

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura

Francisco de Miranda y el viaje rumbo a Colombeia

Tesina para optar al grado de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica

Autor:

Pedro Quiroga Caneo

Profesor guía: Rolando Carrasco M.

[2009]

Introducción . .	4
I.- Miranda: ¿viajero europeo o viajero americano? . .	7
1.1- El viaje como educación . .	7
1.2- Francisco de Miranda como criollo . .	12
1.3- La inferioridad americana y el viaje intelectual hacia América . .	15
II.- El discurso independentista mirandino: el impacto del viaje circular . .	20
2.1- La recepción ilustrada del discurso lascasiano en el discurso independentista de Francisco de Miranda . .	20
2.2- Los viajes por Italia y Rusia en el discurso independentista de Francisco de Miranda . .	26
2.3- El concepto de hombre en el discurso independentista de Francisco de Miranda . .	32
Conclusiones . .	37
Bibliografía . .	41
Fuentes primarias . .	41
Fuentes secundarias . .	41
Bibliografía crítica sobre Miranda . .	41
Bibliografía crítica sobre Bartolomé de las Casas . .	41
Bibliografía crítica sobre Ilustración . .	42
Bibliografía crítica sobre la imagen de América y el buen salvaje . .	42
Bibliografía crítica sobre la leyenda negra . .	42
Bibliografía crítica sobre teoría de la recepción . .	43
Bibliografía crítica sobre teoría de la literatura de viajes . .	43

Introducción

Sebastián Francisco de Miranda Rodríguez (Caracas, 28 de marzo de 1750 — San Fernando, Cadiz, 14 de julio de 1816) fue un general, político e intelectual venezolano, considerado como el precursor de la emancipación americana. Con el nombre abreviado de Francisco de Miranda, fue combatiente destacado en tres continentes: África, Europa y América. Viajó durante gran parte de su vida participando en conflictos armados al servicio de diversos países, entre los que destacan tres Guerras a favor de la democracia: la independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa, acontecimiento del que fue protagonista destacado, por lo que le fue otorgado el título de “Héroe de la Revolución”, y las guerras de la independencia hispanoamericana. Aunque fracasó a la hora de poner en práctica sus proyectos, su ideal político, en cierta medida, perduró en el tiempo y sirvió de base para la fundación de la Gran Colombia¹ y sus ideas independentistas influyeron en destacados líderes de la emancipación como Simón Bolívar y Bernardo O'Higgins. Su nombre está grabado en el Arco del Triunfo en París. Su retrato forma parte de la Galería de los Personajes en el Palacio de Versalles y su estatua se encuentra en el Campo de Valmy, en Francia.

El *Diario de Viajes*, de Francisco de Miranda, donde destacan principalmente los diarios de viajes por Estados Unidos, por Italia y por Rusia, fue escrito principalmente entre 1783 y 1788. Ciertamente, podemos encontrar más referencias a sus viajes, pequeñas anotaciones publicadas o contenidas en su monumental *Archivo Miranda*. Allí es posible hallar anotaciones discontinuadas en forma de diario, por ejemplo, de su estancia anterior a su viaje por Estados Unidos, en España o en Pensacola, luchando por la independencia norteamericana, incluso más tarde en Francia, luego de la revolución francesa y también en Inglaterra realizando gestiones con el gobierno inglés para alcanzar la independencia de las colonias hispanoamericanas. Sin embargo, para nuestro estudio nos centraremos fundamentalmente en éstos tres núcleos de sus *Diarios de Viajes*, pues en ellos se encuentra el mayor fresco de la sociedad ilustrada europea y norteamericana de la época, y por tanto podemos advertir al Miranda más curioso, más ávido de nuevas experiencias, de conocer otras materias y trabar relación con personas y gobiernos antes desconocidos para él. En tal sentido, lo que nos interesa de sus *Diarios de Viajes* es el desarrollo de la educación autodidacta que Miranda pretende proporcionarse a través de los viajes y su vínculo con las ideas presentes en el libro V del *Emilio*, de Rousseau.

No obstante, también trabajaremos con cartas enviadas por Miranda a sus cercanos en las cuáles advertiremos intenciones en sus viajes que no aparecen explicitadas en los *Diarios*, y podremos contextualizar el momento histórico y la importancia que tienen los viajes en la conformación del ideario ilustrado de Francisco de Miranda. Además, resultará fundamental para nuestro análisis, la utilización de ciertos escritos políticos, realizados por

¹ La Gran Colombia es el nombre dado a una nación suramericana que fue creada en el Congreso de Cúcuta, en 1821. Esta República existió entre 1821 y 1831, y ostentó los actuales territorios de Colombia, Venezuela, Ecuador y Panamá y pequeños territorios de lo que hoy pertenece a Costa Rica, Brasil y Guyana. Ésta nación comprendía los antiguos territorios de las entidades coloniales denominadas hasta 1819 como el Virreinato de la Nueva Granada y la Capitanía General de Venezuela. En 1822 la Audiencia de Quito al igual que la Provincia Libre de Guayaquil también se integraron a esta república. Para obtener mayor detalle consúltese: Vásquez Vol. VI.

Miranda a comienzos del siglo XIX, pues en ellos podremos advertir el resultado de la reflexión mirandina una vez completados sus viajes.

Consideramos que Francisco de Miranda se ubica en una posición muy interesante, pues su *Diario de viajes* nos permitirá evaluar la visión de un criollo sudamericano ilustrado en la incipiente república norteamericana y en el contexto de la ilustración europea de fines del siglo XVIII, en los años previos a la revolución francesa. La figura de Miranda se conforma así en todo un complejo de ideas sobre el estado y la república, el hombre y sus derechos, la libertad y lo americano, que, en el trayecto de sus viajes y en el desarrollo de sus ideas hasta la irrupción de su discurso independentista a comienzos del siglo XIX, entra en tensión con las formas tradicionales europeo-ilustradas de representar a América. Pensamos, además, que el caso de Miranda no es el único en el marco de la ilustración criolla. Por esto es que la problematización en torno a la naturaleza del discurso independentista- ilustrado y sus posibles influencias de ciertas posturas provenientes del discurso jurídico escolástico resultan importantes para acercarnos a la comprensión de cómo los americanos, desde la independencia, hemos pensado nuestro continente.

De tal manera, el problema fundamental de nuestra investigación dice relación con la configuración del discurso independentista mirandino. Para esto veremos si a caso una específica recepción ilustrada sobre el discurso de leyenda negra y de defensa de los derechos del hombre de Fray Bartolomé de las Casas, articularía, en el pensamiento independentista mirandino, una idea particular sobre el indio, pero a la vez una redefinición de las relaciones entre criollos e indígenas y del destino que, podría pensar Miranda, les incumbiría en la construcción de un continente independiente.

Nuestra hipótesis ahonda en la naturaleza de la recepción ilustrada del discurso lascasiano, su relación con las ideas antropológicas de Rousseau y su influencia en el pensamiento político- independentista de Francisco de Miranda. Pero, además, buscaremos determinar el papel que cumplen los viajes descritos por Miranda en la conformación de este discurso y la influencia de éstos en la elaboración de su propia utopía americana: Colombeia.

Así verificaremos si Francisco de Miranda tomó las ideas en torno al indio y las “Indias” de Fray Bartolomé de las Casas a través del prisma roussoniano, en *El discurso sobre la desigualdad de los hombres* (1754), como una manera de abogar por la libertad, igualdad y reconocimiento de los indios en su estatuto de hombres. De ser así, a través del influjo ilustrado- roussoniano, Miranda habría recepcionado el discurso lascasiano en dirección a la configuración de un discurso ilustrado- independentista en el cual adoptaría la posición, en tanto criollo, que Las Casas le atribuye al indio con el fin de actualizar la injusticia de la conquista y, por lo mismo, buscaría exigir algo más que lo exigido por Las Casas: la independencia de los naturales de las tierras americanas.

Para abordar éstas problemáticas hemos diseñado una exposición ordenada en dos capítulos. En el primero de ellos buscaremos profundizar en cuanto a los principios que rigen la percepción mirandina en sus viajes por Estados Unidos y Europa. ¿Mira al mundo desde la Hispanoamérica en que creció o desde la Europa que ha primado en su educación? ¿Cuál es su perspectiva? Para esto identificaremos el contexto social y político en que se desarrolla su obra, pero también el debate intelectual sobre la “inferioridad de América” en que se inscribe su discurso político independentista. Buscaremos analizar el recorrido intelectual que realiza Miranda a lo largo de sus viajes y su recepción de las ideas roussonianas sobre el viaje. Además evaluaremos en qué medida ésta le acerca a las concepciones antropológicas roussonianas que le permitirán luego recepcionar el discurso lascasiano.

En el segundo capítulo, buscaremos determinar los aspectos que relacionan al pensamiento independentista de Miranda con las ideas antropológicas de Rousseau y las ideas de las Casas. Cómo se imbrican dichas concepciones en el pensamiento mirandino y confluyen, a su vez, con la actualización, realizada por Miranda, del discurso de leyenda negra lascasiano. Con el fin de ahondar en torno a la recepción mirandina de estas ideas, analizaremos los *Diarios de Viaje* de Miranda, por Rusia e Italia, para comprender el ideario ilustrado que éste va configurando a través de los viajes y su relación con el nuevo orden utópico que concebirá para América. Así podremos trazar la relación entre la recepción roussoniana-dieciochesca del discurso político-antropológico lascasiano y comprender su grado de influencia en las ideas utópico-independentistas de Miranda.

En nuestra investigación buscaremos también conocer las variaciones de los argumentos y discursos que, desde el texto de Las Casas², se esgrimen contra la conquista española e intentan justificar la igualdad del estatuto de los indios como dueños de sus propias tierras por ser los hombres naturales de éstas. Trataremos de conocer algunos elementos que permitieron a Francisco de Miranda justificar los procesos de emancipación americana y establecer el marco del debate intelectual en que las ideas mirandinas se inscriben. En este sentido, nos introduciremos en las formas de representación de los indígenas por parte de los europeos en el siglo XVIII y cómo dichas representaciones vuelven a América y construyen una imagen de sí misma desde la mirada de los otros.

² Nos referimos a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

I.- Miranda: ¿viajero europeo o viajero americano?

1.1- El viaje como educación

Al leer los *Diarios de Viajes*, de Francisco de Miranda, uno de los principales aspectos que llama la atención es la posición que acoge el sujeto, a saber Miranda, frente a la novedad norteamericana³. En la primera parte de su *Diario por Estados Unidos* (1783), Miranda tiende a adoptar la “actitud cultural” de un europeo que visita Estados Unidos. Sus comparaciones respecto a las embarcaciones, en cuanto a la forma de vestir de hombres y mujeres, las referencias artísticas, las costumbres militares, líderes políticos, la comida y el precio de los alojamientos, en el discurso del Miranda viajero, se describen en contraste con la cultura europea.⁴

Sin embargo, para esa fecha, en que Miranda contaba con 33 años, no se podría decir que el político venezolano había vivido toda su vida en Europa. Es sabido que recién a los 18 años deja la Capitanía de Venezuela para embarcarse rumbo a España con el objetivo de enrolarse en el ejército español. No obstante, las referencias a su Venezuela natal o a otras partes del continente sudamericano, principalmente en su *Diario por Estados Unidos*, son inexistentes. Por otra parte, abundan las observaciones en torno a las costumbres inglesas y francesas adoptadas por los norteamericanos y a las diferencias en el orden socio-económico de la incipiente república estadounidense respecto de los países europeos por él conocidos. Podemos apreciar un sinnúmero de observaciones entusiastas respecto a las costumbres “democráticas” y también otras mucho menos emocionadas sobre poblaciones “poco avanzadas” en las distintas regiones visitadas por los Estados Unidos. En cuanto a lo primero tenemos, por ejemplo:

...á eso de la una del día hubo un Barbecue, (esto es un cochino asado), y un tonel de rom, que promiscuamente comieron, y vevieron los primeros magistrados, y gentes del Pais, con la más soez baxa suerte del Pueblo; dandose las manos, y viendo en un mismo vaso. Es imposible concebir sin la vista, una asamblea mas puramente Democrática; y que abone quanto los Poetas, Historiadores Griegos nos cuentan de otras semejantes entre aquellos Pueblos Libres de la Grecia. Al remate hubo algunos embriagados, se trompearon de buena gana, hubo un herido, y al anochecer cada uno se retiró a dormir, con lo

³ Miranda da inicio a sus viajes por Estados Unidos luego de haber combatido a favor de la independencia de norteamericana en las “Jornadas de Pensacola” en 1783.

⁴ Al referirnos a la cultura europea aludimos exclusivamente a las manifestaciones culturales presentes en Europa, principalmente España, Francia e Inglaterra que hasta el momento son de conocimiento inmediato para Miranda, y no al influjo de esta cultura en América. Si uno tomase el *Diario de Viajes por Estados Unidos* sin tener la más absoluta noción de quién fue Miranda o el contexto en que dicho viaje se realiza, no sería difícil pensar que se trata de un español que, hastiado de la administración peninsular, viaja por Norteamérica sin otro objetivo más que el de conocer una realidad nueva.

qual, y quemar algunos barriles vacios por modo de feu-de-joy concluíó la fiesta (48)

Otro ejemplo, ahora respecto al supuesto “retraso” económico y cultural de ciertas poblaciones estadounidenses, lo podemos advertir en la siguiente cita referente a la población y condiciones de vida de Beaufort y de Newberne en Carolina del Norte: “su población será como de 80 vecinos, y las casas bastante infelices; no hai comercio, y asi los vecinos son Pobres, sin embargo de que su situación es mucho mas ventajosa para tenerle que Newberne” (52). Ahora bien, dada la cercanía cronológica del viaje mirandino por los Estados Unidos con la independencia de dicho país, el *Diario de viajes* resulta un excelente fresco de la sociedad colonial anglosajona, el cual sirve de contraste con la sociedad colonial hispano venezolana. Dicho punto resulta fundamental en el análisis que, inicialmente, realizará Miranda con el fin de concebir un nuevo orden para Hispanoamérica una vez conseguida la independencia, pero para eso es necesario comprender las coordenadas intelectuales en la cuales se inscribe el ideario mirandino al momento de dar inicio a sus viajes.

Lautico García, en su estudio *Francisco de Miranda y el Antiguo Régimen Español*, sostiene que hacia 1780 Miranda se había comprado todo lo más representativo de la literatura enciclopedista francesa y hace hincapié en su desconocimiento de la literatura inglesa⁵. Sin embargo, a lo largo de sus *Diarios de Viajes*, Miranda va dejando registro de las bibliotecas visitadas por Norteamérica y Europa, y del interés creciente que la literatura inglesa ha comenzado a provocar en él, sobre todo a partir de su viaje por Estados Unidos. Entre 1783 y 1789 irá enriqueciendo su biblioteca con obras relativas a la historia, costumbres, cultura y gobierno de los diversos países que va atravesando. Lautico García sostiene que hacia 1789 ya había leído a los más importantes “pre y post- revolucionarios ingleses y también la principal literatura pre- revolucionaria francesa” (García 320). Respecto a la literatura española, sus referencias son mínimas. Si bien el *Quijote* es un elemento de referencia constante en sus alusiones culturales y descripciones psicológicas de ciertas personas con las que interactúa en sus viajes, no podemos encontrar mucho más. Aparte de la obra de Cervantes, hace una que otra referencia al *Diablo Cojuelo*, de Guevara, el *Gil Blas*, de Santillana, y también a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, de Fray Bartolomé de las Casas. Respecto a este último, extrañamente sólo hace mención a la adquisición del libro, pues no se refiere a su contenido ni hace el más mínimo comentario en viajes posteriores; muy distinto a la serie de referencias que nuestro autor le dedica a esta obra y al propio fraile dominico en sus escritos políticos luego de 1800, año en que es expulsado de Francia por Fouché. Del mismo modo, para esa época, las alusiones a obras escritas en Hispanoamérica o por hispanoamericanos, o a obras referentes a la América Española escritas por europeos, son prácticamente nulas.

De tal manera, podríamos sostener que, hacia 1783, los ojos de Miranda, aquellos a través de los que, intelectualmente, ordena el mundo, son principalmente europeos. Sin embargo, existen sobradas referencias – fundamentalmente las cartas enviadas por Miranda, precisamente en esa fecha, a su amigo y general del ejército español Juan Manuel Cagigal – que expresan las ideas, movimientos diplomáticos y objetivos que Miranda traza para lograr la independencia de la América Española. De esto, curiosamente, no suele

⁵ Este desconocimiento de los libros ingleses en la juventud de Miranda, nos lleva a contrastarle con el interés excesivo por autores asociados al empirismo inglés en su etapa de madurez. Se identifica en su etapa de madurez una gran influencia de ciertos pensadores ingleses, sobre todo John Locke, cuya obra incidirá en la reelaboración de sus ideas en torno a la libertad política. Resulta interesantísima la relación que Miranda establece entre las ideas políticas de Locke y las de Montesquieu, problemática que requeriría otro estudio mucho más focalizado sobre los puntos de contacto entre empirismo e ilustración.

hablar en sus *Diarios*. A partir de esta aparente contradicción, la pregunta que surge es: ¿Si Miranda se mostraba, abiertamente, tan interesado en el devenir hispanoamericano, entonces cómo es que en sus *Diarios* pareciera que la experiencia en la América Española no tuviese ninguna importancia en su manera de mirar y contrastar las nuevas realidades advertidas en sus viajes?

Para esto, podemos inferir dos cosas. En primer lugar, dado que Miranda publicó estos *Diarios* en Europa, es posible que nuestro autor haya adoptado el prisma exclusivamente europeo con el fin de legitimarse ante los lectores de ese continente. Por ende, tendríamos que pensar que los *Diarios* fueron escritos por un Miranda “intencionalmente europeo” para los europeos. Si así fuera: ¿Por qué un diario de viajes por Italia? ¿Por qué uno por Rusia? ¿En qué consistiría el interés de Miranda – si es que fuera estrictamente europeo- por dar a conocer experiencias y describir con excesivo detalle los modos de vida de sociedades mucho más conocidas en Europa hasta ese momento?

En segundo lugar, tenemos que Miranda, para esa fecha, 1783, se encontraba en la plenitud de sus convicciones ideológicas. Se encontraba sumamente entusiasmado con la independencia norteamericana y tenía mucha fe en la ayuda que el gobierno inglés le podía prestar para la independencia de Hispanoamérica. Además, aún no actuaba en la revolución francesa, ni integraba el ejército francés bajo las órdenes del general Dumoriez. Es más, todavía no era tomado preso en Francia, acusado de traidor y expulsado de ese país por orden de los jefes de la revolución por la que él había combatido. Igualmente, no conocía los resultados que tendrían las luchas por los ideales que hacia 1783 defendía. De tal manera, los ideales ilustrados que le alentaban por entonces, aún no los veía fracasar en Europa. En esta dirección, debemos comprender que la dimensión ilustrada del viaje mirandino se inscribe bajo esas coordenadas. Éstas se caracterizan por un excesivo entusiasmo en cuanto al proyecto iluminista burgués dieciochesco. El 16 de abril de 1783 – recién iniciado el viaje por Estados Unidos -, dice Miranda a Juan Manuel Cagigal:

...en dirigirme a los Estados Unidos de América, no sólo fue por sustraerme a la tropelía que conmigo se intentó, sino para dar al mismo tiempo principio a mis viajes en países extranjeros, que sabe V. fue siempre mi intención concluida la guerra; con este propio designio he cultivado de antemano con esmero los principales idiomas de Europa que fueron la profesión en que desde mis tiernos años, me colocó la suerte y mi nacimiento. Todos estos principios (que aún no son otra cosa), toda esta simiente que con no pequeño afán y gastos se ha estado sembrando en mi entendimiento por espacio de treinta años de edad, quedaría desde luego sin fruto ni provecho, por falta de cultura a tiempo. ¡La experiencia y conocimiento que el hombre adquiere, visitando y examinando personalmente con inteligencia prolija en el gran libro del universo; las sociedades más sabias y virtuosas que lo componen; sus leyes, su gobierno, agricultura, policía, comercio, arte militar, navegación, ciencias, artes, etc. es lo que únicamente puede sazonar el fruto y completar en algún modo la obra magna de formar un hombre sólido y de provecho! (América 61. Lo destacado es nuestro)

Cuando Miranda habla de “toda esta simiente que con no pequeño afán y gastos se ha estado sembrando en mi entendimiento por espacio de treinta años de edad, quedaría desde luego sin fruto ni provecho, por falta de cultura a tiempo” (*América 61*), nos sugiere la problemática personal en cuya ambición se anida el propósito ulterior de sus viajes. ¿A qué se refiere con “toda esa simiente”? ¿Cuál es el “fruto” o “provecho” que persigue y cree

poder alcanzar viajando? Miranda era un hombre práctico y, evidentemente, buscaba poner sus conocimientos al servicio de “algo”. Aquello para lo que pretendía formarse, a juzgar por sus cartas y otros documentos de la época, implicaba no sólo realizar una revolución en la América Española, sino también alcanzar el espectro más profundo y amplio de conocimientos con el fin de dar además un buen gobierno al continente. Pero para eso necesita hacerse a sí mismo primero, necesita reeducarse o, mejor dicho, completar su educación, lo que concibe como realizar “la obra magna” de llegar a ser sí mismo. Para conocerse más necesitaba conocer más a todo el mundo.

Ahora bien, toda su concepción de los viajes rezuma mucho a Rousseau. No es difícil establecer la relación entre la concepción del viaje Mirandino y la estructura del viaje ilustrado desarrollada por Rousseau en el *Emilio o De la Educación* (1762). Emilio debe viajar para conocer al hombre, para estudiar y observar las relaciones físicas, morales y civiles del hombre con sus conciudadanos. Y Miranda se aplica fielmente a esas fórmulas del viaje ilustrado. Si pensamos directamente en el *Emilio* de Rousseau, en el “libro V” y final de dicho texto, cuando Emilio ya en la edad adulta, tras conocer el amor con Sofía, es introducido por su maestro, Jean- Jacques, en el aprendizaje a través de los viajes, podemos advertir enormes similitudes entre los intereses y objetivos del viaje mirandino y la teorización del viaje como educación en el *Emilio*. Dice Rousseau:

No basta para instruirse con recorrer los países. Hay que saber viajar. Para observar hay que tener ojos, y volverlos hacia el objeto que se quiere conocer. Hay muchas personas a quienes los viajes los instruyen menos aún que los libros; como ignoran el arte de pensar, en la lectura su espíritu lo guía al menos el autor, mientras que en sus viajes no saben ver nada por sí mismos. Otros no se instruyen porque no quieren instruirse. Su objetivo es tan diferente que éste apenas les sorprende; es mucha casualidad si se ve con exactitud lo que no se preocupa de mirar. De todos los pueblos del mundo, el francés es el que más viaja, pero, imbuido de sus propias costumbres, confunde todo lo que se le parece. (614- 615)

El preceptor de Emilio, sabiendo que ya está muy cerca el tiempo de dejar a Emilio el gobierno de sí mismo, decide dar sus últimas lecciones. Para ello, tiene que separar a los novios, para gran pesar de éstos, por dos años, durante los cuales Jean-Jacques y Emilio se dedicarán a viajar por Europa a fin de conocer otros hombres, otras costumbres y otras formas de organización social. Aquí Rousseau aprovecha la ocasión para exponer sus ideas sobre política, que en este libro forman un resumen apretado de *El contrato social* (1762), que escribió casi al mismo tiempo que el *Emilio*. Con el propósito de ser capaz de elegir el país en que desea vivir y el de convertirse en un buen ciudadano, viajando, Emilio se hace de una educación política. Hacia el final de sus viajes, la relación que se establece entre el desarrollo de los viajes mirandinos y los de Emilio son singulares:

Después de haber empleado casi dos años en recorrer algunos de los grandes estados de Europa y muchos más de los pequeños; después de haber aprendido las dos o tres lenguas principales, después de haber visto lo que hay de realmente curioso bien en la historia natural, bien en gobierno, bien en artes, bien en nombres (...) Cuanto más examino la obra de los hombres en sus instituciones, más veo que a fuerza de querer ser independientes se hacen esclavos, y que gastan su libertad en vanos esfuerzos por asegurarla. Para no ceder al torrente de las cosas se forjan mil ataduras (...) En nuestros viajes he procurado ver si encontraría algún rincón de la tierra donde yo pudiera ser

absolutamente mío; pero entre los hombres, ¿en qué lugar no se depende de sus pasiones? Bien examinado todo, he llegado a la conclusión de que mi mismo deseo era contradictorio; porque, aunque no hubiera de depender de otra cosa, dependería al menos de la tierra en que me habría asentado; mi vida estaría unida a esa tierra como la de los Dríades lo estaba a sus árboles; he comprendido que siendo dominio y libertad dos palabras incompatibles, sólo podía ser dueño de una choza dejando de serlo de mí (644- 645).

Funciona así, tanto en la teorización expuesta en esta cita de Rousseau como en la práctica con Miranda, una concepción de la educación a través de los viajes que se mantiene al margen de la institucionalidad. Involucra percepciones personales y juicios que implican una preparación previa a la etapa educativa de los viajes. Se aprende de las experiencias, pero éstas son recepcionadas a partir de una base conceptual ilustrada, en que la libertad resulta ser el valor principal en la búsqueda del viajero por los distintos países. Educar para ser libre. Para ser libre conocer a los hombres. Y para conocer a los hombres es preciso viajar. Esas parecen ser las directrices que orientan la dimensión ilustrada del viaje mirandino, pero también los marcos conceptuales que dominan la recepción, por parte de Miranda, del pensamiento político y pedagógico de Rousseau. A su vez, esta necesidad de viajar para conocer a los hombres supone, en Miranda, un acercamiento, que luego desarrollaremos mucho más en detalle, a las ideas antropológicas de Rousseau.

Gerhard Gerhardi sostiene que será Rousseau quien “asumirá antes que nadie el lema de Kant que dice *sapere aude*, para cumplir de este modo la función, esencial según Kant, del pensamiento ilustrado: la Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad” (159). Pero también será Rousseau el filósofo que se ocupará de la oposición entre el así llamado “hombre natural” y el hombre civilizado de la historia de la cultura. Es él quien sostuvo importantes críticas a las contradicciones del sistema social de su época, quien expuso que el hombre era bueno por naturaleza y que el mal en él sólo podía ser por el influjo que las instituciones sociales ejercían sobre su personalidad. De esta manera, una lectura ingenua haría ver como contradictorio a Rousseau por su idea de sacar al hombre de su “culpable minoría de edad” a través de la Ilustración, frente a la tesis de que el hombre está más corrompido que ennoblecido por las conquistas de la civilización. Sin embargo, en Rousseau, y principalmente en el Miranda posterior a la revolución francesa, dichas posturas resultan conciliables. No significa que por considerar al hombre como un producto decadente de los vicios de la sociedad europea sea necesario una así llamada “vuelta a la naturaleza”. Nada más alejado de eso. La consideración del mal en el hombre por influencia social destaca aún más la fe en el pensamiento ilustrado. No es que haya que destruir las instituciones para retornar a un estado primitivo y así alcanzar el bien o, mejor dicho, recuperar al “hombre bueno”. Lo necesario es cambiar las instituciones, crear unas nuevas, unas que vayan de la mano con la naturaleza humana – buena, por cierto -, y por tanto una teoría y una práctica de la sociedad y la política que permita al hombre superarse a sí mismo.

En tal sentido es que Rousseau toma al “salvaje”. No como un otro absolutamente alejado de la civilización, sino como un hombre igual a él, pero con un tipo de civilización distinta. A la luz de estas ideas, la problemática en torno al buen salvaje toma un cariz diferente y es en esa diferencia donde pareciera inscribirse la posición de Miranda frente al indio. Si bien aquí no agotamos este tema, en el segundo capítulo de nuestro estudio avanzaremos más sobre esta problemática de la integración del indio a la nueva sociedad hispanoamericana soñada por Miranda y la importancia del viaje en la concepción de ésta y en la gestación de su discurso independentista criollo.

1.2- Francisco de Miranda como criollo

A pesar de lo anterior, difícilmente podríamos llegar a profundizar en cuanto a la conformación del discurso independentista del intelectual venezolano si no abordáramos el tema de Miranda como criollo, la situación colonial en su época y el desarrollo de la polémica intelectual en torno a América y los americanos que afecta directamente al objeto de nuestro estudio y al tránsito de las ideas de Miranda a lo largo de sus viajes y acciones para la independencia del continente.

Para el año 1750, año de nacimiento de Francisco de Miranda, debemos ubicarnos en el contexto colonial dieciochesco, específicamente en Venezuela, y más específicamente el de la sociedad criolla venezolana. En dicho año Venezuela, principalmente Caracas, fue el epicentro de un gran movimiento que en buena medida removi6 las mentalidades de la época con respecto a la manera de relacionarse la Corona española y sus representantes con los habitantes de América. Se trata de la rebelión de Juan Francisco de León o de Panaquire, entre 1749 y 1751. De acuerdo a Mario Sánchez- Barba, en su prólogo al *Diario de viajes y escritos políticos* (9- 39), de Francisco de Miranda, la amplitud de este movimiento habría devenido en la formación y ejercicio de una conciencia nacional venezolana. Es difícil probar esta tesis, aún en Miranda, sin embargo la rebelión a que hacemos referencia resulta fundamental para comprender la situación en que se hallaban los criollos bajo el sistema colonial en que se produce la formación intelectual del "Precursor".

El eje de esta rebelión fue la oposición a la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas, fundada en 1728 por Felipe V. Dicho movimiento se dio en el marco de las reformas borbónicas, en su intento por extender los alcances del Estado, con el fin de afianzar el poder imperial en las colonias y la fijación de nuevos estatutos económicos para éstas. Aumentando la integración con la metrópolis, pretendiendo obtener mayores réditos económicos, fueron alterados los tradicionales equilibrios de poder y modificados los tradicionales sistemas agrícolas y mineros, es decir, se produjo la inclusión de las ciencias y el estudio de la naturaleza a las tareas productivas, lo cual implicó que intervinieran, en este movimiento reformista, tanto los ilustrados españoles como los criollos, pretendiendo así realizar el inventario de la situación socio-económica del continente. Este hecho, la rebelión de De León, marcó una profunda polarización en la sociedad caraqueña en torno al tema de la libertad de comercio. La Real Compañía Guipuzcoana de Caracas⁶ monopolizaba las importaciones y exportaciones venezolanas, a cambio de la persecución del contrabando.

A diferencia del marco conceptual en que se desenvuelve la discusión y la problemática política en torno al Nuevo Mundo en los primeros siglos del orden colonial, para el siglo dieciocho debemos constatar la presencia de un primer proceso de secularización de la sociedad criolla. Este proceso fue determinante en muchos aspectos de la vida en las colonias, pero además influyó enormemente en el debate intelectual hispanoamericano en torno a la legitimidad colonial y sus "habitantes naturales".

A partir del primer proceso de secularización asentado hacia el siglo XVIII en el debate político de la época, debemos sostener que el tipo de "saber" ha cambiado, o,

⁶ Ésta embarcaba mercancías en los puertos vascos y las desembarcaba a su regreso en Cádiz. Hacia 1750 era la fuerza comercial neta en Caracas, había promocionado extensas plantaciones en los valles interiores próximos a las costas y la fundación de nuevas poblaciones de carácter militar- defensivo, como Puerto Cabello. Sin embargo, dicha compañía había fracasado en la vigilancia del tráfico de contrabando, puesto que la costa venezolana era una prolongación del mar de las Antillas, donde ingleses, franceses, holandeses, daneses y suecos negociaban sus productos al margen de la ley impuesta por la corona.

mejor dicho, los saberes han adquirido importancias distintivas de acuerdo a su ámbito. El paradigma religioso entre lo sagrado y lo profano se ha desplazado, otorgando una mayor preeminencia a la ciencia en lo que respecta a las actividades productivas y a las directrices políticas que desde ellas son adoptadas. Esta nueva mentalidad implicará no sólo una nueva manera de concebir la ciencia y la actividad productiva, sino que también hará necesario un debido balance histórico, en el que luego Miranda jugará un papel importantísimo, y fundamentalmente una comprensión de nuevos valores y aspiraciones para la vida social y colectiva. El nuevo horizonte implicará la ampliación de las metas materiales, muchas veces por sobre las espirituales, y en esa búsqueda, la ilustración hispanoamericana creará necesaria una reforma de la sociedad vigente⁷.

La estructura social- comercial del orden colonial venezolano concordaba plenamente con el siguiente dominio absoluto: en la cima, los mayoristas guipuzcoanos eran importadores de mercancías de alta demanda en el mercado regional, eran propietarios de establecimientos donde se podía encontrar cuanto se desease; eran propietarios, exportadores y, con frecuencia, prestamistas que, con altos intereses, hacían pasar atrapados a los minoristas largo tiempo en los círculos financieros mayoristas. En el nivel más bajo, los tenderos o pulperos, agregaban al comercio de los productos manufacturados el de los víveres y productos básicos de primera o inmediata necesidad. La notoria diferencia entre los “mantuanos”, cuya base fue el negocio marítimo y las plantaciones en plena producción, y los “canarios” – a estos últimos pertenecía el padre de Miranda-, pequeños comerciantes al por menor y distribuidores de productos de primera necesidad en la capital y las provincias, era el origen de una serie de conflictos que llevó a la rebelión entre 1749 y 1751. Esta problemática resulta fundamental para nuestra exposición, puesto que es necesario establecer la relación entre las estructuras sociales de la época y el pensamiento ilustrado criollo del que necesariamente habría de nutrirse Miranda.

A partir de las posturas ilustradas con respecto a éste y otros problemas que aquejaron a las colonias americanas, fundamentalmente las sociedades andinas, se produjo lo que Renán Silva ha llamado la “crítica ilustrada de la realidad” (16). Como ha señalado el historiador colombiano: “La Ilustración, en general, y la crítica ilustrada de la realidad, en particular, resultan ser una de las vías esenciales a través de la cual, en el siglo XVIII, de manera tardía y parcial, Hispanoamérica intenta su acceso a la modernidad” (17).

La rebelión de De León no terminó con la Real Compañía, pero dejó a Caracas toda alborotada y con un nuevo pie dentro de las controversias que seguían surgiendo entre la burguesía real y la criolla. Se había instalado la idea de criticar el orden imperante, la necesidad de iluminar los entendimientos y la de derrotar los prejuicios y las creencias vulgares. En definitiva, se avizoraba, hacia la mitad del siglo XVIII, en la mentalidad ilustrada criolla, la urgencia de hallar un camino que transportara al continente hacia otra sociedad posible. Sin embargo, a través de la Real Compañía, los mantuanos se mantenían instalados en los principales cargos públicos, de modo que eran éstos prácticamente los

⁷ Respecto a esta nueva mentalidad que implicó una importante reforma a la sociedad hispanoamericana, debemos comprender que los ilustrados españoles tenían un concepto singular de la Iglesia Católica. Por una parte la hacían responsable del fracaso del “desarrollo racional” y el “atraso” en que España se encontraba, pero por otra no terminaban de romper con la misma, manteniendo una relación que cuestionaba fundamentalmente la teología tradicional. Frente a la autoridad eclesiástica contrapusieron la razón y el deseo de obtener la felicidad de los hombres. Así se dio una importancia inaudita a la extensión de los conocimientos tecnológicos y su aplicación práctica, la que corrió de la mano de la educación, a través de las universidades y sus primeras reformas, pero también a partir del modelo de encuentro entre pensadores, intelectuales, religiosos y científicos que fueron las Sociedades Económicas de Amigos del País. Para mayor información sobre este punto consúltese el capítulo *Hacia un nuevo espíritu científico* (Sarrahil 413- 442).

dueños de la ciudad y de su devenir social, económico y político, lo cual molestaba de sobremanera a los medianos y pequeños comerciantes. Hacia fines del siglo XVIII el conflicto de parte de sectores ilustrados y comerciantes criollos hacia los representantes de la Corona en Hispanoamérica había aumentado con creces, fundamentalmente, por las limitaciones que representaba para ellos la aplicación del “Reglamento de Libre Comercio” impuesto por España, dado que les dificultaba o impedía las exportaciones, tanto por el régimen de monopolio comercial que obligaba a las colonias a comerciar sólo con España o sus aliados, como por las trabas impuestas a la expansión productiva interna, por medio de los “estancos” o la simple prohibición de ciertas actividades comerciales que podían perjudicar el desarrollo comercial de la metrópoli⁸. Estos conflictos se mantuvieron por décadas hasta que entre 1783 y 1785 – fecha en que Miranda da inicio a su viaje por Estados Unidos y que por consiguiente da inicio a la escritura de sus *Diarios de Viajes* más conocidos - la Real Compañía desapareció definitivamente.

Esta fue la tensión social que más directamente afectó a Miranda a lo largo de toda su formación como estudiante en Caracas y que en buena medida en que partiera de su ciudad natal rumbo a España. La nueva orientación del pensamiento económico hacia el siglo XVIII sugería el lucro, el interés y la ganancia como motivaciones básicas o naturales en las acciones humanas, por lo tanto, la plenitud colectiva e individual sólo podía alcanzarse a través de la prosperidad material. Si bien, como señala Renán Silva, “al nuevo ideal del *homo oeconomicus* no se sumará sino un grupo minoritario de las elites, quedando la mayoría de la sociedad al margen de éste” (27), podemos decir sin mayores vacilaciones que Miranda sí pertenecía a esa elite y que, a pesar de provenir de una familia “canaria”, tuvo acceso a la mejor educación a la que un criollo podía acceder en Venezuela, lo cual sí le ubicaba, al menos, dentro de la elite intelectual de la época. Por tanto, la única opción de ascenso social que tenía, dado que su padre fue un comerciante de telas perseguido por el sector social más elevado, era la de convertirse en militar, pues en el mundo colonial una de las formas tradicionales de acceder a la máxima calificación social era el servicio de las armas, la integración en la oficialidad del ejército o las milicias. Así, Miranda parte rumbo a España en busca de reconocimiento social, pero también como una primera búsqueda por ampliar sus horizontes intelectuales más allá de los que la burguesía y la intelectualidad criolla le ofrecían⁹.

⁸ Muchas de las críticas de parte de los criollos hacia la aplicación del “Reglamento de Libre Comercio” fueron influenciadas por la lectura de la obra de Adam Smith, *Riqueza de las Naciones*. Sin embargo, es de suponer que dichas ideas circularon sólo parcialmente o en círculos bastante reducidos que posiblemente difundieron dichas ideas, puesto que hasta 1794 no existía una traducción al castellano de la obra del economista y filósofo inglés.

⁹ Para entender esta, diríamos, “pertenencia incómoda” a la elite colonial caraqueña, por parte de Miranda, debemos pensar como Lautico García sostiene en su *Francisco de Miranda y el antiguo régimen español*, que, pese al rechazo de los Mantuanos, su padre, Sebastián, siempre perseveró en su empeño de mejorar la situación de la familia, de modo que además de acumular riquezas y cargos importantes, sus hijos recibieran educación universitaria. Así, el 10 de enero de 1762, Miranda comenzó sus estudios en la Universidad de Caracas bajo la regencia del Dr. Antonio Monserrate, y durante 2 años estudió Latín, los inicios de la Gramática de Nebrija y el Catecismo de Ripalda. Hasta 1766, Miranda cursó estudios en la “Clase de Mayores” de la misma Universidad, donde profundiza sus conocimientos de Latín y completa sus estudios de la Gramática de Nebrija, nociones de Historia sagrada y profana, Religión, Aritmética y Geografía. Finalmente, realizó el curso de Artes en la Universidad de Caracas estudiando las materias de Lógica, Física y Metafísica para obtener el título de Bachiller con el que se iniciaba estudios en Teología, Jurisprudencia o Medicina. Por propia confesión de Miranda se sabe que algunos de sus maestros fueron los Doctores Domingo Velásquez, [Francisco José de Urbina](#) y [Gabriel Lindo](#). Todos ellos notables expertos en sus especialidades y a partir de los cuáles Miranda se jactaba de haber recibido una educación de alto nivel. Para conocer más sobre la educación recibida por Miranda en Caracas, consúltese: García 35- 128.

Sin embargo, rápidamente se desencantará en España, mientras que su formación ilustrada derivará, cada vez con más vehemencia, en posturas republicanas opositoras a la monarquía española y, por ende, a concepciones independentistas. Pero más allá del fracaso por no obtener su ascenso social a través del ejercicio de las armas en nombre de España, y de su participación en la emancipación estadounidense en Pensacola en 1781¹⁰, abandonando al ejército español, donde su ascenso militar era obstruido; podemos sostener que, tras su ruptura con España, aparecerán en él dos nuevos discursos¹¹: el independentista, y también el de América como un continente rico.

1.3- La inferioridad americana y el viaje intelectual hacia América

Miranda sintetizó muy bien la doble variante en su pensamiento e intenciones, independencia y riqueza de América, para con su continente natal, expresándole al joven general estadounidense Henry Knox que “ya avanza el momento en que nuestro querido país de América se va a convertir en esa gloriosa parte del globo para la que fue destinada por la Naturaleza” (*América XIX*). Como se ve, por la manera de referirse a América y por el destinatario de la carta, podemos inferir que Miranda, en los albores de su afán independentista, consideraba como “su país” al continente completo, incluyendo Norteamérica. Tal era la extensión del país que, pensaba, era necesario guiar hacia el progreso como nación independiente; distinto de como habrá de ocurrir ya en los años más próximos al siglo XIX y a principios de este último siglo, cuando, mucho más desilusionado del gobierno norteamericano y con bastante más experiencia respecto a las intrigas políticas y personales en que se vieron envueltas sus gestiones por la emancipación del continente con Inglaterra, Estados Unidos y Francia, habrá de referirse a “su país” simplemente como el “Continente Colombiano” o, mucho más habitualmente, como “Hispanoamérica”. Pero además es destacable que, con esta pequeña frase, Miranda nos introduce en un tópico importantísimo de la llamada “disputa del Nuevo Mundo”. Miranda sitúa a América como un continente rico, potencialmente al menos, pero a la vez “destinado de forma natural” a ser puntal de progreso de la humanidad. En tal sentido, Miranda se inscribe en el ideario ilustrado criollo que piensa en el crecimiento ampliado a partir de los recursos naturales multiplicados, pues la idea predominante entre la ilustración criolla sugería que la naturaleza no sólo era pródiga en todas partes del mundo, sino particularmente en América, pues la Providencia así lo había dispuesto, pese a que para fines del siglo XVIII el provecho extraído no hubiese sido del todo satisfactorio, al menos para los habitantes de América.

¹⁰ En torno a las jornadas de Pensacola y, especialmente, a la figura de Francisco de Miranda en ellas, sostuvo Andrés Bello que “habiendo Miranda contribuido a la emancipación norteamericana, aspiró desde entonces a que las posesiones del monarca castellano en el Nuevo Mundo, imitando el ejemplo, llevaran a cabo igual empresa. Este fue su pensamiento fijo y dominante” (Citado en Miranda, *América XVIII*). En tal sentido, es importantísima la comprensión biográfica de Miranda, principalmente para conocer la motivación de sus viajes, pues cuando Francia y España resolvieron tomar parte en la guerra entre Gran Bretaña y sus colonias americanas, Miranda estuvo en el ejército español cooperando con el ejército francés. En ese escenario Miranda no sólo combatió y percibió por primera vez el entusiasmo generalizado y enardecido por alcanzar la libertad, sino también tomó contacto con franceses muy al tanto de la ideología de vanguardia: la Ilustración.

¹¹ Detectables sobre todo en las cartas que escribe a sus amigos y colaboradores desde 1781 en adelante.

No obstante, es sabido que desde el descubrimiento de América y la divulgación de la noticia de éste, y sus pormenores, por Europa, el continente americano fue objeto de juicios negativos por la mayor parte de los pensadores europeos. Dichos juicios atacaban dos aspectos centrales: por una parte su territorio, es decir, que la naturaleza Americana era considerada inferior respecto a la europea en cuanto a sus posibilidades para hacer riqueza; y, por otra parte, se atacaban las virtudes de sus habitantes naturales. Empero, a partir del siglo XVIII, dicha polémica cobró una fuerza inusitada. Comenzando en el ámbito del pensamiento científico naturalista, ésta llegó a alcanzar problematizaciones filosóficas y ribetes políticos. Nuevamente los que eran calificados negativamente eran los americanos y su naturaleza. La respuesta criolla es la que con más fuerza reaccionó contra dichas posturas.

Fueron las afirmaciones del naturalista francés Buffon, las que encendieron la polémica dieciochesca sobre la inferioridad del Nuevo Mundo. En el plano de la naturaleza, el Conde de Buffon consideraba que lo grande era “estable”, mientras que lo pequeño resultaba “variable”, por esto llegó a establecer una superioridad objetiva de lo grande sobre lo chico y, por ende, ordenaba a los seres vivos de acuerdo a su volumen¹². En este orden, los seres vivos europeos ocupaban posiciones de superioridad con respecto a los americanos. A pesar de que en este capítulo principalmente consignaremos la pertinencia de ésta polémica al debate intelectual en que está inserta la Ilustración criolla, en nuestro segundo capítulo analizaremos en qué sentido Miranda enfrenta esta polémica y, además, el papel que juega la actualización del discurso de leyenda negra y *El discurso sobre la desigualdad de los hombres* de Rousseau en la respuesta mirandina.

En seguida, para la radicalización de las tesis de Buffon, las aseveraciones del Abate Cornelius de Pauw, jugaron un papel fundamental. “El prusiano”, como se le ha denominado a este autor, extendió las tesis zoológicas y geológicas buffonianas a la antropología. De Pauw consideró a los indios prácticamente como bestias o poco más. Consideró simplemente que los indios aborrecían cualquier orden legislativo, carentes de educación, indolentes frente al otro, haraganes, etc.¹³ Frente a estos planteamientos, muchos de los intelectuales criollos reaccionaron más bien de forma airada, declarando a De Pauw un enemigo de América. Lejos de intervenir en alguna polémica científica u ordenar intelectualmente los planteamientos del “prusiano”, para luego demolerlos con argumentos propios, la reacción adoptada fue simplemente defensiva. Gerbi plantea que lo que pudo ser un amplio debate científico se diluyó en la creación de identidades locales en oposición a la hegemonía cultural europea. De hecho, según Gerbi (364- 409), la principal respuesta americana fue dada en Italia por los jesuitas exiliados como Juan Ignacio Molina o Juan

¹² Para Buffon, como ha señalado Antonello Gerbi, la naturaleza no está sujeta a la ley del progreso. Para él, lo mejor que se puede esperar de ella es inmovilidad, mientras que lo peor es su degeneración. Por tanto “las especies animales son más perfectas cuanto menos han variado, cuanto más semejantes se conservan a sus prototipos ideales. Al cambiar se debilitan. Y al debilitarse se exponen a otros cambios, pierden su estabilidad racial. Lo pequeño, lo mudable y lo degenerado son atributos alternativos y eslabones de una misma cadena maléfica” (Gerbi 37). Obviamente, el naturalista francés consideraba como especies inferiores, mutables y degradadas a las especies indianas. Y es que la necesidad del estudio y conclusión que para las especies del Nuevo Mundo se había impuesto Buffon, tenía que ver con la insatisfacción provocada por los antiguos tratados de zoología sobre América – Oviedo, por ejemplo, en *Sumario de la Natural Historia de las Indias* -, donde eran aplicados de manera imperfecta conceptos y tipos zoológicos del Viejo Mundo a la realidad zoológica del Nuevo. No estaba dispuesto a ubicar en la misma categoría a las especies de uno y otro continente, de lo cual se desprendió, de manera excesivamente mecánica, que, así como los animales americanos eran inferiores a los europeos, los habitantes de América también debían serlo.

¹³ De Pauw llegó a sostener que “el hombre americano no es ni un animal inmaduro ni un niño crecido: es un degenerado. La naturaleza del hemisferio occidental no es imperfecta: es una naturaleza decaída y decadente”. (Gerbi 67- 68.)

de Velasco, quienes intentaron enfrentar las posturas de De Pauw desde una perspectiva mucho más objetiva aludiendo a argumentos de índole históricos o arqueológicos. Pese a esto, la respuesta de la Ilustración criolla, detentada, entre otros, por Hipólito Unanue, Manuel de Salas y Francisco José de Caldas, todos ellos muy cercanos a Miranda, tuvo una gran importancia en el debate jurídico, filosófico y científico inmediatamente anterior a la independencia y, posteriormente, en la conformación de los nuevos estados independientes.

La polémica sobre la inferioridad de América respecto a Europa tardó algunos años – no tantos como podría pensarse - en generar una respuesta a la altura en el terreno científico, mas, la polémica exaltada por De Pauw, sí rindió frutos rápidamente a nivel ideológico en lo que el historiador Luis Carlos Mantilla ha llamado el “despertar de la conciencia criolla” (Silva 33). A lo largo de toda la América andina fue renovado el famoso “artículo de fe” sobre la prodigalidad infinita de la naturaleza americana y la misión redentora de esta parte del mundo frente a Europa en decadencia. En torno a ese tema se habría asentado el incipiente “patriotismo criollo”.¹⁴

Ahora bien, dentro de éstas problemáticas que rondan el pensamiento independentista mirandino, debemos comprender que respecto a la “disputa del Nuevo Mundo”, su intervención no comprende precisamente el ámbito científico. A lo largo de su vida es ante todo un político. Es escritor, historiador, militar, comerciante, etc., pero todas estas actividades se supeditan a la intencionalidad política que la contingencia le imprime, por tanto, su participación en la “disputa del Nuevo Mundo”, está marcada por una serie de escritos políticos o proclamas donde, lejos de asumir la llamada “inferioridad americana”, se suma a la exaltación criolla de la naturaleza americana, y recalca – adelantándose a la ilustración criolla de su época – la necesidad de implantar en América un nuevo orden, independiente, que permita a este “rico continente” acceder a la modernidad y al progreso que le han sido negados por siglos.

El discurso independentista de Miranda comprende cierta teleología con respecto a los sujetos oprimidos en la colonia. La identificación que este discurso establece entre indios y criollos resulta teleológica en el sentido que establece una finalidad común en tanto que, en él, sería la providencia la que ha destinado al continente y sus habitantes a ser una nación libre y de progreso. El continente estaría naturalmente determinado a ser independiente (Miranda, *Diarios* 373-376). En parte por esto, y también por su pertenencia histórica, el discurso independentista mirandino difícilmente podríamos calificarlo como un discurso elitista o para, y exclusivamente, las elites como lo piensa Marie-Ange Etayo-Piñol, para quien “no encontramos entre los libertadores a los indios, ni a los esclavos, ni siquiera a los caciques sino a los poderosos. Simón Bolívar, nacido en Caracas en 1783, ¿no fue educado en Madrid por su tío el Marqués de Palacios y no se casó con su prima, hija del Marqués del Toro, por ejemplo?” (218). Algo cierto, pero una certeza parcial. Si bien en el discurso independentista de Miranda hallamos miles de alusiones a la necesidad de la independencia para así obtener la riqueza que España niega a los americanos – discurso iluminista burgués -, o que la revolución latinoamericana fue organizada exclusivamente por las elites, es preciso señalar, en primer lugar, lo necesario que resulta – para evitar distorsiones ideológicas - comprender en qué consiste la elite a la cual pertenecía Miranda en el mundo criollo, y en segundo lugar, que la guerra independentista no se ganó en las bibliotecas y en ella no combatió simplemente la burguesía criolla.

¹⁴ Respecto a esto, Renán Silva ha señalado que el así llamado “patriotismo criollo”, incipiente a mediados del s. XVIII, en el último tercio de dicho siglo fue valorado como un principio de identidad americana, dentro de lo cual la investigación botánica daría aún más fuerza – en respuesta a Buffon – en tanto principio de diferencia no simplemente natural, sino fundamentalmente cultural.

En la guerra por la independencia venezolana también pelearon indios, negros y zambos¹⁵. Fue un proceso mucho más amplio e integrado que la consecución de la victoria en Ayacucho, por las tropas comandadas por Antonio José Sucre contra las tropas españolas en 1824. Son muchos los ejemplos en cuanto a la preocupación de Miranda por el papel de los indios, u otros grupos sociales desposeídos, en América y su interés por integrarlos a la historia del continente. Bastaría leer someramente su colosal *Colombeia* e internarse en la reflexión e historización que Miranda realiza sobre, por ejemplo, la rebelión de Túpac Amaru de 1780 o la de los Comuneros de El Socorro en 1781¹⁶, por dar sólo dos ejemplos.

De este modo, Miranda, casi siempre en Europa, ahora realiza otro viaje, esta vez intelectual hacia la realidad americana que le pertenece y de la cual ha estudiado tan poco en relación a la europea. Desarrollará una perspectiva teleológica de la historia hispanoamericana, pues considerará a todo el desarrollo del continente y sus habitantes como pasos obvios para llegar a la independencia a que está destinado, la cual implicará un discurso independentista, diríamos, “integrador”, dentro del cual llamará “a indios, criollos, mulatos, chapetones, etc.” (*Diarios* 375) a unirse por “la libertad, la independencia” (Ídem). Por ejemplo, en una de sus muchas proclamas (1813) señala: “Nuestros derechos como nativos de América, o como descendientes de los conquistadores, como indios o como españoles han sido violados de mil maneras” (*Diarios* 373). Pero no sólo esta perspectiva de igualdad entre la imagen del indio y la del criollo como proclama política aparece en el horizonte del ideario mirandino. Más allá de la diatriba política, estando en Londres en 1804, Miranda redactó cuatro proyectos de constitución para el “continente colombiano”, en los cuales incluía, entre otras reformas, por ejemplo, el derecho a voto universal, incluyendo mujeres e indios – aunque finalmente se inclinó por el voto censitario-, o la supresión de los impuestos a los indios.¹⁷ Medidas que, se sabe, no fueron adoptadas tras conseguir la independencia.

No deja de ser lícito pensar que, en realidad, lo hecho por Miranda no es más que el traslado a Hispanoamérica de los ideales que vio fracasar en Francia: “La mía es la libertad de Montesquieu y Locke, no la de Robespierre ni Fouché” (*América* 292), dice en una carta a su amigo, el senador francés, Lanjuinais en 1801. Mas es preciso señalar el intento utópico de Miranda por abarcar la mayor porción posible de la realidad americana en el discurso republicano que detenta. Sus ideales exceden la realidad expresada en las acciones por la

¹⁵ La información en torno a los componentes del Ejército Libertador, comandado por Bolívar, se encuentra bastante detallada en: Acosta Saignes 107- 148.

¹⁶ Pese a sus reivindicaciones coyunturales y a su declaración en pro de la autoridad real, el movimiento comunero fue visto por Miranda como un anticipo de la Independencia, en la medida que fue una expresión de furia popular contra los funcionarios españoles y una aspiración de tener gobiernos con participación criolla. Aunque estas manifestaciones distan aún de lo que será el proceso de Independencia, para Miranda significaba un paso dado hacia un sentimiento nacionalista. Miranda resalta que la insurrección comunera, con sus reivindicaciones de igualdad social, política y económica se da antes que la Revolución Francesa. Para él las proclamas comuneras no estaban lejos de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Sin embargo, existen también autores como Jaime Jaramillo Uribe, quien, en su artículo *Influencias del pensamiento español y escolástico en la educación política de la generación precursora de la independencia en Nueva Granada*, plantea que las demandas político- económicas exigidas en la rebelión comunera debe su influencia político –jurídica a *La Teoría del Estado y de la sociedad*, del filósofo escolástico español, del siglo XVII, Francisco Suárez. Es más, sostiene que del análisis de las *Capitulaciones* negociadas se desprende el completo desconocimiento de las ideas ilustradas, por parte de los comuneros. Según el autor, el uso de “común”, y no de pueblo, implicaría el uso de un viejo vocablo castellano de rancio saber medieval, que refieren al “común” y a los intereses de las “comunidades”. Para ahondar en detalles de la gestación y desarrollo del movimiento comunero consúltese: Valcárcel 133- 151.

¹⁷ Para mayor detalle, consúltese en: Castillo Didier 32.

“libertad” de Fouché, Robespierre o Sieyes, o por la “justicia” en los fracasos, para el ideal iluminista de Miranda, de Danton y Merlin. El mundo que anhela permanece en los libros, sin embargo continúa viajando, realizando gestiones diplomáticas y buscando apoyo para alcanzar la independencia del continente.

Este período de su pensamiento y de sus viajes, posterior a 1800, se mueve en una dialéctica entre el universalismo ilustrado, que le ordena desde su formación, y la identidad americana en construcción, que, por necesidades políticas e inquietudes espirituales, le acompaña, al menos desde que abandona el ejército español, y que, de una u otra manera, será preponderante en la creación de los futuros estados independientes que Miranda no alcanzó a ver materializados. De este modo, Miranda interviene en un punto clave del problema en torno al cruce de culturas americanas y europeas. Al proponerse la independencia, Miranda busca ejemplos, recorre Europa, conoce legislaciones, estudia múltiples disciplinas, pretende dar con la aplicación correcta del nuevo orden conveniente al continente. En nuestro segundo capítulo analizaremos cómo luego de sus viajes y de su participación en la Revolución Francesa, el autor venezolano se planteará desde dónde, con qué categorías, él, da cuenta de América. ¿Aplica las aprendidas? Pero cuáles, la práctica le previene. ¿O inventa otras nuevas?

Es difícil decir si la América de Miranda es más europea que americana o viceversa. En primer lugar, porque “lo americano”, en tanto conciencia y devenir cultural, aparece en el horizonte de su pensamiento y el problema de la identidad corre sobre la marcha de la necesidad de una conquista política de la independencia. No basta con sentirse distinto al español, es necesario ser otro país, con otras leyes, con una cultura propia, diferente, que abarque aún más. Resultaba imperioso que se conociera una historia del continente distinta a la contada por España, una contada por americanos. Así, es posible afirmar que la América de Miranda es más bien un continente soñado. El continente colombiano – Colombeia, su obra más ambiciosa al respecto – es la utopía que se propuso y dista mucho de la República francesa o el gobierno bicéfalo inglés. Era “su manera” de entender América y la República que a ella pensaba dar. Pareciera que Miranda quiso conocer Europa para transformar a América, pero luego tuvo que conocer América para poder reinventarla.

II.- El discurso independentista mirandino: el impacto del viaje circular

2.1- La recepción ilustrada del discurso lascasiano en el discurso independentista de Francisco de Miranda

Gerhard Gerhardi señala que “la antropología de Rousseau sólo tiene un lejano parentesco con la propagación científico popular o incluso literaria del mito del buen salvaje” (160), dado que los presupuestos teóricos desde que arrancan resultan diametralmente distintos. La gran mayoría de las obras que sostienen al mito del buen salvaje, parten de la idea aristotélica actualizada por los filósofos iusnaturalistas del hombre como un “animal político”, es decir, un ser social, naturalmente determinado para la vida en sociedad. Los testimonios de viajes y misiones a comienzos del siglo XVIII reforzaron esta idea, pues en ninguna parte se encontraron estadios pre-sociales de la humanidad. Mientras tanto, Rousseau, tiende a criticar dichas posturas por pretender proyectar las categorías de pensamiento de estos filósofos por sobre hombres en estado natural que no se concebían a sí mismos ni a su mundo mediante dichas categorías. El principal problema que les critica Rousseau es el de pretender describir al salvaje como civilizado cuando la “civilización” no representa un verdadero problema cognoscitivo para los salvajes. Rousseau se da cuenta que las categorías propias no sirven para describir al otro, que es necesario hallar unas nuevas para acercarse realmente. Dice Gerhard Gehardi:

El hombre natural de Rousseau es un ser individual que vaga en solitario, físicamente fuerte, pero intelectualmente poco desarrollado: un ser exclusivamente sujeto a sus impresiones sensoriales y a las necesidades más elementales, al que apenas se puede adjudicar el atributo de bueno. El denominado bon sauvage de Rousseau ni siquiera puede reclamar para sí el calificativo de bueno, si por bueno se entiende una categoría ética. (160)

Rousseau comienza su elaboración teórica en torno al salvaje desde la perspectiva del aislamiento del hombre natural, con lo cual esboza la idea de una etapa pre-social del hombre en la historia de la humanidad, por lo cual, existiría en el hombre natural roussoniano una comunidad de éste con la naturaleza que le emparentaría más directamente con los animales que con el hombre civilizado, por lo cual no existe en el pensamiento roussoniano idealización ni condena hacia el hombre natural, pues este último no sería ni inmoral ni degenerado ni desprejuiciado ni bueno, sino por el contrario sería más bien carente de toda educación, y conectado principalmente con sus instintos.

Dicha perspectiva liga al pensamiento roussoniano con el de Fray Bartolomé de las Casas. Considerando la distancia temporal que separa a ambos autores – más de dos siglos –, es preciso que hablemos de su recepción al momento de comprender las relaciones que, Rousseau y Miranda, establecen con el pensamiento lascasiano. Desde la perspectiva de la teoría de la recepción, las ideas de uno en otro se “reinstauran dentro de su historicidad” (Fokkema e Ibsch 166) y a su vez “se reconoce la historicidad” (Ídem) de quien recibe el texto. Por tanto, debe importarnos, de acuerdo con estos planteamientos

teóricos, el hecho de que la teoría de la recepción tenga en cuenta cierto relativismo histórico-cultural, puesto que sería consustancial a ella un convencimiento de la mutabilidad del objeto a lo largo del proceso histórico y, por lo mismo, dicho relativismo impediría la apropiación indiscriminada de las obras del pasado. La relación que expondremos acá, entre las ideas roussonianas, las nociones lascasianas y su función germinal en el discurso independentista de Francisco de Miranda se inscribe en esa perspectiva.

Nos interesa indagar en la configuración del discurso independentista de Miranda y para esto es preciso establecer la “fusión de los horizontes en el encuentro con la tradición” (Bader 282), es decir, cómo en el discurso independentista Mirandino se produce el desarrollo sucesivo de un potencial de sentido, actualizado en sus fases históricas de recepción y colocado en su discurso a través de sus referencias a las ideas político-pedagógicas y antropológicas de Rousseau y al discurso lascasiano sobre la leyenda negra. La distancia temporal entre unos y otros permite que los discursos se limiten entre sí con bastante claridad, y que uno sea perceptible a la luz del otro, al menos Las Casas frente a Miranda y Rousseau. Así, el “contexto receptor”, Rousseau y Miranda, integra a su discurso parte de la perspectiva del objeto recepcionado, Las Casas, de modo que la porción de uno que implica al otro se lee en función de la particular historicidad de quien recepciona. El discurso recepcionado es redefinido a la luz de las particularidades históricas e intencionalidades que componen el “horizonte” del receptor.

En la *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, más allá del relato de crueldad entorno a la conquista española hallamos una específica visión del indio. Al comenzar la *Bevisima relación*, Las Casas nos dice del indio:

Todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crió dios los más simples sin maldades ni doblezes, obedientíssimas e fidelísimas a sus señores naturales, e a los christianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin renzillas ni bollicios no rixosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas que ay en el mundo (Las Casas 7)

Y luego agrega:

Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer bienes temporales, e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas” (...)
“Son esso mesmo de limpios e desocupados e bivos entendimientos, muy capazes e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica”(…) “una vez que comienzan a tener noticias de las cosas de la fee , para saberlas y en ejercitar los sacramentos de la Yglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos para sufrillos ser dotados por dios de don muy señalado de paciencia, e finalmente he oydo dezir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas vezes, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen, cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios (Las Casas 7).

Una lectura somera nos haría identificar la imagen que Las Casas nos presenta del indio durante el siglo XVI con las teorías del buen salvaje. Es lícito y hasta podría parecer correcto aseverar que la imagen lascasiana de los indios fue recepcionada hasta tal punto que en su actualización dieciochesca, al menos parte de ésta, decantó en la configuración de “bons savages” dotados de inteligencia e incluso “ilustrados” que se conocen tanto por relatos de viajes y piezas didáctico- filosóficas del siglo XVIII, como por novelas y obras de teatro, piénsese por ejemplo en las obras *Atala* o *René*, de Chateaubriand, o en el *Robinson Crusoe*,

de Daniel Defoe. No obstante, también podemos identificar otra recepción, o más bien otra lectura de la problemática sobre el indio iniciada hacia el siglo XVI, y que relaciona la perspectiva roussoniana del hombre natural con la visión lascasiana de los indios.

Cierto es que Las Casas en su *Apologética Historia Sumaria* comparó los usos de los indios con los de los pueblos de la antigüedad con el fin de integrar a los indios y el mundo americano al conjunto de valores europeos, para así reconocer en ellos a su propio pasado, sin embargo es importante constatar que el alegato, defensa, y consideración que Las Casas tiene para y por los indios entraña ante todo un discurso religioso. El fraile no pretende acabar con la colonización, ni busca dejar a los indios a su arbitrio, de modo que permanezcan en el estado natural en que han sido encontrados por los españoles. Las Casas argumenta sus debilidades, las de los indios, a partir del desconocimiento de “Dios”. No es que sean perversos, degenerados, inferiores o infrahumanos, es que no han sido evangelizados. El dominico apoya la evangelización colonial, es decir, apoya la colonización española. Lo que critica son los usos mediante los cuales se ejecuta la colonización, los abusos, el sometimiento por la fuerza y la ausencia de un trato que confirme la relación entre conquistadores y conquistados como una relación entre humanos. Si Las Casas nos presentara una imagen ideal de los indios no pretendería evangelizarlos, no estaría dentro de su discurso la justificación, por ejemplo, de su antropofagia o de sus sacrificios humanos. Tampoco identificaría a los indios con estadios anteriores de la civilización europea. Por eso es que el pensamiento lascasiano se ubica tan lejos de la idealización del buen salvaje o, más bien, las ideas del buen salvaje parecen, si lo fueran, una lectura ilustrada sumamente ajena a los propósitos y postulados que Las Casas planteara sobre el indio.

De tal forma es que las ideas lascasianas se avienen un poco más con las ideas del “hombre natural” de Rousseau. Ahora, es imposible que exista una concomitancia plena, ante todo por dos aspectos: en primer lugar, Las Casas concibe y habla sobre el indio en sociedad, jamás se expresa sobre “El indio” como concepto en sí mismo, sino que alude a ellos siempre como conjunto, son “los indios”, “los habitantes de Indias” o simplemente “éstas gentes”. Rousseau, por su parte, piensa más en el hombre natural como un hombre solitario, piensa en un “primer hombre”, sin una cultura precisa ni una historia que cargar, piensa en él a partir de “conductas tipo”, en cómo sería un hombre sin todo el influjo de la civilización europea. En un sentido conceptual, el “hombre natural” roussoniano pareciera mucho más ideal que “el indio” lascasiano.

Y, en segundo lugar, la otra diferencia que hallamos entre estas posturas radica o se explica por influjo histórico-cultural: Las Casas habla desde un paradigma político-religioso-escolástico, mientras que Rousseau habla desde uno ilustrado, secularizado.

No obstante estas diferencias, debemos poner atención a su conexión. Y es que si bien el dominico reconoce el atraso del indio, también pretende integrarlo a un específico proyecto. Lejos de apartarlo de su radio de comprensión, busca evangelizarlo, construir una sociedad nueva con él, al margen de los males que, según éste, tienen a Europa en decadencia. Quiere llevar a cabo junto a ellos la así llamada utopía cristiano – social, en pos de la construcción de un estado indocristiano¹⁸. Del mismo modo, Rousseau, concibiendo al “hombre natural” como solitario y prácticamente como uno de los tantos elementos de la naturaleza, lo que le emparentaría más inmediatamente con los animales que con el hombre civilizado, también reconoce en él a un hombre anterior, a un primer hombre ajeno a la civilización pero civilizable, piensa en cierta medida en él como en un niño al que se puede educar.

¹⁸ Para profundizar sobre este punto, consúltese: Aínsa 148- 159

De tal forma, se desplaza el ideal lascasiano de concebir al indio como un hombre en una etapa anterior de civilización e integrarlo a un proceso evangelizador, a través del cual construir una nueva sociedad fundamentada en principios cristianos, hacia, prácticamente, la misma concepción del indio como un hombre del “pasado europeo”, pero con una receta nueva para su desarrollo: es la educación laica, la transformación social, a través de los principios expuestos por Rousseau en *El Contrato Social*, la que pueden llevar a la humanidad, los indios incluidos, a una convivencia armoniosa en un sistema social sin contradicciones, con buenos ciudadanos, educados, regidos por los principios de sus ideales ilustrados. Por distinto que se presente el salvaje, éste es considerado por nuestros dos autores como un ser humano.

Sin embargo, para acercarnos de forma más precisa al discurso independentista mirandino, debemos ir más allá en la comprensión de las ideas antropológicas de Rousseau que funcionan en la conciliación mirandina entre su proyecto político ilustrado y las particularidades culturales del continente americano. Silvio Zavala, en su libro *América en el espíritu Francés del siglo XVIII*, sostiene, a partir de las ideas de Chinard, que Raynal en la *Historia filosófica de las Indias*, se propone hacer el balance de los resultados del “descubrimiento” de América. Para esto Raynal se apoya en conocimientos proporcionados por “los viajeros, sobre todo franceses; trata de dar una lección de tolerancia y bondad a los pueblos del Viejo Mundo, mostrándoles los crímenes que han dejado cometer en las Indias por la avaricia y el fanatismo” (Zavala, *América* 18).

Raynal buscará decidir el pleito entablado entre civilización y barbarie desde comienzos del siglo XVI, reuniendo “las críticas a la sociedad, hechas antes y después de Rousseau” (Ídem). De esta manera, tenemos que los libros de viajes recepcionados por Raynal sirven, para su propuesta, en la medida que la ignorancia de los salvajes logra ilustrar a los pueblos más cultivados. Independiente de las posturas explícitas que Raynal adopta frente a los salvajes y que, más o menos, alcanzan a diferir o a coincidir con otros autores ilustrados, su reflexión corresponde a un paradigma de época. Como señala Silvio Zavala, la lectura filosófica dieciochesca – en el marco de la ilustración francesa – de los libros de viajes en que se introducen salvajes, implica un interés “indirecto” por el salvaje. Autores como Lahontan, Lafitau o Bossu hacen aparecer al salvaje, pero “sus palabras son las del europeo, el civilizado” (Ídem). Así, “el filósofo desnudo diserta sobre cuestiones de religión y de política para aleccionar a los civilizados” (Ídem).

Si analizamos con detención la modalidad discursiva dieciochesca respecto a los libros de viajes en que aparecen indios, nos daremos cuenta que, en buena medida, ésta entraña la concepción buffoniana de la “especie humana”¹⁹. Respecto a esto, Buffon plantea al que sólo hay dos posibilidades: degenerar o perfeccionarse. La degeneración se produce como consecuencia de una serie de factores: el clima -muy caluroso o muy frío-, o enfermedades epidémicas, variaciones que se transmiten hereditariamente o motivos culturales tales como la alimentación, manera de vivir, etc. Para él, el hombre americano

¹⁹ Según Buffon, en la naturaleza hay un prototipo general para cada especie de organismos, conforme al cual se modelan los distintos individuos. El hombre está formado por una sola especie, aunque con numerosas variaciones sobre diferentes aspectos de su naturaleza. Así, Buffon establece el concepto de raza como variedades de la especie cuyos caracteres se han vuelto hereditarios debido a la acción continuada de las causas responsables de las variedades individuales. Para él una de esas causas sería el clima. En el clima templado establece, según Buffon, las condiciones ideales para el progreso del hombre, ahí se dan los tipos más perfectos, perfección que disminuye a medida que nos alejamos de estas latitudes – idea que comparte con Rousseau -. Pero Buffon no cree que el clima tenga una influencia determinante, reconoce hasta tres causas responsables de la variación: el clima, la alimentación y las costumbres. De ahí que, para él, la evolución de la especie esté estrechamente relacionada con la evolución de las sociedades humanas.

representaba un ejemplo de esta degeneración, la cual le había impedido doblegar a la naturaleza. Por esto Buffon pensaba que la colonización europea y su influencia civilizadora permitirían remediar este atraso, pues, con un adecuado control del medio, todas las formas contemporáneas del hombre podían perfeccionarse. En este sentido las ideas de Raynal, aunque en cierta medida parezcan defender a los indios, se emparentan con las de Buffon, pues su argumentación se basa en la crítica a la barbarie con que ha actuado una parte de la sociedad europea –sobre todo España - y a partir de la cual se pone en entredicho la idea de progreso. Su discusión no involucra al indio en su especificidad cultural, sino al grado de civilización que son capaces de mostrar los europeos frente al indio.

De ahí que la reflexión en torno al salvaje de Rousseau sea tan importante. Al desplazar la frontera que Buffon había trazado entre las diferentes razas de hombres y especies de animales, Rousseau “destruye la noción misma de especie humana en el sentido que la entendía Buffon” (Duchet 290). Para el autor de *El Contrato Social*, todas las observaciones buffonianas sobre las variedades y causas implican una “limitación a la propia naturaleza” (Ídem). Pero lo importante es que, frente a esto, la idea de que “ningún modelo preexiste” (Ídem), aún en la especie humana, refuta la idea del europeo como superior respecto al americano y discute la posición del indio en el ideal de progreso trazado por la ilustración europea.

En este sentido, pareciera que el discurso independentista mirandino se instala en la perspectiva antropológica roussoniana que disuelve la noción de “especie humana de Buffon”. En 1812, en el tercero de sus cuatro artículos para la mantención de la emancipación, Miranda plantea que “el tributo personal cargado sobre los indios y gente de color siendo odioso, injusto y opresivo será abolido de hecho. Los indios y las gentes libres de color gozarán desde este instante de todos los derechos y privilegios correspondientes a los demás ciudadanos” (*Diarios* 372). Si bien en la última parte de este capítulo profundizaremos más sobre este punto, resulta necesario establecer que, hasta acá, la relación entre las ideas políticas de Miranda y el pensamiento roussoniano se identifican en sus aspectos educativos, a través del viaje, pero también en términos antropológicos, puesto que hemos podido estimar que la teoría roussoniana es la que tiende a avenirse mejor a las necesidades políticas y a la comprensión cultural que requiere el discurso independentista mirandino.

Así cómo hemos ido mostrando parte de la recepción de las ideas lascasianas en la ilustración francesa dieciochesca y sus avenencias y diferencias con el pensamiento roussoniano, tenemos que, junto a la imagen del indio, existe otro aspecto del discurso lascasiano que fue recepcionado por la Ilustración: la leyenda negra. Así como Raynal actualiza el discurso de leyenda negra lascasiano con el fin de condenar las atrocidades cometidas por los españoles en la conquista, Miranda hace lo propio, pero, en principio, con otro objetivo. Para esto, antes que todo necesitamos consignar que la lectura que realiza Miranda de Las Casas implica dos puntos principales.

El primer punto es la actualización del discurso de la leyenda contra la corona española en el discurso independentista mirandino. Si bien la leyenda negra implica “la leyenda de la España inquisitorial, ignorante, fanática, incapaz de figurar entre los pueblos cultos y enemiga del progreso” (Juderías 7), en el caso de Miranda la leyenda negra se expresa en la dimensión de la recepción ilustrada, sobre todo en la perspectiva que Raynal utiliza para actualizar las críticas realizadas por Las Casas en el siglo XVI. En este sentido, como señala Miguel Molina Martínez, para la leyenda negra en la ilustración existen tres direcciones precisas (Molina Martínez 38): primero, una referente a la mala administración española, que no sólo no solucionaría ninguno de los problemas existentes en los territorios bajo

su mandato, sino que añade otros nuevos y genera con ello una situación crónica de desgobierno político, de injusticia legal, de inseguridad social, y de desorganización y explotación económica. Miranda hace eco de este aspecto al plantear que si los españoles “a lo menos nos hubiesen dado leyes fundadas sobre la justicia, y conformes tanto a vuestro carácter como a vuestros intereses, habríais podido olvidar sus usurpaciones” (*Diarios* 368).

Segundo, una dirección que apunta a condenar la opresión que padecen los súbditos de España sea cual sea su origen y nacionalidad, que son víctimas de una represión absoluta que abarca todas las facetas de su vida cotidiana, comenzando por sus formas tradicionales de vida y terminando por la represión de sus libertades. Esto se hace patente, por ejemplo, cuando Miranda se refiere a que “Europa aprobó el denuedo con que los holandeses se sustrajeron a los furores del Duque de Alba” (*Diarios* 370) o al interpelar a los criollos porque están “excluidos de las principales funciones públicas” (*Diarios* 368) y porque España “viene a devorar su dinero para enriquecer, en perjuicio de los nativos, a unos extranjeros codiciosos” (Ídem).

Y tercero, una noción de los conquistadores que se afirma en el supuesto atraso cultural e intelectual de los españoles, pues en tales condiciones el progreso de las ideas se hace imposible, con lo que tampoco caben muchas esperanzas de lograr un progreso material. “Llegó el momento ya de echar a los bárbaros que nos oprimen” (*Diarios* 360), dice Miranda, a propósito de los españoles. Respecto a este supuesto atraso cultural de los peninsulares, Miranda llegó a sostener que este habría sido buscado de forma intencionada por parte de los gobernantes españoles, pues de este modo, mantendrían al pueblo sumido en la ignorancia y así les es más fácil asegurarse su dominio.

Ahora bien, el segundo punto de la lectura mirandina de Las Casas se establece en la apropiación de la modalidad política empleada por el fraile. Ésta se establece al concebir al indio en su especificidad cultural como un hombre junto al cual construir una nueva sociedad. Así como Las Casas incurrió en cierta oposición hacia la política de la corona al perseguir la utopía cristiano- social, Miranda emprendió la tarea de crear su propia utopía: Colombeia. Si revisamos sus proclamas e intentos de constitución, podemos advertir una serie de marcas en que, por un lado hace partícipes a los indios de su proyecto político y, por otro, integra a los criollos en la historia de los indios. De acuerdo a esto, plantea:

¿Os acordáis de los furores de Cortés, de Pizarro, de Quesada, de Albuquerque, de Toledo, de Alderete y otros monstruos semejantes?; ¿que Don Rodrigo de Albuquerque, en virtud de sus poderes, y de una cédula confirmada más tarde por su Majestad Católica, repartía los desdichados indios y sus caciques como ganados, distribuyéndolos entre sus compañeros para que les sirviesen de esclavos? ¿Qué Vasco Nuñez de Balboa se divertía en hacer devorar por los perros los caciques e indígenas que habían tenido la desgracia de desagradarle? ¿Os acordáis, que en conmemoración de Jesucristo y de sus doce Apóstoles, como ellos decían, ahorcaban y quemaban trece indios, cuyo único delito era haber nacido tales?... “Cuando a vosotros, compatriotas, la Corte de Madrid, lejos de derramar en sus países los rayos de la civilización, no ha procurado sino extinguirlos u ocultarlos; siguiendo en ellas las máximas ordinarias del despotismo, cuya tiranía no puede reinar sino sobre la ignorancia de los pueblos (Diarios 366- 367).

Miranda, al interrogar por la memoria histórica del continente, no lo hace sólo a los indios, es más, interroga principalmente a los criollos por el destino de sus antepasados. Critica a la monarquía española en su continente y llama a sus compatriotas a salir de la ignorancia.

Pero para esta empresa, se sabe, dentro de los propósitos mirandinos, se debe cambiar el gobierno. Influenciado principalmente por el *Contrato social* de Rousseau, *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, y también en los *Tratados sobre el gobierno civil*, de John Locke, pero intentando adecuarse a la realidad americana, Miranda elaborará una propuesta política por la cual luchará.

A lo largo de la primera parte de este capítulo hemos podido ver que en el discurso mirandino funciona el discurso lascasiano en su actualización de la leyenda negra, pero por sobre todo su consideración del indio como un hombre capaz de asimilar su proyecto nuevo de sociedad. La misma modalidad, pero distinta utopía. Inventará así una nueva América, diseñará su Colombeia.²⁰

2.2- Los viajes por Italia y Rusia en el discurso independentista de Francisco de Miranda

Habiendo reconocido la íntima vinculación entre las ideas de Miranda sobre y para América con la relación entre el discurso político-religioso y antropológico de Las Casas y las ideas políticas y antropológicas roussonianas, nos parece necesario dar cuenta de la consolidación de un ideario ilustrado republicano en Miranda a través de sus viajes. Cuando el intelectual venezolano sostiene que ha dado inicio a sus viajes pues considera que es ésta la mejor manera de completar su educación, y de este modo lograr “la experiencia y conocimiento que el hombre adquiere, visitando y examinando personalmente con inteligencia prolija en el gran libro del universo” (*América* 61), nos hace pensar que el desarrollo de los conceptos independentistas mirandinos y sus raíces intelectuales no se pueden separar de la influencia que sus viajes ejercen en ellos.

En la primera parte de nuestro capítulo inicial reflexionamos sobre la identificación de las ideas ilustradas mirandinas con la teoría del viaje como educación de Rousseau, expuesta en el *Emilio*. De acuerdo a esto hemos podido comprender que, tanto en la elaboración teórica roussoniana, como en la práctica con Miranda, las experiencias obtenidas en los viajes son recepcionadas por el viajero a través de una base conceptual ilustrada en la cual la libertad resulta el principal valor en su búsqueda y recorrido. La libertad como fin de la educación, resulta en el pensamiento roussoniano un móvil hacia el cual el viajero debe proponerse conocer al hombre, en sí mismo y en sus instituciones, para así acceder a una necesaria educación política que, en palabras de Miranda “es lo que

²⁰ Miranda imaginaba a Colombeia como un gran país que iría desde el Río Mississippi hasta el Cabo de Hornos, cuya capital, por representar un punto equidistante de ambos extremos sería Panamá. El proyecto mirandino establecía la formación de una Monarquía presidida por un Emperador que llevaría el título de Inca - la utilización de términos indígenas acentúa sus propósitos americanistas -. Proponía un gran Estado que estaría constituido por un Poder Ejecutivo formado por dos Incas que nombrarían los cuestores, ediles y censores encargados, respectivamente, de la administración pública, la construcción de caminos, la instrucción y el censo. El Poder legislativo estaría integrado por dos cámaras: la Alta, o de Caciques, sería vitalicia y designada por el Ejecutivo; y la Baja o de los Comunes sería elegida por los ciudadanos cada cinco años. Una Alta Corte Nacional sería nombrada por el Ejecutivo; los demás jueces, en los Comicios Provinciales. Funcionarían los juicios por jurados conforme a lo estatuido en Inglaterra y los Estados Unidos. La Religión Católica sería considerada como religión nacional y la jerarquía del clero la determinaría un Concilio Provincial. El proyecto de Miranda posee influencias de la Constitución de Inglaterra, pero también se inspira en instituciones de la antigua Roma. Consúltese Miranda, *Colombeia*.

únicamente puede sazonar el fruto y completar en algún modo la obra magna de formar un hombre sólido y de provecho” (Ídem).

En este sentido, la configuración de la recepción mirandina del discurso roussoniano sobre la igualdad de los hombres y de la perspectiva lascasiana de leyenda negra, se define de manera mucho más completa a la luz de las influencias que el viaje ejerce en su discurso ilustrado independentista. A partir del contacto con diversas personalidades de las esferas políticas, artístico –intelectuales y militares, y el recorrido por distintas bibliotecas y museos de los países europeos que visita, Miranda irá dando cuenta de una serie de instituciones con las que identificará sus ideales ilustrados. Hemos escogido para este análisis los *Diarios* por Italia y por Rusia, puesto que representan el corpus más compacto y coherente del testimonio de Miranda como viajero justo antes de la Revolución Francesa. En tal sentido, dichos diarios nos suponen un acercamiento cotidiano a las ideas ilustradas consolidadas por Miranda en el transcurso de los viajes y al conocimiento de nuevas realidades y sistemas políticos.

Si bien el *Diario de Viajes por Italia* se puede leer como una enorme y, muchas veces, superficial enumeración de obras de arte – pinturas, esculturas, arquitectura, etc – y recorridos por basílicas y bibliotecas²¹, llama la atención que una de sus primeras actividades luego de llegar a Venecia²² es ir a ver una sesión del Senado. Invitado por el Senador Zaguri, llega al Palacio Ducal, donde funcionaba el Senado, y describe con excesivo detalle todas las particularidades de su arquitectura y de las obras de arte que en él se encuentran. Luego describe en qué consiste la sesión, de la cuál sostiene que “nada se discute y sólo se reduce a balotar el todo” (194). Para esta expresión política, Miranda expresa todo su repudio tanto hacia el sistema político vienés como hacia los senadores que le representan. En su *Diario* dice:

“nada de aquella formalidad que se nota en la asambleas, y Senado Británico – en fin a mí no se me figuraba otra cosa que ver el despotismo de peluca y roba negra, pasearse por allí en la numerosa progenie de más de 500 familias que en el día lo representan en esta arruinada república.”(194)

Como vemos, la descripción de Miranda sobre el Senado vienés nos introduce a dos puntos esenciales en la conformación de su ideario político y posterior elaboración de su utopía. Por un lado, tenemos al Senado inglés como principal ejemplo de actividad republicana hasta el momento y, por otro, su negación al despotismo. Se reirá de los senadores por considerarlos flojos, serviles y poco interesados en los asuntos de la República. Dirá que su itinerario diario se puede resumir simplemente en levantarse, ir al senado, del senado al burdel y viceversa.

Así, podemos apreciar que, en materia política, con la Constitución británica como parámetro, juzgará la bondad o ruindad de todas las demás constituciones políticas de los países que visita. “Con ella en mano criticaba inmisericordemente a todos los déspotas coronados, burgueses ignorantes y al populacho envilecido” (García 360). De la misma manera “antes expresó sus reservas y susceptibilidades frente a la popularidad de Washington” (Ídem), por ejemplo, o después “la desconfianza que le produjo – inicialmente-

²¹ Ottmar Ette, en *Los caminos del deseo: coreografías en la literatura de viajes*, plantea la idea de que “la literatura de viajes se basa en dos estructuraciones e impulsos fundamentales: el deseo por el otro y el coleccionismo” (104). Este impulso coleccionista es el que domina a lo largo de casi todo el *Diario de viajes por Italia*.

²² A Venecia llega procedente de Trieste. Permanece en Venecia desde el 13 de noviembre de 1785 hasta el 21 del mismo mes; le fascina el espectáculo de la ciudad emergiendo de las aguas, pero protesta airadamente contra la suciedad que en ella reina.

el republicanismo naciente de los Estados generales franceses en los meses de enero a junio de 1789” (Ídem).

No obstante, lo interesante es cómo un republicano idealista como Miranda pudo trabar estrecha amistad con autócratas como Potemkin y déspotas como Catalina II. Autores de la Ilustración rusa como Alexandr Radischev²³, quien fuera perseguido y encarcelado por Catalina II, en su cometario de las *Observations sur l'histoire de la Grèce*, de Mably, manifestó su oposición a la autarquía, definiéndola como la condición más contraria a la naturaleza humana, pues, siguiendo las ideas roussonianas expuestas en *El Contrato Social*, si de entregarse a la ley una parte de nuestros derechos y de nuestro poder natural, se entiende que debe ser a favor del provecho de todos, de acuerdo con un contrato tácito con la sociedad, a partir del cual se establecen obligaciones de las que quedamos libres si éste es violado por el primer ciudadano de la sociedad civil, es decir, el soberano. Dichas ideas conducen de forma clara a establecer una prioridad de los derechos de la sociedad civil por sobre los del monarca. En parte son estos planteamientos provenientes del *Contrato Social* roussoniano los que esgrime Miranda, con mayor o menor fidelidad, para justificar el derecho a la independencia americana y a la posibilidad de establecer un nuevo gobierno en nuestro continente. Sus ideas anti-despóticas son claras y las influencias roussonianas, y de los *Tratados sobre el gobierno civil*, de Locke y de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, son claras en casi todos sus escritos, al menos desde 1783. Por ejemplo, así como en su *Diario de Burdeos a La Brede* (1789), tras visitar el castillo que habitara Montesquieu, realiza un extenso comentario a *El espíritu de la leyes*, calificándolo como “la más brillante obra del espíritu humano”(América 96), también en su *Propuesta fundamental a William Pitt*²⁴, Miranda recalca que “la América se cree con todo el derecho de repeler una dominación igualmente opresiva que tiránica y formarse para sí un gobierno libre, sabio y equitativo; con la forma que sea más adaptable al país, clima e índole de sus habitantes” (América 105).

Existen un sinnúmero de estudios que dan cuenta de esta contradicción entre la exposición de las ideas mirandinas respecto a sus posturas políticas y morales y su comportamiento efectivo ante el poder. En el estudio de Lautico García, *Miranda y el antiguo régimen español*, se exponen documentadamente las posiciones contrarias de Miranda hacia el despotismo como opción política y a las prácticas que en él suelen ejercerse: encarcelamientos injustos, censura – en sus *Diarios* encontramos un sinnúmero de alusiones contrarias a ella-, torturas, etc²⁵. Sabido es que Catalina II financió muchas de sus empresas y también fue adulada exageradamente por Miranda. Por tanto, no nos queda sino someternos al examen de un personaje profundamente contradictorio en cuyos *Diarios*, si bien se aprecia una continuidad en su discurso político y moral, ésta deja de ser tan evidente al percibir el contraste de lo que ocurría en el período histórico con la descripción mirandina. Independiente de las razones que tuvo Miranda para exponer, en este caso en su *Diario de Rusia*, la realidad del modo en que lo hizo, sí podemos sostener que su ideal ilustrado del viaje como conocimiento y educación se mantuvo a lo largo de este periplo, y, aún más, pronto veremos cómo ésta adquirirá una nueva dimensión: patriótico- utópica.

Siguiendo el Diccionario histórico de la Ilustración, encontramos que:

²³ Para ampliar la información sobre este autor, y otros de la Ilustración rusa, consúltese en: Sub Vocem: Rusia.

²⁴ En esta propuesta Miranda expone las razones y las necesidades que los habitantes del continente tienen para conseguir la independencia en Hispanoamérica. Para esto pide ayuda al Primer Ministro Inglés.

²⁵ Consúltese en: García 357- 376.

La ilusión de libertad que se adquiere en la realidad del viaje, espacio temporal de transformación, espacio transitorio e intervalo geográfico donde se afinan las percepciones sociales, donde las relaciones y vínculos de los individuos no están sometidos exclusivamente a la supervisión del grupo comunal y a los códigos de costumbre (Sub vocem: Viaje)

En tal sentido, el *Diario de Viajes*, de Miranda, enmarca su descripción en ese plano del relato de viajes: hablamos de una sociedad reunida por breve tiempo, expresada mediante la reflexión inmediata, por lo cual las configuraciones sentimentales y mundanas aparecen de modo inestable y efímero, “más igualitaria que desigualitaria, pues sus miembros viven, quizá, emboscados – fijémonos en el joven Rousseau durante su viaje a Montpellier –, entremezcla edades, sexos y condiciones y redefine, así, relaciones que antes parecían eternas” (Sub vocem: Viaje).

Por esto, la relación del *Emilio* con el viaje mirandino se pone de manifiesto no tanto en lo visto y descubierto en Europa, sino en la ayuda que el viaje presta Miranda para descubrir cuál es su patria o, al menos, la patria que imagina. Los vínculos del viaje y la política y entre el viaje y el conocimiento son acaso los puntos más relevantes de contacto entre el *Emilio* y el viaje Mirandino. De esta forma los *Diarios de Viaje*, de Miranda nos ofrecen la posibilidad de establecer una doble lectura de lo relatado: “cómo lo leído da vida a lo visto y por otro cómo lo visto ilustra lo leído (Ídem).

En Miranda la realidad observada, su mayor parte, depende de los proyectos aconsejados, leídos con antelación, y el autor utiliza los efectos de la realidad no con el fin de provocar admiración ni confirmar la veracidad del recorrido, como podría ocurrir, por ejemplo, en una novela o libro de viajes encasillable dentro de lo que Todorov ha denominado el exotismo, en el sentido de elogiar lo ajeno para criticar lo propio. La representación mirandina de la realidad, su manipulación de los elementos a nivel discursivo, funciona preponderantemente con el fin de explicarse y justificarse a sí mismo la realidad del viaje de acuerdo a sus principios e ideales ilustrados. Como ha señalado Ottmar Ette, para el siglo XVIII viajar a Estados Unidos era “viajar por el <<continente del futuro>> mientras que los viajes al mundo hispanoamericano muchas veces se proyectaban como viajes hacia el pasado de la humanidad” (107). Del mismo modo, los viajes de los hispanoamericanos como “Domingo Faustino Sarmiento o del chileno Benjamín Vicuña Mackena escenifican y, parcialmente, deconstruyen, ya en el siglo XIX, el viaje a Europa como viaje hacia el futuro de los países hispanoamericanos” (Ídem).

El proyecto del viaje mirandino implica un regreso, un retorno al país de origen, en este caso Hispanoamérica. La “coreografía circular”, en palabras de Ette, del viaje mirandino nos explica que sólo se puede entender el movimiento de este viaje en la medida que las informaciones en él recopiladas vuelven al lugar de origen del viajero. Miranda ha emprendido sus viajes con el fin de conocer el mundo, a los hombres y aprovechar dicha experiencia a favor de un proyecto político- independentista para el continente del que ha partido. Así, el retorno de Miranda, necesariamente implica que “el círculo del viaje se cierra, y con él el círculo hermenéutico subyacente” (Ette 111). En el movimiento circular mirandino, “la multiplicación del saber sobre el o lo otro, sus condiciones de vida y formas culturales, se complementa con la adquisición y actualización del saber sobre el país de origen del viajero” (Ídem).

Por ejemplo, en su *Diario de Viajes por Rusia*, Miranda, desde su llegada a Moscú – aparte de la incompreensión casi absoluta que le provocan sus criados y los rusos en general-, se las arregla para poner de relieve lo que a él le interesa de esa realidad

y no las particularidades y estereotipos comunes de la Rusia zarista dieciochesca. Una de sus primeras actividades, y que se repite a lo largo de casi todo el *Diario*, es la visita a la “Casa Imperial de niños expósitos”, es decir, una suerte de colegio ruso de la época, presumiblemente para niños pertenecientes a la nobleza. De la misma manera, luego visitará colegios destinados exclusivamente al comercio, la Universidad, y la Escuela General- Nacional. Explicitará los contenidos de las asignaturas, la capacidad de los profesores, la infraestructura de los establecimientos y la dirección de éstos. Sostendrá, por ejemplo que la Escuela General- Nacional está “mui bien dirigida, y que si la Rusia adapta éstos Planes generalmente, sentirá mui pronto su beneficio en la masa general de la nación”. Brevemente hará exposición del sistema educacional ruso – principalmente lo que observa en Moscú – y realizará interesantes proyecciones de acuerdo a los datos obtenidos en sus indagaciones del sistema educativo ruso. Dirá, por ejemplo, respecto al Colegio de Comercio que “no se puede dejar de aplaudir un semejante establecimiento, que con el tiempo procurará al país un cuerpo de comerciantes bien instruidos y por consecuencia más útiles” (*Diarios* 259). Y luego agregará que “el fondo para dicho establecimiento es 250.000 rublos que rentan 13.000 al año y con esto se subviene a todo muy bien” (Ídem). A la luz de sus ideas independentistas, ya expuestas por esa época en muchas de sus cartas, nos parece lícito pensar que lo que realiza Miranda es un estudio de la política educacional del reino de Rusia, con el fin de obtener ideas para aplicar a la conformación de su ideal político para América.

Del mismo modo, y posiblemente con el mismo objetivo, Miranda recorre hospitales, laboratorios químico farmacéuticos, todos los edificios connotados, el archivo de la monarquía y se fija en las rutas de caminos que conectan al país. Quizá sea posible que la extensión de Rusia sea un valor significativo para la importancia que Miranda le otorga a dicho país, fundamentalmente, pensando en la extensión que pensaba darle a Colombeia. Así también, en su *Diario de viajes por Italia*, más allá del afán coleccionista que domina los intereses de Miranda en su periplo por Italia, éste busca conocer fábricas, describe las condiciones en que viven los empleados de ellas y los modos de producción que éstos emplean para la confección de sus productos. El caso de las “manufacturas de Cristal” es una de sus observaciones más detalladas al respecto, aunque también da cuenta de dos colegios visitados por él en Venecia sobre los que se expresa con sorna, pues son “dirigidos por Frailes y Clérigos” (207)²⁶

Italia interesa a Miranda más como “cuna de la civilización occidental” que como lugar de progreso o esplendor ilustrado. De ahí su interés excesivo por la arquitectura renacentista, las ruinas romanas, los museos venecianos, las basílicas y las antiguas bibliotecas de Bologna. Por Rusia, en cambio, dirige su mirada hacia los aspectos típicamente europeos de ésta. Ignora los aspectos orientales de la cultura rusa, que la alejan, más aún para el siglo XVIII, del centralismo occidental y que podrían suponer, para la formación intelectual de Miranda, una mirada distinta o un choque cultural diverso. El choque cultural en Miranda aparece por otra parte. La utilidad social que Miranda otorga a sus viajes y su función educativa implican ahora otro fin: a través del autoconocimiento accede a la función patriótica del viaje.²⁷

²⁶ Al referirse a estos colegios y a sus directores, Miranda da a entender que éstos son muy mal dirigidos y que la educación en ellos impartida es deficiente. Al culpar de esto a la dirección eclesiástica, Miranda denota cierto anticlericalismo que, públicamente, no hace evidente. En su discurso independentista jamás ataca a la iglesia y siempre está tratando de rescatar figuras eclesiásticas cercanas a sus ideas o, al menos, contrarias al orden colonial español, como Las Casas o el padre Clavijero.

²⁷ En todo caso, Miranda no expresa un bagaje cultural propio tan grande, como para que el deseo por el otro se convierta en incorporación de ese otro a ese conocimiento previo. No es el “relato de un transporte”, sino una “simbiosis cognoscitiva” en que

En Miranda el conocimiento de sí mismo parece establecerse en concomitancia con el conocimiento del mundo. Será a través de su origen americano y su ambición por independizar a Hispanoamérica que los moldes europeos se verán debilitados en las convicciones absolutas que el republicanismo, en tanto ideal, supone en él al menos a partir de 1800, cuando es expulsado de Francia, luego de haber pasado un tiempo encarcelado. La aplicación de los sistemas políticos con que sueña se ven debilitados, ha sido expulsado de Francia, el gobierno inglés lo ha traicionado, llevaba años escapando del gobierno español y el incipiente gobierno norteamericano no ha sido capaz de entregarle la ayuda ni ha mostrado el interés que él creía en la independencia Hispanoamericana.

Lo interesante será que la naturaleza de los viajes que emprenderá hacia América, a partir de 1805, ya no serán de conocimiento, sino con el fin de independizar un continente que, a lo largo de su trayectoria, ha hecho suyo de forma más intelectual que real. Sus viajes habrán adquirido otra dimensión. Del viaje como educación Miranda pasará a la transformación social y a la creación de una nueva nación. Uno de los párrafos finales de la carta que Miranda escribe al Ilustre Cabildo de Buenos Aires, en 1808, lo ilustra:

Los documentos N° 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, aunque en asuntos personales, contienen también hechos y circunstancias relativas a las negociaciones y esfuerzos que tenemos practicados tanto en este país, como en Francia y en E. U. de América, a fin de obtener la libertad e independencia de éstos países; objeto primario en el día y que llama la atención de casi todo el género humano, por cuya razón suplico a Vss. los examinen con atención, pues son años de estudio, acompañados de una práctica adquirida en las grandes Revoluciones que han trastornado casi todos los Gobiernos y antiguas instituciones de la Europa. Yo me estimaré siempre feliz si puedo contribuir en algún modo al alivio y prosperidad de mi Patria, reunido con mis amados y virtuosos compatriotas (Diario 358).

Él vivió la mayor parte de su vida en Europa, allá viajó y allá se educó o, si se quiere, se autoeducó. Sin embargo, en él se da el caso de un individuo que viaja para conocer e implantar lo aprendido en su tierra de origen. A diferencia del común de los viajeros franceses del siglo XVIII, que viajaban a América para conocer salvajes y alabar su estilo de vida con el fin de criticar el propio, Miranda realiza el trayecto inverso, con distintos objetivos. El conocimiento de lo europeo supone, en Miranda, el acceso a una educación política y a las instituciones que, según él, pueden servir de modelo para el futuro orden americano. Miranda sabe lo que busca en Europa, pero no lo conoce. Para graficarlo de algún modo, él conoce los nombres, pero no sabe qué significan. Necesita conocer los parlamentos, escuelas, fábricas, caminos, museos y bibliotecas europeas, saber sus detalles, aprender cómo funcionan, detectar sus fallas, etc. En el viaje mirandino no hay crítica ni a Europa ni a América, el conocimiento a través del viaje funciona aquí como una retroalimentación cultural. La fascinación que Europa le produce es evidente, y sus planes para América no son menos entusiastas. En este contexto, la piedra de tope es España. España aparece, al menos desde las jornadas de Pensacola en 1781, como la culpable de la situación desventajosa en que los hispanoamericanos se encuentran en su propio continente. “Sólo por mi país, la América del sur, serviré contra España” (*América* 109), escribe Miranda hacia 1791 en una de sus muchas cartas a Mr. Pitt, pidiendo ayuda financiera y militar para independizar el continente. Aquí el discurso de leyenda negra tiende a cobrar importancia en la elaboración de su perspectiva emancipadora. A continuación analizaremos cómo esta

los distintos períodos y los distintos mirandas adquieren particulares significaciones de acuerdo al punto de ubicación que el viaje imprime con respecto a su lugar de origen.

integración, en el discurso independentista mirandino, de la actualización de la leyenda negra lascasiana y el ideario ilustrado que consolida a través de sus viajes, supone a su vez una comprensión ilustrada roussoniana del indio.

2.3- El concepto de hombre en el discurso independentista de Francisco de Miranda

El criollo peruano José Eusebio de Llano Zapata en 1761, en sus *Memorias histórico físico-crítico- apologéticas de la América Meridional*, censuró a Las Casas con motivo de las “calumnias” que, según él causaron el descrédito que injustamente padecía la nación española en las obras de los autores extranjeros, sin embargo, no por eso se mostró partidario de Sepúlveda, cuya obra sobre los Indios le parecía, ante todo “poco cristiana” y de ningún modo ajustada a los dogmas de la Iglesia. Llano y Zapata creía que los indios tenían las mismas aptitudes para las artes y las ciencias que el resto de los hombres en el mundo y achacaba sus “imperfecciones” no a una supuesta falta de capacidad – como habría sostenido antes Cornelius de Pauw –, sino a una supuesta falta de cultura.²⁸

Las apreciaciones de Llano Zapata parecen derivar mucho más de su observación de los indios y del racionalismo de su época, que de la política y la teología del siglo XVI, mas concuerdan esencialmente con los principios escolásticos. Frente a esto existen dos cuestiones interesantes: por una parte, un problema que excede a lo tocante a este trabajo, que dice relación con el concepto de cultura operante en la manera de concebir al indio de parte del europeo o del criollo, aunque, en todo caso, es útil para comprender la mentalidad en que se ubica la recepción mirandina del discurso lascasiano. Según Llano Zapata y de acuerdo al propio Miranda, la cultura que el indio precisa es la cultura europea. En este sentido, existe un menosprecio hacia la lengua, costumbres y organización político-social de los indios. Pero, por otra parte, también tenemos que señalar que en esta postura existe una visión del indio como igual en tanto condición humana y, por tanto, como un sujeto culturalmente integrable a un proyecto social más amplio. Como ha señalado Carmen Bohórquez, “Miranda, quien sin duda fue el primero en pensar la americanidad a nivel continental como principio diferenciador (...), va a pensar la federación como construcción colectiva a partir del poder soberano de los ciudadanos” (7). Así, como prueba de que la soberanía reside verdaderamente en el pueblo y a fin de asegurar una real participación de éste, “Miranda comienza por declarar ciudadanos a todos los nacidos en América, sin importar color de piel o clase social, y aunque mantiene el voto censitario, su proyecto constitucional hace a los americanos propietarios, al estipular que se entreguen tierras a los indios, libertos y pardos sin fortuna” (Ídem). Ya hacia 1790, en sus *Apuntes sobre la América Española*, Miranda contabilizaba la población de Hispanoamérica y constataba que, frente a los tres millones de blancos, criollos y españoles, en el continente había cuatro millones y medio de indios sujetos a tributo y un millón y medio de indios en guerra permanente contra España. Además contabiliza dos millones de “negros, mestizos y gente de color” (*América* 100).

Al comprender las propiedades culturales del continente, “el precursor” sabe que debe hacer que el indio forme parte del “pueblo” en su proyecto político. Todo indica que buscará adaptar la política aprendida en Europa a la realidad americana. Se da cuenta que los

²⁸ Consúltense en: Zavala, *La defensa* 51-59.

discursos republicanos franceses, ingleses o norteamericanos no surtirán el mismo efecto en esta parte del mundo. Así como antes señaláramos que la relación que dicho aspecto – el indio como igual en tanto humano - establece con Las Casas y la utopía cristiano- social, Rousseau y el *Contrato Social*, Miranda y Colombeia, está mediada por una específica recepción en que los dos primeros nutren la configuración del discurso independentista mirandino, nos es preciso analizar de qué modo el discurso independentista de Miranda se aviene tanto al racionalismo y a la política de su época, como con los argumentos lascasianos y la teología del siglo XVI. Miranda sostiene en su *Proclamación a los pueblos del Continente Hispanoamericano alias Hispanoamérica* (1812) que:

...el mal que la Corona de España ha hecho es irreparable en sí mismo, no le queda otro medio, según la disposición ya citada, sino el ofrecer una justa satisfacción que no puede encontrarse sino en la evacuación inmediata de sus tropas del continente americano, y en el reconocimiento de la independencia de los pueblos que hasta hoy componen las colonias llamado hispano americanas (Diarios 364).

Hasta ahí su planteamiento resulta obvio en tanto que refiere a la independencia como una etapa futura lógica tras la conquista. Si ha existido un orden represivo- monárquico le parece como única opción que luego venga uno democrático – republicano. Sin embargo, luego agrega:

Estos son los verdaderos principios, las reglas eternas de la justicia, las disposiciones de aquella ley sagrada, que el derecho de gentes necesario en virtud del derecho natural impone a las naciones. Pero pues que, por una fatalidad enemiga de la felicidad del género humano, se hace imposible alegar el derecho natural y necesario, dejándolo solamente a la conciencia de los soberanos, nosotros examinaremos, sin embargo, lo que el derecho de gentes voluntario, establecido para la salud y ventajas de la sociedad y sancionado por el consentimiento general de todos los pueblos civilizados, haya establecido cerca de las pretensiones del Rey Católico (Diarios 364. Lo destacado es nuestro).

No deja de ser sorprendente la cercanía de los argumentos esbozados por Miranda para legitimar la independencia americana con las ideas que Las Casas planteó en el Debate de Valladolid en defensa de los indios. Las Casas sostuvo que España sólo tenía derecho para ingresar a la tierra de los indios con el fin de cristianizarlos, y que por tanto los títulos sobre el Nuevo Mundo dependían de la fidelidad a su vocación misionera²⁹. Además, Las Casas planteó que la humanidad era una sola y que, obviamente, los indios pertenecían a ella. Así, el eco de la concepción lascasiana de la humanidad como única se hace presente en la configuración constitucional mirandina. Sin embargo, no se trata de una simple prolongación de las ideas jurídico- antropológicas lascasianas en Miranda, pues el clima histórico y el tema mismo varían, no obstante, las conclusiones mirandinas ofrecen, a veces, afinidades sorprendentes con las defendidas por Las Casas. Lo que hace Miranda es dar la vuelta al argumento jurídico de los “justos títulos de guerra” con que, hacia el siglo XVI, el Imperio español legitimó la conquista. Entonces, acogiendo al derecho de gentes³⁰, que antes

²⁹ Consúltense en: Berger 41- 51.

³⁰ Silvio Zavala plantea en *La filosofía de la conquista* que la fe, la comunicación del derecho de gentes y la razón constituyeron los nuevos valores en que los tratadistas españoles se apoyaron para justificar la penetración de España en las Indias occidentales. Dichos valores darán sentido y dirección política a la empresa castellana, reflejada en el tono y en la forma de ocupación de las nuevas

Las Casas había esgrimido como argumento contra la conquista política y económica de las Indias - con el fin de alcanzar una verdadera evangelización del Nuevo Mundo y no una “explotación salvaje” -, Miranda exigió como reparación, por lo injusto de la conquista y la colonia, la independencia del continente sometido.

De tal manera, más allá de las semejanzas argumentativas – salvando la historia, por supuesto -, Miranda actualiza en su discurso jurídico- independentista las ideas lascasianas, lo cual nos acerca a una específica recepción del discurso lascasiano en defensa de los indios y de la leyenda negra contra la conquista española de América:

¡Ah!, si los Reyes de España, y sus gentes hubiesen profesado la virtud, el cristianismo, la humanidad del ilustre Fray Bartolomé de las Casas, vosotros habríais amado su memoria y habríais ansiado vivir bajo su dependencia (...) Así era que, en iguales circunstancias, los romanos procuraban que las naciones usurpadas olvidasen sus usurpaciones, ofreciéndoles por precio de la libertad que les quitaban, la civilización y sus buenas leyes (Diarios 368).

Miranda adopta la perspectiva lascasiana en términos estrictamente políticos, dejando de lado el componente espiritual-escatológico que implica, hacia el siglo XVI, el discurso de la leyenda negra. De acuerdo a esto, Miranda llega a afirmar que los indios asesinados de que hablaba Las Casas murieron “víctimas de la libertad pública”. El dominico, por su parte, realiza su alegato, porque desea defender al indio de los abusos del colonizador, es cierto, pero no es menos cierto que el alegato de Las Casas implica también un específico proyecto político- religioso. Para el fraile los indios, siendo “paganos” como eran, viviendo en estado natural, se hallaban más cerca del auténtico cristianismo que los propios cristianos. La idea de Las Casas de que los indios con su conducta modesta y sencilla, pacientes, benignos y sin apetencias de riquezas honran a Dios, mientras que los españoles que tanto hablan de Dios actúan como Satán, supuso un argumento para afirmar a la religión natural, frente a la religión dogmática, como el concepto base para justificar la evangelización indígena. Pero además, a partir de esto se buscó “reivindicar las antiguas costumbres agrarias colectivas que constituyen las fuentes del pensamiento utópico” (Aínsa 151). Es decir, volver a las prácticas que unen a los hombres en torno a la naturaleza.

En tal sentido se destaca la función corruptora de la civilización como es conocida hasta entonces y se pretende reinstaurar en el Nuevo Mundo una sociedad en “estado natural” donde se suprima la propiedad privada y exista la comunidad de bienes. Así, el proyecto de Las Casas no implicó simplemente el famoso alegato y elaboración intelectual sobre la concepción de los indios, también “pretendió llevar a la práctica la famosa utopía cristiano social”³¹.

Lewis Hanke, sostiene en su ensayo *El despertar de la conciencia en América* que Las Casas creía firmemente en la capacidad de todos los pueblos para la civilización. Dado que

tierras, a partir del pensamiento de los teólogos juristas de la Escuela de Salamanca y de la legislación indiana. La peculiaridad del Derecho castellano se basa fundamentalmente en la conciencia de que los derechos constituían factores esenciales y de que, por sobre el Rey, solo existían Dios y el Derecho. Principio que está expresado en el viejo Derecho castellano, según el cual “nadie es más quenadie en Castilla”, y que, en suelo americano, se “enriquecerá con nuevos matices” (29). Para ampliar la discusión en torno al derecho de gentes, su aplicación en Indias y al sincretismo resultante entre religión y ley, consúltese: Zavala, *La Filosofía* 33- 168

³¹ Lewis Hancke, en *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*, documenta que en 1537, en una zona de Guatemala, donde Las Casas y algunos de sus hermanos dominicos fundaron una colonia llamada Verapaz. Al principio tuvieron éxito, pues los indios aceptaron la soberanía del rey de España y se establecieron comunidades agrícolas autogobernadas. Sin embargo, para asegurar la continuidad de la empresa era imperativo excluir de la colonia a los conquistadores. Por desgracia, no fue posible. Se revocó el decreto que apartaba a los soldados y pronto la encomienda se impuso en Verapaz.

para Las Casas todas las gentes del mundo son hombres, “Dios no permitiría que ninguna nación, por bárbaras y feroces que fueran sus costumbres, que no pudiera ser persuadida y traída a un buen orden y modo de vida, siempre que la persuasión fuese pacífica” (375) Se advierte que la intencionalidad política tras el discurso religioso- antropológico de Las Casas es evidente y se configura en el procedimiento a través del cual se comprende al indio. Es decir, el indio es concebido como un hombre para algo, para la libertad, para Dios, para el “estado indocristiano”, etc. Se establece así el punto de contacto fundamental en que el pensamiento mirandino recepciona el discurso utópico lascasiano. El problema no parece ser la conquista en sí misma, sino las condiciones jurídicas que no aseguran la igualdad de derechos civiles para todos los habitantes de Hispanoamérica. Miranda llega a reconocer que más importante que la independencia es alcanzar un grado de civilización que lleve a América a un punto acorde con el progreso de los pueblos “más avanzados”. Pero, dadas las circunstancias históricas irreversibles, la única opción posible que le queda de acuerdo con el “derecho de gentes”, es exigir la independencia con el fin de establecer la justicia y libertad para los naturales del continente americano.

Ahora bien, la recepción del discurso Mirandino está mediada por la recepción del ideario ilustrado que, en sí mismo, es la fuente primera del proyecto político de Miranda para América. Por esto, debemos comprender en qué medida el discurso roussoniano funciona en el concepto de hombre de Miranda, desde el cual actualizará el discurso político lascasiano, esta vez desde una perspectiva ilustrada.

Rousseau no concibe distinción de sujetos más o menos humanos. Lo que existe, según él, son hombres más o menos iguales. Rousseau sostiene en *El Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, que entre los hombres existen dos tipos de desigualdad. Una sería una desigualdad física, la cual es evidente al apreciar a dos hombres, y por tanto insalvable. La otra, que es la que interesa al filósofo francés, es una desigualdad que él llama “desigualdad moral”, o política, puesto que dependería de una especie de convención y se hallaría establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Por esta razón, dicha desigualdad consistiría en los distintos privilegios que algunos gozan en perjuicio de otros, como el de “ser más ricos, más respetados, más poderosos que ellos, o incluso el hacerse obedecer” (*El Contrato* 206).

Si bien cuando Rousseau habla del hombre natural no está hablando particularmente del indio, puesto que él sabe que éste, en su especificidad cultural, sí posee historia y carga política, es el concepto de hombre que se desprende de esta teoría, y a la cual se integra, obviamente, el indio, lo que maneja Miranda en la inclusión del indio a su proyecto político.

Al comienzo de éste capítulo explicamos que el “hombre natural” roussoniano, a diferencia del indio, es un hombre sin historia, una suerte de primer hombre, una reducción ideal a las condiciones primigenias, por ende esenciales, del hombre. Pensar el hombre natural es pensar el hombre pre- civilizado, pero es pensar al hombre aún cuando el “hombre natural” no exista ni haya existido nunca en la historia. Para Rousseau éste hombre implica una esencia igual, compartida por todas las gentes de la tierra. En ese sentido sería la historia aquello que violenta a la naturaleza, la que obliga al hombre a utilizar sus “facultades virtuales” y le hace salir de su condición primitiva. En este contexto, de lejanía respecto al estado original del hombre natural, se encontraría el salvaje roussoniano. A partir de su estudio sobre los caribes y los hotentotes, Rousseau esbozará una tesis audaz: comprenderá que las distintas variedades de la especie humana no se ordenan en función de un estadio más álgido de civilización, en este caso el europeo. Para Rousseau, en este sentido, no existe modelo de hombre. Existirían “únicamente formas” (Duchet 291). Para él “no se puede afirmar, sin prueba experimental, que esos animales antropomorfos, de los

que se ha decidido que no pertenecen a la especie humana, porque no tienen uso de la palabra, no son variedades de hombres” (Ídem). Es a partir de esa noción que Rousseau moraliza la desigualdad de los hombres. Dice en el *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*:

Dedúcese de esta exposición que la desigualdad que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y las leyes. Se desprende además que la desigualdad moral, solamente autorizada por el derecho positivo es contraria al derecho natural... (El Contrato 287).

Subyace un principio de justicia social muy parecido al que explicita Las Casas en su alegato y donde el indio ocupa el lugar de un hombre al que le es negada su condición de tal y, a partir de esa negación, se propende hacia una dominación injusta de él por parte de sus conquistadores europeos. Sin embargo, no influye demasiado el principio evangelizante que utiliza Las Casas como alternativa jurídica y utopía social para contrarrestar los abusos que se cometen contra los indios. En el discurso independentista de Francisco de Miranda apreciamos cómo se imbrica esta recepción ilustrada del discurso lascasiano sobre el indio con la realidad política dieciochesca en Hispanoamérica. Miranda, al integrar al incorporar al indio a su proyecto político, tiende a situarse en el concepto roussoniano de hombre, según el cual, no hay modelo, sino variedades, formas. La respuesta de Miranda a la supuesta “inferioridad de América” es la independencia. Para el discurso independentista mirandino a todos los nacidos en Hispanoamérica les han usurpado sus derechos civiles y Colombeia, en tanto que utopía, supone a la igualdad ilustrada dieciochesca como último fin del orden político que Miranda quiso oponer al antiguo régimen español.

Conclusiones

En el desarrollo de nuestra investigación hemos podido constatar que la consolidación del ideario ilustrado de Miranda y la configuración de su discurso independentista implican una específica educación en la cual el componente del viaje se hace fundamental. Beatriz Colombi en *El viaje y su relato*, plantea que más allá de las particularidades discursivas de todo relato de viajes - su “clima de autenticidad”, es decir, la referencia a autoridades o la incorporación de fechas, descripciones, jergas, topónimos, por ejemplo -, subyace a ellos la existencia de un “argumento oculto” (33) que funciona en el seno de la fricción entre el relato factual y el relato ficcional. De acuerdo a esto, hemos visto cómo el Miranda que viaja – sus objetivos, conflictos e ideas – ceden frente al Miranda que relata el viaje. En el relato mirandino lo que funciona es la articulación del ideal roussoniano del “viaje como educación” como motor de lo relatado. En sus *Diarios* Miranda no se detiene a explicar en qué circunstancias desarrolla su viaje ni cuáles son los motivos que le impulsan. Tampoco da cuenta de sus efectivos movimientos políticos ni discurre sobre su origen hispanoamericano. Miranda se limita a dar cuenta de los sistemas políticos de los países que visita, realiza un balance de su orden económico, de sus bibliotecas y relata sus encuentros con las personalidades políticas e intelectuales más importantes de esos países. Miranda no pareciera verse inmediatamente afectado por estas experiencias, sino más bien se muestra curioso, salta de una experiencia a otra, pero en ninguna parece intervenir demasiado. Su afán contemplativo contrasta con su imagen de hombre de armas y figura política relevante. Lo que realiza Miranda, el “argumento oculto” de su relato de viajes, es completar su educación. Está, al igual que Emilio, conociendo al mundo y a los hombres y, en tal sentido, probando las posibilidades de la libertad.

Este viajar para conocer a los hombres, en Miranda, aparece como punto esencial en la elaboración de su discurso político – independentista y en la creación de su utopía americana. La idea del viaje mirandino como círculo nos acerca a una precisa significación de todas las experiencias y conocimientos del viajero. Así, el conocimiento adquirido por Miranda – tras visitar los países más importantes de Europa y participar en los sucesos históricos más relevantes de su época – sólo adquiere su real dimensión en la medida que éste vuelve a América. La condición circular del viaje mirandino expresa que entre más avanza el viajero, más se acerca a su país de origen. Todo el periplo mirandino, sus investigaciones sobre las más variadas cuestiones de los países que visita, el sinnúmero de contactos políticos de que da cuenta y la enorme cantidad de libros estudiados a lo largo de sus viajes, no tendrían sentido si éstos no implicaran un retorno al lugar de origen. El viaje como círculo en Miranda no implica simplemente el viaje en sí mismo, es un viaje para conocer, pero además un conocer para aplicar. En Miranda ese “aplicar” no puede darse en otra parte que no sea el lugar desde el que ha emprendido el viaje, es decir, América.

Hemos identificado que, muchas veces, las ideas que Miranda va forjando a lo largo de sus viajes tienen directa incidencia en la gestación de su discurso independentista. A partir de esto nos es posible sostener dos cosas: uno, que la lectura de los *Diarios de Viajes* de Miranda nos interna en una específica retórica, a través de la cual, lo real, lo verdadero o falso, ceden importancia frente a los códigos que organizan la percepción del viajero y que orientan su camino por Europa. En tal sentido, los *Diarios* estudiados en esta investigación, por Estados Unidos, Italia y Rusia, comprenden el marco previo a la revolución francesa en

que Miranda cree completar su educación. Forman parte de la reafirmación de los principios ilustrados que sirven de base a la conformación de su discurso independentista.

Y dos, que el viaje mirandino se establece dentro de un proyecto mayor, que excede las posibilidades de la elaboración teórica roussoniana en el *Emilio*. Se integra a la realización de un ideal ilustrado que busca no sólo conocer y conocerse sino también, a partir de ese conocimiento, formular un nuevo ideal político. Conocer lo otro para entender lo propio. Esa pareciera ser la fórmula, pero llega aún más allá: no basta con entender lo propio, hay que transformarlo.

En tal sentido, Miranda incurre en un planteamiento político que entraña una particular forma de entender la historia de los habitantes de Indias: lo que, en su contexto, le pasó a los indios durante el siglo XVI, le sigue pasando a los criollos a fines del XVIII. Busca restaurar un orden continental disuelto con la conquista y que, a su modo de ver, sólo es posible de reestablecer a través de la independencia y por medio de los propios habitantes del continente. Así podemos concluir que la actualización del discurso de lascasiano, presentando al criollo en el lugar que el indio ocupara en las atrocidades cometidas para la conquista, resulta un poderoso móvil político contra la corona, pero también funciona como integrador de las distintas influencias culturales que nutren al continente en que ha nacido y que pretende revolucionar.

Mientras el viaje roussoniano forma parte de las influencias que marcan la gestación de la comprensión política mirandina, el pensamiento antropológico roussoniano es materia fundamental en el funcionamiento de su discurso independentista. Para diferenciar al continente americano frente a España, necesariamente tiene que autoafirmar una identidad del continente basada en sus particularidades características, sin que por ello se pierda el ideal ilustrado que pretende alcanzar. Para esto Miranda concibe al indio en una perspectiva antropológica roussoniana. Rousseau sabe que el salvaje es un civilizado, pero con un tipo de civilización distinta a la Europea. Miranda se acoge a la noción Roussoniana según la cual no existe un modelo de hombre sino variedades de éste. En este sentido el criollo venezolano comprende al indio como un igual.

Para Miranda el indio es tan americano como el criollo y, en esa perspectiva, ambos forman parte de la misma historia y tienen los mismos derechos. En el pensamiento mirandino los indios son tan ciudadanos de América como los habitantes de París los son de Francia. En la cercanía de sus ideas con las de la igualdad roussoniana, se desprende un afán por alcanzar una suerte de igualdad utópica para todos los hombres. “Habría querido vivir en un país en que el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un solo y mismo interés, a fin de que todos los movimientos de la máquina no tendieran jamás sino al bien común” (*El Contrato* 181), dice Rousseau en la dedicatoria del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*. Obviamente la intención política mirandina, al igual que en Las Casas, no implica preservar la cultura autóctona de cada pueblo – no en términos de retornar a la naturaleza-, sino de integrar al indio como un hombre igual a un ideal específico de cultura y a un sistema político que se concibe como el conveniente para todos los hombres. Es así como, en el discurso independentista de Miranda, la idea roussoniana del “bien común” incluye a los indios.

Esta idea del “bien común” roussoniano, a nivel utópico, sólo puede materializarse en la medida que exista una debida igualdad entre todos los hombres. Habiendo expuesto la relación entre desigualdad histórica e igualdad esencial entre los hombres, podemos concluir que es de acuerdo a esta idea que Miranda hace funcionar su concepto de hombre para trasponer la imagen del indio subyugado por el imperio español en la imagen del criollo como heredero histórico de la tradición de usurpaciones sufridas por el indio. Los hombres

son iguales esencialmente, pero desiguales históricamente. Ese error de la civilización europea identificado por Rousseau, y manifestado a favor de los indios mucho antes por Las Casas, es la causa que Miranda se propone reparar en América. “Conciudadanos, es preciso derribar esta monstruosa tiranía: es preciso que los verdaderos acreedores entren en sus derechos usurpados: es preciso que las riendas de la autoridad pública vuelvan a las manos de los habitantes y nativos del país” (*Diario* 287), dice Miranda en su *Proclamación a los pueblos del Continente Colombiano*. Esta unión racial y cultural que implicaba el proyecto político mirandino “se justificaba históricamente en el hecho de haber sido todos injuriados del mismo modo” (Bohórquez 10) y, por lo mismo, todos debían ser capaces de unirse en pos de la independencia y de un proyecto político común.

En Miranda no existe ni idealización ni descalificación del indio. Tampoco hay intención de retorno a una suerte de “edad de oro” o “retorno a un estado de naturaleza”. Los Indios de Miranda no son “buenos salvajes”, son “compatriotas”. Hay en él un reconocimiento del indio como hombre y una integración de éste último al proyecto iluminista, pero en el contexto de una propuesta de progreso americana, considerando las especificidades culturales del continente.

Respecto a esto último, pensamos que en el discurso independentista de Miranda el viaje cumple el rol de ser el motor que induce, en el intelectual venezolano, a una revisión de sus propios “dogmas ilustrados”, a partir de lo cuales le resulta obligatorio volver a mirar a Hispanoamérica para sopesar el valor que éstos tienen para llevar a cabo sus objetivos. No es cuestión de tomar una serie de ideas aprendidas en libros y aplicarlas políticamente en los términos allí expresados – Rousseau da cuenta de este error en el *Emilio* -. Miranda busca conocer lo otro, aprender de lo otro, pero sin olvidar las particularidades de lo propio. En ese contexto, Miranda tiende a absorber, en favor de la cultura propia – o de la invención de ésta, si se quiere -, las expresiones más notables de lo extranjero. Miranda busca las herramientas para redefinir lo propio. Él mismo confunde el punto de vista desde el cual relata y describe lo visto, a caso porque sabe que lo americano es un proyecto. Al igual que Emilio, quien viaja para conocer los países y así ser capaz, entre otras cosas, de decidir en cuál de ellos prefiere vivir, Miranda, tras sus viajes, decide que el país donde quiere vivir es Colombia. El país que ama, su patria, no existe: debe inventarlo.

Finalmente, nos es necesario señalar que, en el marco histórico cultural en que se inserta el desenvolvimiento de la actividad político e intelectual de Miranda, la discusión sobre su pensamiento nos parece representativa y actual, por cuanto introduce una problemática presente hasta hoy día, y que dice relación con la perspectiva que adopta el intelectual latinoamericano para dar cuenta de su propia realidad. En su discurso independentista, Miranda insiste en “la necesidad de pasar de inmediato a la construcción de vías de autoafirmación y realización de las potencialidades propias del continente” (Bohórquez 10). Para Miranda la integración americana debía convertirse en un proyecto político y económico que pasara antes por la elaboración intelectual de América como un continente distinto de Europa. Es decir, cuáles son las categorías con que los americanos hablamos de América, analizamos sus procesos históricos y establecemos los marcos de comprensión de las obras que en este continente se producen. En este sentido, pensamos que el desarrollo del pensamiento de Francisco de Miranda se encuentra en el centro de la problemática de la así llamada “europeización” u occidentalización de los intelectuales latinoamericanos. Como ha señalado Walter Mignolo, “América Latina es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la modernidad” (2). Para lo cual plantea que “América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que

asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser modernos como si la modernidad fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder” (2). En este sentido indagar en torno a la elaboración intelectual mirandina sobre lo americano, su proyecto político y sus diversos escritos nos permiten ingresar en el seno de la problemática en torno a la “idea de América” y su construcción en un período fundamental de la historia del continente.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Miranda, Francisco de. *América Espera*, Venezuela: Ayacucho, 1982.
- Miranda, Francisco de *Colombeia*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1978.
- Miranda, Francisco de *Diario de viajes y escritos políticos*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

Fuentes secundarias

- Las Casas, Bartolomé de *Apologética historia sumaria*. México, U.N.A.M, 1967.
- Las Casas, Bartolomé de *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, Sevilla, Ed. A. Er. Revista de Filosofía, 1991.
- Rousseau, Jean Jaques. *El Contrato Social. Discursos*. Madrid, Alianza, 1986.
- Rousseau, Jean Jaques *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 1990.

Bibliografía crítica sobre Miranda

- Acosta Saignes, Miguel, *Acción y Utopía del Hombre de las Dificultades*, La Habana: Casa de las Américas, 1977.
- Bohórquez, Carmen. *Miranda y Bolívar: dos concepciones de la unidad de la América hispana*. (En línea) Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales. Nº. 10. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2041376> (consulta: 27 Noviembre 2008)
- Castillo Didier, Miguel, *Francisco de Miranda, Humanista*, Santiago: Universidad de Chile, 2000.
- Etayo-Piñol, Marie Ange. La influencia de la enciclopedia en la liberación de las Américas Latinas en torno a la figura de Miranda, en Soto Arango, Diana y otros, *Recepción y difusión de textos Ilustrados*, Colombia: Doce Calles, 2003.
- García, Lautico. *Miranda y el antiguo régimen español*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961.

Bibliografía crítica sobre Bartolomé de las Casas

Hancke, Lewis. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y su lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1968.

Bibliografía crítica sobre Ilustración

- Duchet, Michèle . *La antropología de los filósofos*, Mexico, Siglo XXI, 1975.
- Ferrone, Vicenio y Roche, Daniel. *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid, Alianza Ed. 1998.
- Gerhardi, Gerhard. Rousseau y su repercusión en Europa, en *Historia de la Literatura. Ilustración y Romanticismo 1700- 1830. Volumen IV*. Madrid, Ediciones Akal, 1992.
- Sarrahil, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Silva, Renán, *La Ilustración en el Virreinato de Nueva Granada*, Medellín: La Carreta, 2005.
- Zavala, Silvio. *América en el espíritu Francés del siglo XVIII*, México, Ed. Cultura, 1949.
- Zavala, Silvio *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*. París, UNESCO, 1963.

Bibliografía crítica sobre la imagen de América y el buen salvaje

- Aínsa, Fernando. *De la edad de oro a el dorado*, México, Fondo de cultura económica, 1995.
- Berger, Thomas R. *Una terrible y perdurable sombra*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del nuevo mundo*, México, Fondo de cultura, 1982.
- Mignolo, Walter. *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. (En línea) Revista Académica Polis. Vol. 1. N° 4. www.revistapolis.cl/4/wal.pdf . (Consulta: 9 Diciembre 2008)
- Valcárcel, Carlos Daniel. *Rebeliones coloniales sudamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Vázquez, Zoraida Josefina (directora). *Historia general de América Latina*, Madrid. Trotta; Ediciones Unesco, 1999-2003. Vol. VI
- Zavala, Silvio. *La filosofía de la conquista*, México, Fondo de cultura económica, 1947.

Bibliografía crítica sobre la leyenda negra

Juderías, Julián, *La Leyenda negra*, Barcelona, Casa Editorial Araluce, 1921.

Molina Martínez, Miguel, *La Leyenda negra*, Madrid, Nerea, 1991.

Bibliografía crítica sobre teoría de la recepción

Bader, Wolfgang. “*Literatura mundial europea y colonialismo: el mundo no-europeo en el espejo de la investigación europea de la historia literaria*”. Rall, Dietrich (compilador). *En busca del texto: teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1993.

Fokkema, D. W. e Ibsch, E. *Teorías de la literatura del siglo XX: estructuralismo, marxismo, estética de la recepción, semiótica*, Madrid: Cátedra, 1981.

Bibliografía crítica sobre teoría de la literatura de viajes

Colombi, Beatriz. *El viaje y su relato* . *Latinoamérica* (43); 2006.

Ette, Ottmar. *Los caminos del deseo: coreografías en la literatura de viajes*. *Revista de Occidente* (260); 2003