “Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista”. *Intersticios de la política y la cultura*, n.º 10, 2016, pp. 141-178.
- Stoetzer, Carlos. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- Suárez, Francisco. *Defensa Fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- Vattel, Emmerich de. *Droit des gens ou principes de la loi naturelle*. París, Guillaumin, 1863.
- Viscardo y Gusmán, Juan Pablo. *Carta dirigida a los españoles americanos*. Introducción de David Brading. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____. *Obra completa 1 y 2*. Lima, Ediciones del Congreso de Perú, 1998.
- Vitoria, Francisco. *Relección de indios y del derecho de guerra*. Madrid, Espasa Calpe, 1928.
- Washington, Georges. *The Papers of George Washington 2*. Charlottesville, University of Virginia Press, 1992.
- _____. *The Papers of George Washington 18*. Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.