

# Espacios de fuga o puntos ciegos de las reformas borbónicas en Nueva España: análisis del ejercicio ilustrado de algunos letrados criollos (1788-1795)

Mariana Rosetti

Universidad de Buenos Aires/CONICET/

Centro de Historia Intelectual-Universidad Nacional de Quilmes

## Introducción: las paradojas de las reformas borbónicas y los archivos patrióticos en disputa

En su conocido estudio *Constructing the Criollo Archive* (2000), Antony Higgins sostiene que los criollos buscaron constituir un archivo, un cuerpo de conocimiento, como base teórica para reclamar por su autoridad y poder dentro del sistema colonial. Es decir, el archivo para el criollo actuó como aparato de legitimación del poder (Higgins 2000, X). A su vez, y en profundización de esa postura, Higgins afirma que la articulación de una subjetividad diferenciada criolla no está basada tanto en la divergencia étnica o lingüística como en el trabajo de catalogación e interpretación de la información que concierne a la historia cultural de México y que los movimientos y mutaciones del sujeto criollo están inextricablemente ligados a las prácticas de acumulación y producción del conocimiento (2000, XIII).

En diálogo con la perspectiva de Higgins sobre el peso del archivo en la construcción de subjetividad criolla, nos interesa rescatar el trabajo de Iván Escamilla que pone en discusión la importancia del saber entre las elites letradas y coloniales de Nueva España y su particular forma de practicar la Ilustración. Para este investigador, la Ilustración en Hispanoamérica, y en especial en Nueva España, debe analizarse como una actitud ilustrada y no tanto lecturas concretas o discursos ejemplificadores:

quizás lo que debemos encontrar es una *actitud ilustrada* ante la lectura y las lecturas [...] indagar acerca de la modificación de los discursos y las prácticas tradicionales; imaginamos una modernidad autóctona, cuando tendríamos que entenderle también *como respuesta y reto a estímulos externos* [...] influidos

por una teleología liberal, pretendemos encontrar una ilustración secular y secularizante, cuando quizás tengamos que enfrentarnos con una *Ilustración eclesiástica* [...] (Higgins 2010, 112).

Esta observación coincide con la de Roberto Di Stéfano sobre el diálogo complejo y rico entre la Ilustración y el catolicismo en el siglo XVIII iberoamericano: “La Ilustración, como dijo Kant, es una actitud: *sapere aude*, y así lo entendían, según creo, los ilustrados iberoamericanos cuando afirmaban que podía uno animarse a saber sin tener que tirar por la borda las creencias religiosas de sus padres” (Di Stéfano 2016, 28).

Gestación de una república de las letras que, sin ser homogénea, permitió la reflexión discursiva sobre la importancia de las tradiciones culturales y posibles construcciones de identidades americanas:

Esta Iglesia, ya plenamente americanizada, estaba formada por miembros de las capas medias y acomodadas criollas y mestizas, que encontraron en ella un medio de subsistencia y prestigio, única salida para muchos segundones. Los fuertes lazos familiares y clientelares entre los clérigos regulares y seculares y el resto de la sociedad conformaron consistentes redes que incidieron no sólo en lo económico, sino también en las identidades culturales. Fue precisamente en este sector donde se comenzó a conformar en este periodo una “república de las letras”, es decir, un grupo de “intelectuales” que monopolizaban las cátedras universitarias, los púlpitos de los templos urbanos, la inspiración de los aparatos festivos y de los programas iconográficos y el acceso a las imprentas, con lo cual se erigieron en los principales difusores de las redes simbólicas identitarias (Rubial García 2010, 212).<sup>1</sup>

En el caso de los públicos de Hispanoamérica, la recepción de los discursos europeos no se dio en el marco de la búsqueda de nuevos lenguajes políticos y religiosos de legitimación, sino en la búsqueda de nuevas “epistemologías patrióticas”. En palabras de Jorge Cañizares-Esguerra,

la Ilustración hispanoamericana fue un proceso dual de crear dichas epistemologías y de consolidar una esfera pública [...] la nueva epistemología buscó reforzar los privilegios corporativos y estamentos sociales del antiguo régimen, no destruirlo. Además, fue un discurso típicamente clerical, cargado de valores religiosos, la antítesis de la modernidad [...] (2007, 448-449).

Cañizares-Esguerra (2007, 450) sostiene que las tradiciones del barroco no desaparecieron en Nueva España durante las reformas ilustradas, sino que mantuvieron una influencia poderosa hasta fines del periodo co-

1 Para esta observación crítica, Rubial García se vale de la investigación de Chinchilla Pawling (2004, 307 y ss.).

lonial. A su vez, hace hincapié en cómo la construcción de epistemologías patrióticas o prácticas ilustradas no conllevan necesariamente a intentos de ingreso a una modernidad, sea racional, cultural o política. Esta postura de Cañizares-Esguerra entra en diálogo con la de Jean-Pierre Clément quien destaca que “una dimensión nada despreciable de las Luces hispanas fue su carácter católico y, por consiguiente, nada hostil a la religión” (2012, 142). Lo señalado por distintos investigadores nos permite repensar y cuestionar el paradigma de un centro o república de las letras ilustrado y europeo (sea ese centro España o Francia) que irradia o difunde sus concepciones de progreso y desarrollo a espacios periféricos. Por el contrario, en este artículo buscamos mostrar cómo ciertos letrados de fines de siglo XVIII en Nueva España hacen uso de espacios de instrucción (como lo fueron el púlpito y la prensa) para proponer nuevas formas de aproximarse y observar las riquezas naturales y las tradiciones religioso-culturales americanas. Consideramos al caso de Nueva España como un prisma para poder observar accionares similares de letrados criollos de otras latitudes americanas, quienes a través de distintos espacios de sociabilidad, avalados por el poder oficial (en particular, la opinión pública), forjaron un diálogo trasatlántico con ilustrados peninsulares.<sup>2</sup> Nos interesa focalizar la mirada en torno a cómo el proceso de control y homogeneización de las reformas borbónicas impartidas desde la Monarquía española posibilitó la generación de prácticas ilustradas de letrados criollos que cuestionaron lecturas sobre el pasado y abrieron diálogos trasatlánticos con letrados peninsulares. Más que concentrarnos en concebir al periodo ilustrado americano como una expansión de redes letradas locales, o en procesos de recepción de obras y saberes europeos, rescatamos prácticas y posicionamientos discursivos de letrados que pudieron vislumbrar este periodo como umbral para entablar paridades intelectuales con repúblicas de las letras de otras latitudes. Es por eso por lo que hacemos hincapié en la necesidad de analizar y revisar estas prácticas criollas como llave de acceso a nuevas formas de encarar y pensar las ilustraciones de manera plural y diferenciadas.

Ahora bien, si retomamos las posturas de García Aylluardo, Calvo y Sánchez de Tagle (2010), los tres sostienen que no puede pensarse la injerencia y funcionamiento de las reformas borbónicas en los territorios hispanoamericanos coloniales sin tener en cuenta sus contradicciones, propias

---

2 Pensamos en los casos de los periódicos del *Mercurio Peruano* o de las *Primicias de la Cultura de Quito*, entre otros.

de una modernidad particular y una práctica de ilustraciones contestatarias que utilizaron (como bien lo señala Calvo) el espacio de la opinión pública, en especial de los periódicos, como órganos de recolección y difusión de las riquezas americanas y, a su vez, como espacios de disputa sobre los saberes americanos. Estos órganos avalados y pedidos por la Corona española para construir archivos capaces de organizar y divulgar saberes preciados sobre las tierras americanas fueron, a su vez, espacios en los que los letrados criollos plasmaron sus cuestionamientos sobre su propia autonomía cultural y política, y reconfiguraron su identidad discursiva. Como sostiene García Ayluardo: “paradójicamente, el absolutismo no pudo establecer una centralización desde la Corona, sino una dispersión de los focos de decisión con el consecuente fortalecimiento de los poderes locales” (2010, 18).

En este artículo buscamos analizar dos momentos que habilitaron reflexiones sobre tradiciones del Antiguo Régimen, como también posibilitaron disputas entre letrados peninsulares y criollos sobre la forma de practicar la ilustración en Nueva España. Estos episodios fueron, por un lado, las posturas de Alzate y Estala sobre las riquezas americanas (1788) y, por el otro, el sermón de Servando Teresa de Mier sobre la tradición guadalupana, como su censura y expulsión (1794-1795). Sostenemos que las disputas que se suscitaron entre letrados en estos dos momentos nos muestran fisuras o puntos de fuga de las reformas borbónicas y su aplicación efectiva o eficaz en el Virreinato de Nueva España. Estos puntos de fuga los entendemos como aperturas a la revisión de tradiciones religiosas, políticas o culturales por parte de letrados y la necesidad de reconfigurar o establecer nuevos archivos patrióticos que sean capaces de interpretar de forma histórica y política los cuestionamientos a riquezas, saberes, capacidades y espacios americanos. Estos espacios de fuga de las reformas borbónicas requirieron de prácticas ilustradas discursivas eficaces por letrados que habitaban el Virreinato de Nueva España. Las disputas que analizamos se inscriben dentro de lo que Escamilla entiende por “cultura de controversia” y que va de la mano de un nuevo posicionamiento de los letrados criollos religiosos en el espacio público:

las habilidades adquiridas para la controversia, como parte del entrenamiento formal, fueron puestas en juego, quizás por primera vez, en polémicas públicas con fines de propaganda política, reforma económica y social y discusión crítica erudita; los mensajes de quienes participaron en ellas se canalizaron a través de medios tan diversos como la oratoria sagrada, los papeles manuscritos y las gacetas. No es arriesgado suponer que los grandes logros de lo que hasta ahora se ha conocido como la Ilustración novohispana habrán

sido imposibles sin el cambio alentado por la transformación de la antigua cultura de la controversia en un espíritu de opinión [...] (Escamilla González 2017, 391).

Dentro de esta práctica contestaria, los letrados criollos intervienen a través de espacios públicos al configurar nuevas formas de armar archivos patrióticos o refutar lecturas foráneas sobre espacios locales. Lejos de pensarse en prácticas que amenazan el pacto de vasallaje de americanos para con la Corona española, estas prácticas buscan establecer paridades intelectuales entre los hombres de letras americanos y peninsulares. Es importante destacar que las propuestas de Alzate y de Mier —que retomamos en este artículo— refutan lecturas peninsulares que consideran erróneas sobre América, con el objetivo de saldar o editar posicionamientos peninsulares débiles, factibles a ser tomados por otros discursos europeos como parte de la leyenda negra española. En otras palabras, estos dos letrados criollos señalan y corrigen con el objeto de evidenciar lecturas deficientes, tanto en tradiciones como en obras peninsulares, sobre espacios que avalaban una suerte de pasividad americana que comulgaba con las críticas realizadas por ilustrados como William Robertson (1777) o Thomas de Raynal (1780).

Por otro lado, y en paralelo con estos puntos de fuga en Nueva España, es necesario que hagamos una mínima contextualización sobre el peso histórico-político que tuvo la creación del Archivo de Indias en España y las vinculaciones de este con la escritura histórica y la consolidación de un nuevo tipo de sentido de la categoría de “patria” española. Este proceso de construcción de archivo oficial de las Indias, a cargo del cosmógrafo valenciano Juan Bautista Muñoz en 1785, implicó una nueva forma de recolectar, valorar y organizar documentos del pasado, así como también puso en primera plana la importancia de ciertos saberes como fueron la geografía, la estadística, la cosmografía, los que han impactado en una nueva forma de escribir historias patrióticas y que han tenido incidencia en el quehacer letrado de eruditos americanos.

La creación del Archivo de Indias estuvo ligado a la fisura entre la Academia de Historia y el Consejo de Indias que produjo interminables debates metodológicos: por intermedio del ministro de Indias (José de Gálvez y Gallardo), el rey Carlos III le quitó a la Academia de Historia la responsabilidad de escribir la historia de las Indias en el año de 1778, hecho que generó disputas interminables entre la Academia y el Archivo de Indias. Esta nueva institución tuvo las funciones de reunir, cobijar y preservar los documentos relacionados con la historia hispanoamericana. Retomamos la

lectura de Cañizares-Esguerra quien señala que la centralización borbónica no fue el único motivo por el que se creó el archivo, siendo el patriotismo el otro gran y principal motivo. Para el caso, Juan Bautista Muñoz fue el que articuló la justificación epistemológica e historiográfica que hizo posible la creación del archivo. Este letrado también emprendió la escritura de la *Historia del Nuevo Mundo*, a pesar de que se publicó solo uno de la serie de volúmenes que propuso. La facción de Campomanes —entonces presidente de la Academia de Historia— hizo todo lo posible para evitar la publicación de la historia de Muñoz, quien también tuvo que enfrentarse con un tercer grupo que competía por la atención de la Corona, los jesuitas catalanes en el exilio de Italia: Juan Nuix y Ramón Diosdado Caballero (Cañizares-Esguerra 2007, 298).

Según el cosmógrafo Juan Bautista Muñoz, el problema de todas las historias precedentes de las Indias no era tanto el que estuvieran basadas en el testimonio de testigos ignorantes y poco confiables, sino que carecían de bases documentales sólidas. En el transcurso de unos veinte años de trabajos físicos arduos, este letrado reunió con sumo cuidado uno de los mayores archivos de documentos manuscritos sobre el Nuevo Mundo y las colonias en Asia, 148 volúmenes en total, los cuales ahora están alojados en la Real Academia de Historia y la Biblioteca Real en Madrid.

En el prefacio de su *Historia del Nuevo Mundo* (1793), Muñoz descartó todas las crónicas del Nuevo Mundo del siglo xvi. Criticó obras de Sepúlveda, de Anglería, López de Gómara y hasta Herrera, solo exceptuó el manuscrito de *Historia de las Indias* de Las Casas (compilado en 1550-1553) y el de Fernando Colón sobre la vida de su padre Cristóbal Colón. Muñoz pensaba que la respuesta a cada una de las acusaciones que los extranjeros habían proferido contra España podría encontrarse en los archivos españoles. En los numerosos documentos y manuscritos inéditos apilados en los estantes de los archivos y en bibliotecas privadas, decía Muñoz, había pruebas de que España había transformado la historia de la navegación y el comercio europeos. Los documentos también revelaban algo que otros europeos negaban: las profundas contribuciones filosóficas de España.

### **La práctica de la ilustración a través de la prensa periódica. La construcción patriótica distanciada del relato de viajes europeo**

En esta primera parte analizamos dos lecturas críticas. Por un lado, la del letrado criollo José Antonio Alzate en su *Gazeta de literatura de México* sobre

la obra *El viajero francés* del abate de Laporte. Por otro, la del ilustrado español Pedro Estala, quien en *El viajero universal* (1795-1801) retoma y corrige la perspectiva del jesuita francés. Decidimos enfocarnos en la prensa novohispana, porque “a pesar de sus inmensas limitaciones, había mostrado ya su vena polémica y crítica y su capacidad de convertirse en un espacio de polémica” (Torres Puga 2010, 271). Es a través de este espacio discursivo donde los letrados criollos encontraron vías factibles de llegar a lectores europeos, establecer vínculos de paridad intelectual y de transferencia de saberes.

Nos interesan las observaciones, usos y distanciamientos que plantearon estos dos letrados para repensar los vínculos desde la prensa periódica y el peso de la imprenta con la escritura histórica y la construcción patriótica de las colonias americanas. Ello con el propósito de refutar la importancia o jerarquía de los relatos de viaje pertenecientes al periodo de la Conquista española, pero con un peso fundamental aún durante las reformas borbónicas. Tanto Alzate como Estala, en etapas y condiciones de vida y de producción distintas, plantean la necesidad de reformular la mirada sobre los territorios americanos y lo hicieron cuestionando el valor del relato de viajes para reivindicar el peso de la construcción de un archivo que recolecte las noticias divulgadas desde narraciones diversas y heterogéneas.

El relato de viajes, su recopilación y edición por letrados europeos es puesto en cuestión por letrados novohispanos que reflexionan sobre la prensa y crean desde este discurso nuevas formas de aproximarse y construir archivos histórico-culturales. Esta controversia, que se repite en 1788 y 1795-1801, nos permite observar el poder cuestionador de la prensa desde antes de los procesos independentistas, es decir, un uso ilustrado de apertura y reflexión que dista de ser un trabajo imitativo de las ilustraciones de otras latitudes europeas y que, sobre todo, revela o muestra una articulación de las repúblicas letradas americanas —desde un punto de vista interno como trasatlántico.

En su prólogo a la segunda parte de su *Gazeta de literatura de México* (15 de enero de 1788), Alzate sostiene:

Es cierto que apenas permanecen algunos documentos acerca de la historia de los megicanos; pero esta poquedad es preciso conservarla, porque de lo contrario, en el corto espacio de un siglo apenas se hallará documento; la destrucción es pronta, la pérdida de la memoria de los hechos lo es aún más, a causa de que no se verifica que alguno se dedique a conservar por escrito documentos irrefragables que sirvan de índice para describir el genio, el carácter, las costumbres de la Nación Megicana. Los escritos del sabio Torquemada, del grande Ziguena, del colector Boturini, y del insigne Clavigero, son los

únicos que en el siglo pasado y presente, nos ministran hechos históricos para conocer lo que eran los megicanos [...] (3).

En su periódico científico, Alzate se propone desde su prólogo mismo resignificar y darle un espacio fundamental a la construcción de un archivo patriótico novohispano capaz de retomar las obras de sabios anteriores y, sobre todo, encadenar y traer a la luz pública documentos que, si no fuera por la difusión en su periódico, quedarían enterrados en el olvido. Para este letrado la intervención en periódicos deviene en armado de un archivo de poder y vitrina necesaria para que tanto el público español como el francés, preferentemente, puedan acceder a una lectura correcta de las riquezas y valores americanos. Al respecto, nos resulta fundamental el estudio realizado por Dalia Valdez Garza (2017) quien analiza la recepción que han tenido los primeros números del periódico de Alzate en el *Memorial Literario* de Madrid. Esta investigadora nos muestra cómo la práctica de la ilustración novohispana tuvo en cuenta entrecruzamientos, redes de interacción multipolares, con otros periódicos tanto peninsulares como franceses. En particular, observamos como parte de la estrategia de difusión de la *Gazeta de literatura de México* de Alzate, el anuncio del letrado Antonio Valdés (editor de la *Gazeta de México*) referido a la pronta publicación del periódico de Alzate. Aviso que detalla los tres primeros números, destacando la “[r]efutación de las siniestras noticias que de la Nueva España imprimió el Viajero Francés, o abate de la Porte”. Esta estrategia de promoción del futuro periódico de Alzate tenía un tono efectivista que buscaba alinearse con la construcción patriótica peninsular y, en particular, establecer la atracción y aceptación de periódicos prestigiosos de Madrid como fueron el *Memorial Literario* y el *Correo Mercantil de España*. Alzate articula un tono estratégico tanto en su prólogo como en el número 2 de su *Gazeta*, para poner en evidencia las falsedades de ciertos viajeros europeos sobre las riquezas americanas. Este accionar de Alzate, que consistió en desestimar la mirada prestigiosa de científicos europeos, cuestiona las observaciones de Laporte, Buffon, Jorge Anson, entre otros. Sobre Anson, refiere Alzate en el número de su periódico del 10 de mayo de 1788, lo siguiente:

La descripción del viaje ejecutado alrededor del mundo, por Jorge Anson, se recibió con mucho aprecio al tiempo que se divulgó, y hasta el día se reputa como obra maestra por los aplicados a leer los diarios de los viajeros. Cuando en los tiempos venideros se lean los elogios que las obras periódicas publicaron de semejante producción, ¿no es de regular se crea como muy veraz a su autor? ¿y de qué concepto se formará de la Nación Española a la que tan

injustamente maltrata el predicante Walter tratándola de cobarde y holgazana? No será fuera de propósito hacer una u otra reflexión, para que sirvan de correctivo a las viciadas y mentirosas aserciones que tan voluntariosamente vertió Walter (*Gazeta de literatura de México*, 1778, 36).<sup>3</sup>

La preocupación clara de Alzate fue la de construir a través de su gaceta un archivo para los lectores extranjeros, específicamente prestigiosos de la Corona española, y configurar una documentación que quedara como guía para transitar y valorar espacios novohispanos. El efecto de lectura que logra es efectivo y, a la vez, veloz, ya que su producción es retomada tanto por el *Memorial Literario* como por el *Diario de Madrid*, ambas referencias del año de 1788, no sin ciertas supresiones y ediciones al tono crítico de Alzate con respecto a la mirada deficiente de ciertos científicos. Según la investigación de Valdez Garza (2017), observamos cómo en el *Memorial Literario de Madrid* (julio de 1788) aparece el título “Prospecto de la Gaceta de Literatura de México empezada a publicar en 15 de enero de 1788”. Por otra parte, se destaca un anuncio del *Mercurio de España* de 1788, en que se hace referencia al *Memorial Literario* de julio que “se hallará en las librerías acostumbradas”. Ambas publicaciones hacen referencia a una noticia que podría interesar a los lectores peninsulares, dando cuenta de una naciente curiosidad sobre latitudes americanas. Años después, en 1792, en el *Diario de Madrid*, sección de “literatura”, se dice lo siguiente:

cuanto puede contribuir a la gloria de la Nación, nos precisa hoy a hacer el elogio debido a un Español que distante muchas leguas de nosotros, ilustra a sus compatriotas con producciones verdaderamente dignas de la atención pública. Hablamos de D. Joseph Antonio Alzate y Ramírez, miembro de la Real Academia de Ciencias de París, de la Sociedad Bascongada y del Real Jardín Botánico de Madrid. [...] Esta obra periódica [...] es una recopilación de las cosas más notables que va diariamente ofreciendo la investigación de los sabios en el importante estudio de la naturaleza y de varios puntos de literatura en general, y en particular de nuestras Américas [...] ojalá que este espíritu de investigación fuese más general en todas las partes de nuestras vastas colonias (citado por Valdez Garza 2017, 3).

El reconocimiento y la red que se estableció entre la producción de Alzate y de ciertos periódicos españoles tuvo sus limitaciones, ya que estos órganos de difusión cultural peninsulares tomaron extractos y observaciones

3 Alzate se refiere, específicamente, al relato de viaje que el almirante británico George Anson realizó durante los años de 1740-1744. Anson, quien dio vuelta al mundo viviendo un sinfín de peripecias, se convirtió, pasados los años, en uno de los más exitosos exponentes del género de la literatura de viajes durante el siglo XVIII.

de la obra del letrado criollo desde un lugar distanciado: la producción de Alzate les permitía acceder a ciertas perspectivas de las tierras americanas, pero no llegó a ser vista como prisma o reguladora de la mirada sobre las riquezas y avances americanos. Este tipo de edición del saber criollo llega al extremo en la postura de Pedro Estala, quien en 1795 retoma la obra del francés Laporte y la amplía en su *Viajero universal*. Es decir, si bien la *Gazeta de literatura* de Alzate es el primer espacio de difusión que pone en vitrina, que visibiliza, el *Viajero francés*, calificada en ese mismo año como falsa por el *Memorial Literario*, tuvo, sin embargo, un impacto muy grande de ventas y lecturas en España. Estala se propuso, en un primer momento, reproducir la obra original en francés, sin embargo, a partir de los primeros tomos de la publicación, este letrado peninsular abandona la traducción literal y comienza un trabajo más personal y original. Esta obra termina siendo original, procedente de un trabajo de traducción, adaptación y corrección de numerosos libros de viajes (además de utilizar la información proporcionada por navegantes, viajeros y funcionarios procedentes de tierras lejanas), en la que Estala suprime o añade lo que considera necesario.

Entre 1795 a 1801 Pedro Estala, canónigo de la catedral de Toledo y protegido del ministro Manuel Godoy —junto a otros pares ilustrados como Fernando Moratín—, edita y publica la obra del francés Mr. Laporte, *Viajero francés*, con el título de *Viajero universal*. En el tomo V amplía este objetivo primigenio y realiza una recopilación de los mejores relatos de viajeros europeos por África, Asia, América y Oceanía. Recopila 39 tomos separados en cuadernos de espacios geográficos determinados y ordenados por cartas. Esta tarea monumental y titánica pretendió compilar todos los relatos memorables de los viajeros europeos a otras latitudes, a fin de construir una mirada ilustrada europea sobre las tierras extranjeras. América y su descubrimiento se compilan en el tomo XI de 1797. Al respecto, retomamos la justificación de Estala en el suplemento 1 del tomo 1 (año 1801) sobre su labor editorial:

Quando empecé a publicar esta obra, no había extendido mi proyecto a más que a dar una traducción del viagero francés de Mr. Laporte, corregido de los muchos errores de que está lleno, y esto fue lo único que ofrecí en el prólogo del primer tomo. Pero viendo el gran aprecio que hacía el público de mis tareas, juzgué debía corresponder por mi parte con un trabajo más esmerado que le ofreciese una instrucción mucho más completa que la superficial colección del Viagero Francés. Mudé, pues, de plan enteramente, y desde el tomo 5º abandoné a Mr. Laporte; y recogiendo los mejores viajes que se han publicado de cada una de las partes del mundo, he ido extractándolos, y aña-

diendo de paso las reflexiones que me han parecido oportunas [...] Los viajes son hoy en día la lectura más general y apetecida en toda Europa, y con razón, pues ninguna otra de las obras de gusto ofrece tanta instrucción y recreo. Conocer todos los países del mundo, en lo físico, moral y político, adquirir ideas exactas de la geografía, producciones naturales, carácter, costumbres, usos, religión, gobierno, industria, artes y comercio de todos los pueblos del Globo, es sin duda después de la religión, el estudio más digno del hombre. Por esta razón el viajar es el complemento de una educación esmerada; pero son muy pocos los que tienen medios y proporciones para viajar con fruto. Para suplir esta falta, es necesario leer los viajes hechos por buenos observadores [...] una buena colección de viajes en que, con método, claridad, y sencillez se presente lo más curioso e interesante que se contiene en tanta multitud de volúmenes, entresacándolo con la debida crítica, cotejando unos viajeros con otros, y pesando maduramente el grado de autoridad que cada uno de ellos merece, atendidas todas sus circunstancias (tomo 1, sup. 1 (1801), V-VI).

La edición guiada por “reflexiones oportunas” como las considera Estala implica una relectura devastadora de las culturas prehispánicas la civilización americana previa a la Conquista española, interpretación que va de la mano de la defensa de los ilustrados peninsulares sobre el proceso de conquista española en América, refutando las críticas europeas sobre el maltrato y violencia ejercidos sobre los indígenas, producto de la leyenda negra creada sobre la Monarquía española:

Todos los establecimientos Europeos que se han hecho en América, han sido la ruina de los naturales por una consecuencia forzosa del diferente modo de vivir unos y otros, sin que sea necesario para esto el asesinar a los naturales. [...] Todas las ponderaciones de los millones de Indios que Fr. Bartolomé de las Casas supone fueron exterminados en las Antillas y en el Continente por los Españoles, solamente han existido en su imaginación exaltada. Ningún verdadero filósofo duda ya que la América era un terreno de que las aguas se habían retirado mucho más recientemente de lo que vulgarmente se piensa, y por consiguiente sus naturales eran naciones muy modernas. No es de mi asunto especificar las muchas razones físicas que demuestran esta verdad; basta saber que los Salvajes de América se distinguían tanto en vigor e inteligencia de los del antiguo Continente, como todas las demás producciones animales y vegetales. [...] Los dos grandes imperios de México y del Perú eran de muy reciente data, como se ve por la corta serie de sus Emperadores: su población no era tan numerosa como pretenden los declamadores: para conquistar el Perú bastó solo una batalla, en que la efusión de la sangre fue muy corta, respecto de los muchos millones que quieren suponer contenía aquel Imperio: y aunque se conceda de valde, que en la conquista de México pereció medio millón de hombres, cálculo harto absurdo, sin embargo no hay proporción entre esta pérdida, y la repentina despoblación que se vio en todo aquel vasto Imperio [...] (tomo XII, carta CLVI 1797, 14-16).

Según Estala, las críticas a España se fundan en una “filantropía mal entendida” que defiende los derechos de los americanos sin contextualizar

el proceder español y el aporte “civilizatorio” que este imperio le brindó a América:

Una filantropía mal entendida ha hecho declamar en estos últimos tiempos a todos los que se precian de filósofos contra los Europeos que han sucedido a los Americanos en la posesión de aquellos países. Yo estoy muy distante de aplaudir a la destrucción de los Salvajes; pero creo que el género humano ha ganado mucho en que a unos hombres inútiles para sí y para el resto de la humanidad hayan sucedido otros que utilicen las excelentes producciones de aquellos países en beneficio de los demás hombres. ¿Qué beneficio hubiera sacado la humanidad en la más larga serie de siglos de aquellos Americanos, cuya ocupación era vegetar a manera de brutos? Un solo Franklin compensa superabundantemente todos los millones que se quiera suponer existían en la América. [...] Sin salir de la isla de Cuba, cotejemos el estado floreciente en que se halla esta Colonia con el que tenía cuando fue descubierta, y no seremos injustos contra sus conquistadores. Las ricas producciones con que la naturaleza ha privilegiado aquellos climas se hallaban del todo abandonadas [...] (tomo XII, carta CLVI 1797, 17-18).

Esta postura apologética de Estala para con el proceder “civilizatorio” español va de la mano con la descripción de una América inhóspita para la vida humana. La fauna americana acosa a los colonos, los enferma y obstruye todo progreso. En las reflexiones de este ilustrado peninsular es constante la construcción de una mirada prejuiciosa sobre la naturaleza y habitantes americanos, previo al recorrido por sus tierras y sus ciudades:

[...] Todo cuanto se dice acerca de los descubrimientos que hicieron los antiguos en este nuevo hemisferio, se debe contar entre fábulas. No me empeñaré aquí en la cuestión tan ventilada, y tan imposible de resolver sobre quiénes fueron los primeros pobladores de este hemisferio: todo lo que hasta ahora se ha dicho sobre este punto, no pasa de meras conjeturas, más o menos verosímiles, y no es de mi asunto haceros perder el tiempo con discusiones que al cabo nos dejan en la misma ignorancia. [...] Además, toda la América se hallaba como recién salida de las manos del Criador: cubierta de impenetrables bosques, inundada por inmensos ríos, cubierta de grandes lagos, estanques, pantanos: de aquí la multitud de insectos y reptiles de enorme tamaño y de cualidades venenosas: el aire pestífero, corrompido por tantas exhalaciones pútridas; y por consecuencia todos los hombres sin barba, débiles, enfermizos, estúpidos y muy ineptos para propagar la especie. [...] El clima de América al tiempo de su descubrimiento era muy pernicioso para los hombres, los cuales se encontraron embrutecidos, enervados y viciados en todas las partes de su organización. La tierra o herizada de montañas escarpadas, o cubierta de selvas y pantanos presentaba el aspecto de un desierto estéril e inmenso (tomo XII, cuaderno 35, carta CLXII 1797, 129, 131-132).

Al respecto, Estala establece un uso funcional de la fauna acosadora por parte de los emperadores indígenas que la utilizaban como forma de control para con sus vasallos:

Los establecimientos más antiguos de los Europeos en este nuevo Continente no están aún purificados de estos animales inmundos o venenosos, cuya propagación se fomenta con la humedad y el calor. Los antiguos emperadores de México y el Perú no habían hallado otro medio mejor para librar a sus vasallos de la plaga de piojos que los devoraba, sino el imponer un tributo de cierto número de canutillos llenos de estos insectos, que debían entregar todos los años. Hernán Cortés halló sacos llenos de ellos en el palacio de Moctezuma, y lo mismo se cuenta de los Incas del Perú (tomo XII, cuaderno 35, carta CLXII 1797, 133-134).

Tanto la labor de Alzate en su periódico como la de Estala en su obra *Viajero universal* nos muestran la fragilidad e incompletitud de las reformas borbónicas en el plano cultural. Asimismo, la imperiosa necesidad de elaborar ediciones, apropiaciones de obras y miradas europeas sobre las colonias ultramarinas, con el objetivo de sanear una república de las letras en crisis y, sobre todo, una patria en disputa que requiere de la construcción de archivos sólidos que permitan lecturas correctas sobre el proceso de la Conquista española.

### **La práctica de la Ilustración a través del púlpito. La fatalidad del patriotismo criollo y su expulsión de la disputa del Nuevo Mundo**

En su famoso libro *La disputa del Nuevo Mundo* (1982 [1955]), Antonello Gerbi titula y caracteriza el extenso apartado dedicado a los aportes criollos con un sintagma particular: “el orgullo de los criollos”. El historiador sostiene que en la segunda mitad del siglo XVIII a los nacidos en América se les consideraba inferiores a los europeos. Y no porque fueran de raza inferior, sino porque “[h]abía una sola posibilidad de justificar su inferioridad: atribuirle sin más al ambiente, al clima, a la leche de las nodrizas indias y a otros factores locales análogos [...] la ‘geografía’ se sobreponía a la historia. El criollo resentido, se exaltaba en el entusiasmo por su tierra. Su patriotismo nacía de ese modo, por legítima reacción, sobre presupuestos naturalistas, como apego al ‘país’, al terruño antes que, a las tradiciones, como orgullo telúrico americano” (Gerbi 1982, 227-228). Para este historiador, el orgullo de los criollos implicó una postura retóricamente débil, vacía de contenido, e incapaz de presentar una respuesta válida (científica o

políticamente) a los estudios de ilustrados del norte europeo como fueron Buffon, De Pauw, Robertson, entre otros.<sup>4</sup>

Al respecto, Gerbi sostiene que los criollos de la América española solamente reaccionaron de forma pasional a las tesis de De Pauw<sup>5</sup> y de otros ilustrados europeos, es decir, los criollos no contaron con las herramientas intelectuales o científicas para estar a la altura de polemizar con las posturas críticas sobre la vida en América. En palabras de Gerbi:

[h]ablamos de reacción contra De Pauw en la América hispánica, y no de “polémicas” sobre la tesis de De Pauw, por más de una buena razón. La polémica implica diálogo: aunque sea con un muerto, pero siempre diálogo, contraste de dos tesis, debate [...] los jesuitas desterrados y los “padres de la patria” norteamericanos sostienen un debate. Los autores hispanoamericanos que escriben en vísperas de la independencia de sus respectivos países, o inmediatamente después de ella, reaccionan de ordinario, en forma hostil, despectiva y airada contra las tesis de Buffon y De Pauw, pero no le oponen ningún corpus orgánico de doctrina e informaciones [...] (1982, 364).

Esta lectura del deficiente posicionamiento crítico de los españoles americanos, específicamente de los sectores letrados, no es exclusiva de Gerbi, sino que fue compartida por varios estudios durante las *décadas* de los setenta y ochenta. Lectura que sostiene un “patriotismo criollo” ligado a una irritabilidad desmedida por el abandono de las autoridades de la Corona española y una crítica feroz de los ilustrados europeos: “[E]n América se difunde, con el conocimiento de las acusaciones de inferioridad, una irritación patriótica que ampara la revuelta política y se funde con el resentimiento de los criollos contra los gachupines” (Gerbi 1982, 365). De esta forma, en sintonía con la obra de Gerbi, encontramos la de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (1983), que sostiene que los funcionarios criollos, a diferencia de los peninsulares, no solamente no poseían las herramientas para polemizar con los letrados europeos, sino que, además, y

4 Nos referimos a los estudios de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1749-1788), el de Cornelius de Pauw (1771) y el de William Robertson (1777), entre otros, que estipularon una lectura geodeterminista sobre América. Ver al respecto los estudios de Gerbi (1982) y De Glacken (1967).

5 La observación que hizo De Pauw en su estudio *Recherches philosophiques sur les Américains* (1771) al presentar al continente americano como un pantano que acaba de salir de las aguas, bien podría parangonarse (a la hora de pensar las carencias intelectuales que este pensador destaca sobre los habitantes de estos suelos) con la imagen de arenas movedizas que no solo impedirían el crecimiento de vegetación y la posibilidad de edificación sobre ellas, sino que también aprehenderían a los seres que pisan estos terrenos, los enmudecerían y perderían. Las distintas miradas ilustradas y críticas sobre el continente americano han sido trabajadas por Antonello Gerbi (1982).

de forma irremediable, estaban condenados a una peregrinación obstruida. Según Anderson, “en este peregrinaje obstruido encontraba compañeros de viaje que llegaban a sentir que su camaradería se basaba no solo en esa peregrinación particular sino en la *fatalidad compartida del nacimiento transatlántico* [...] el accidente en las Américas lo condenaba a la subordinación, aunque en términos de lengua, religión, ascendencia o maneras fuese en gran medida indistinguible del español peninsular. No había nada que hacer al respecto: *irremediabilmente* era criollo” (2007 [1983], 91-92; énfasis mío).

Lo interesante es que esta mirada fatalista y esencialista del sujeto criollo fue compartida entre investigadores de todas las latitudes, inclusive americanos. Destacamos al respecto el prefacio (1973) de Octavio Paz a la obra *Quetzacoatl y Guadalupe* de Jacques Lafaye. En este estudio, Paz sostiene que “al final de la expedición —del libro de Lafaye— el lector se encuentra con dos constantes de la historia mexicana: la obsesión por la legitimidad y el sentimiento de orfandad” (1991, 25).

En sintonía con este vínculo entre esencialismo y carencia discursiva del patriotismo criollo, encontramos estudios que cuestionan la práctica ilustrada en las colonias hispanoamericanas, debido a la sujeción política, religiosa y cultural con la Monarquía española. Este es el caso de Peer Schmidt, quien en su artículo “Contra la ‘falsa filosofía’: la contra Ilustración y la crítica al reformismo borbónico en la Nueva España” (2006) sostiene que se observaba en la América hispánica, en particular en Nueva España:

un movimiento en contra de los nuevos vientos que soplaron y que encarnaban el pensamiento de “las Luces”. [...] La reacción contra la serie de innovaciones de peso propias de la segunda mitad del siglo XVIII y contra el papel protagonista que había tomado el individuo en detrimento de las corporaciones [...] inauguró una constelación que habría de repetirse a partir de la Revolución Francesa y a lo largo del siglo XIX: el rechazo a la modernidad y a la reivindicación del pasado y de la tradición (2016, 247).

Para probar su postura, Schmidt recurre a la acérrima defensa de la tradición guadalupana que hace el canónigo Fernández de Uribe, tanto en su sermón de 1777 como en su posterior disertación de 1778, que no será publicado hasta 1801. En el próximo apartado del presente artículo refutaremos esta mirada unificada de Schmidt entre esencialismo patriótico criollo-anti ilustración y conexión con la tradición guadalupana.

Esta concepción de la Ilustración obstruida y negada en Nueva España también la observamos en la investigación de Edmundo O’Gorman.

En el primer tomo de su obra *El heterodoxo guadalupano* (1981), dedicada al letrado fray Servando Teresa de Mier, O’Gorman sostiene que este criollo recién “se encuentra” con la Ilustración en tierras españolas a fines del siglo XVIII, específicamente en el diálogo que tiene con el letrado Joaquín Traggia de la Academia de Historia. En palabras del historiador mexicano, Traggia “se puso en el lugar de Mier y tomó en cuenta el ambiente intelectual novohispano como circunstancia condicionante (e incluso atenuante) del sermón y de la osadía en haberlo predicado” (O’Gorman 1981, 63).

Los estudios críticos producidos en las décadas de 1970 y 1980 configuran un mundo político-cultural hispanoamericano anquilosado y detenido en una fatalidad sin salida. Dentro de esta perspectiva, los estudios y discursos producidos por criollos letrados están signados por un orgullo resentido incapaz de practicar, hacer tangibles metodologías ilustradas o repensar modalidades patrióticas distintas de las ligadas a las bélicas o de subversión. Frente a esta mirada paralizante, proponemos revisar las distintas discursividades (tanto las ligadas al patriotismo ilustrado criollo como las referentes a la tradición guadalupana) de un grupo de figuras fundamentales de mediados a fines del siglo XVIII novohispano. Figuras y discursos que apuntaron a reconfigurar el patriotismo criollo y que lo hicieron a través de escritos diversos y heterogéneos, difícilmente aprehensibles dentro del sintagma de *orfandad criolla* —como lo piensa Paz en su ensayo *El laberinto de la soledad* (1950) y lo refuerza en su prefacio de 1973 a la obra de Lafaye.

### **El sermón que visibiliza las fracturas de la *ciudad letrada* novohispana**

La concepción de la tradición guadalupana como conducto religioso por medio del cual se efectiviza y consolida la evangelización en América no es negado por Mier en su sermón del 12 de diciembre de 1794. Por el contrario, este letrado criollo retrasó esta tradición religiosa a tiempos apostólicos, desluciendo o aminorando la gloria de los conquistadores y misioneros españoles. Para ello recurrió a la ayuda del licenciado Ignacio Borunda (1740-1800), reconocido abogado novohispano que había estado investigando por más de veinte años la cultura y el idioma mexicanos y había escrito su *Clave general de jeroglíficos americanos*, que no vio la luz pública sino hasta fines del siglo XIX (1898).

Este abogado criollo sería el que acercaría a Mier a un sistema de lectura particular de las piedras halladas en la plaza del Zócalo en el año de 1790 y que fueron vistas por Borunda como indicios de una evangelización cristiana, previa a la llegada de los conquistadores españoles a América.<sup>6</sup> Así se destaca la observación de Mier: “[...] nos han ministrado el hilo de Ariadna para salir del laberinto esos monumentos en tiempo de la gentilidad pública y autorizados excavados en el anterior virreinato y mucho más preciosos que todos los de Herculano y Pompeya” (1982, 740). Al respecto, Brading sostiene: “[A]quí donde otros veían pruebas de un saber astronómico, el licenciado Borunda hallaba jeroglíficos que expresaban ‘la arcana filosofía’. Afirmaba que, a través de símbolos, el calendario describía la fundación de México por Santo Tomás-Quetzalcóatl” (2002, 47).

La investigación de Borunda le permitió a Mier equiparar, parangonar dos cronologías totalmente disímiles como son la historia antigua de México con la historia bíblica.<sup>7</sup> Ello lo habilitaría para unificar espacial y jerárquicamente los puntos simbólicos de Jerusalén y Tepeyac, dos espacios que bajo la mirada de Mier y de una tradición arraigada en las letras novohispanas, consideró la predicación de Santo Tomás en América como parte de la divulgación de la palabra sagrada de este apóstol por el mundo:

Jerusalén y Tepeyac, ¡qué lugares tan distantes! Templos de Salomón y Guadalupe, ¡qué santuarios tan diversos!; pero en el mismo mes, qué dedicaciones tan parecidas. En ambas partes brilla el oro y la plata, los inciensos y aromas exquisitos, el mismo concurso de mexicanos que de israelitas, otro Salomón con su corte y magistrados postrados, el sacerdote grande y sus ministros, allá la figura y aquí la realidad, condujeron en sus hombros el arca de la alianza y aquí colocaron en el lugar que eligió para permanecer a María. [...] Confesad, diré yo, como allá los israelitas, confesad la bondad del Señor porque su misericordia es eterna. Siéntate Señor en este lugar y descansa, tú y el arca de la fortaleza [...] allá el arca de la alianza del Señor con los israelitas, acá la imagen guadalupana *mejor* arca de la alianza del Señor con la generación *verdaderamente* escogida, con su pueblo especial, con los americanos [...] (Mier 1982, 737-738; énfasis mío).

6 “El debate desencadenado por el descubrimiento en el zócalo de la ciudad de México de numerosos monumentos antiguos, entre ellos la famosa ‘Piedra Solar’, demuestra que la Ilustración hispanoamericana no fue meramente un reflejo tardío de ideas inventadas con anterioridad en Europa. Los representantes de la Ilustración en la Nueva España que participaron en el debate trataron de manera explícita de elaborar una crítica de las epistemologías eurocéntricas” (Cañizares-Esguerra 2007, 449).

7 “Borunda sostenía que en los caracteres jeroglíficos era posible encontrar los rastros de la primera predicación del cristianismo en América, la existencia de un culto antiguo a la Virgen y la correspondencia cronológica de la historia antigua de México con la historia bíblica” (Torres Puga 2005, 60)

La aproximación analógica entre Jerusalén y Tepeyac implica una asimilación jerárquico-religiosa entre ambas partes del mundo cristiano que, sin embargo, no puede leerse como una identidad simbólica. Por el contrario, esta aproximación estipularía una estratégica y jerárquica configuración espacial entre un aquí mexicano (donde residiría la Virgen María) y un allí peninsular (donde se encontraría la figura de la Virgen, la imagen hueca de una divinidad que está en otra parte, específicamente, en las latitudes americanas). Esta analogía que mostramos en la cita transcripta es una sinécdoque del proceder de todo el sermón que se construye como el hilo de Ariadna, el “arbitrio [...] para sacar la verdad de este pozo de Demócrito” (Mier 1982, 739), mediante el cual el predicador dominico persigue la reubicación simbólica del valor jerárquico religioso y cultural de Nueva España frente al resto del mundo (y en especial, frente a España). Es así como el objetivo primordial de Mier es releer la imagen de la Virgen de Guadalupe como el jeroglífico mexicano que aúna las tradiciones mexicanas para dar en el *punto céntrico de la realidad*. El proceso de desciframiento de la verdad de la tradición guadalupana contenida en su imagen implica la reubicación y correcta valoración de las tradiciones mexicanas frente a las lecturas superficiales y literales realizadas por historiadores pasados. Al respecto, sostiene Mier en su sermón: “no la hay, pues, señor (refiriéndose al Rey Carlos III que solicita las averiguaciones) a pesar de los Torquemadas y Boturinis, porque debiendo aquélla deducirse de las tradiciones disfrazadas en fábulas alegóricas y jeroglíficos nacionales, Torquemada, que recogió todas aquellas copiadas de los primeros misioneros, las refiere literalmente sin acertar a descifrarlas, como él mismo confiesa, y Boturini se engañó muchas veces con todo su exquisito museo de indianos caracteres” (1982, 739).

Para vehicular su objetivo, Mier estipula cuatro proposiciones guiadas por la máxima de San Agustín del libro 2, *De doctrina christiana*, y que consiste en el estudio profundo de las lenguas como forma de acceder a las culturas.<sup>8</sup> La preceptiva de San Agustín le permite concebir a la lengua

8 Citamos a continuación las cuatro proposiciones que sostiene Mier en su sermón: “La imagen de nuestra Señora de Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás apóstol de este reino. *Primera proposición.*

Mil setecientos cincuenta años antes del presente, la imagen de nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre y adorada por los indios ya cristianos, en la cima plana de esta sierra de Tenayuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás. *Segunda proposición.*

mexicana como llena de misterios y secretos, “[s]uperior en sublimidad al idioma latino, tan abundante como el griego, abrevia como el hebreo en una palabra muchos conceptos, y su enérgico sentido es todo figurado y simbólico” (1982, 739). Gracias a esta concepción, considera a las cuatro proposiciones como armazón de una lectura sincrética de dos tradiciones religiosas fundacionales como son la de la Virgen de Guadalupe-Tonantzín y la de Santo Tomás-Quetzalcóatl.<sup>9</sup> El novohispano sitúa la imagen de la Virgen en la capa de Santo Tomás, según Mier, primer predicador de las Sagradas Escrituras en América, diez siglos antes de la llegada de los españoles a estas tierras.

La propuesta de lectura de Mier no pretende negar o refutar las apariciones milagrosas de la Virgen al indio Juan Diego, sino resituarse la predicción cristiana a tiempos apostólicos al sostener que fue el apóstol Santo Tomás el que predijo en estas latitudes siglos antes de la Conquista española. En ese contexto, la conquista y posterior evangelización española no hicieron más que *descubrir* la evangelización cristiana en América, oculta en la naturaleza y en las costumbres rituales de los indios, y que no pudo ser valorada por los misioneros españoles por no poseer los conocimientos necesarios para jerarquizarla como era debido.

La evangelización de Santo Tomás en América había sido elaborada narrativamente por el Inca Garcilaso de la Vega (1609), fray Antonio de la Calancha (1631, 1653), Carlos de Sigüenza y Góngora (1675) y, sobre todo, por fray Gregorio García (1625) durante el siglo xvii.<sup>10</sup> El trabajo

---

Apóstatas los indios en breve de nuestra religión maltrataron la imagen que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió hasta que diez años después de la conquista apareció la Reina de los Cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la llevara a presencia del Sr. Zumárraga. *Tercera proposición.*

La imagen de nuestra Señora es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia, pero, así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María se estampó en el lienzo viviendo en carne mortal. *Cuarta proposición* de que las otras tres son un resultado [...].” (Mier 1982, 739-740).

- 9 La estrategia discursiva de Mier de recurrir a los señalamientos instructivos de San Agustín no se liga a una lectura crítica religiosa, sino que los escritos de este doctor de la Iglesia impregnaron muchos discursos de letrados criollos del periodo de las emancipaciones hispanoamericanas y se ligaron a construir una enunciación desafiante entre el orador/disertante y su auditorio.
- 10 Nos referimos a las obras: *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (1609); *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía de fray Antonio de la Calancha* (1638); *Fénix de Occidente* de Carlos de Sigüenza y Góngora (1675) y, sobre todo, por *Predicación del Santo Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los apóstoles* de fray Gregorio García (1625).

de Boturini le otorga basamentos científicos a la lectura apologética barroca criolla. La propuesta de Mier de unir la predicación de Santo Tomás con la aparición milagrosa de la Virgen de Guadalupe concibió el espacio discursivo y consagrador del púlpito como lugar polémico desde el cual estipular un remedo histórico a la debilitada tradición guadalupana. En su afán por desmentir posturas disidentes de los milagros guadalupanos, Mier hizo uso del púlpito como lugar de experimentación del saber letrado criollo, a la espera de una reflexión y disertación de la *ciudad letrada* que fue a escucharlo: “si me engaño, habré excitado la desidia de mis paisanos para que probándomelo aclaren mejor la verdad de esta historia que no cesan de criticar los desafectos” (1982: 740). El carácter pragmático y didáctico que le asigna Mier a su sermón no difiere del uso que le dieron otros letrados criollos previos a él. Si nos situamos en la tradición guadalupana y en la polémica ilustrada que esta suscita, destacamos la disertación de Fernández de Uribe (1778). Esta lectura consistió en un listado de escritos de autores letrados criollos que sostuvieron la tradición guadalupana y que criticaron las perspectivas científicas ilustradas (como fue el caso de los estudios de Bartolache y de Muñoz, respectivamente).

### **Repensar nuevas formas de patriotismo criollo**

El sermón guadalupano de Mier de 1794 es analizado por O’Gorman (1981), Domínguez-Michael (2004) y Mayer (2010) como un gesto de este letrado criollo novohispano de cuestionar la tradición guadalupana como estandarte de la cultura y religiosidad colonial. Para ello, estos investigadores lo comparan con un sermón de 1793 que Mier escribe “destinado a pronunciarse en la iglesia de las monjas capuchinas de la ciudad de México el día 15 de diciembre [...], sin que sepamos que fray Servando llegó a predicarlo [...]” (O’Gorman 1981, 24-25). El contenido de este sermón, ligado a una devoción fiel hacia la Monarquía española, lleva a estos investigadores a suponer que Mier adosó partes de este sermón en la causa que se le inicia a fines de 1794 como forma de sortear la próxima condena. La recuperación del sermón de 1793 les permite considerar las propuestas de 1794 como un acto de irreverencia político-cultural de Mier hacia las autoridades virreinales y, sobre todo, hacia el sistema colonial impuesto por la Monarquía española.

Su sermón de 1794 resultó escandaloso y sus censores Uribe y Omaña fueron implacables al sostener que el dominico había engañado al pue-

blo con falsos documentos y ficciones. Brading extrae las críticas de estos censores: “[E]l joven dominico había hecho uso del púlpito para poner en tela de juicio “una venerable tradición eclesiástica” y de ese modo había perturbado la piedad de los fieles al provocar un escándalo público” (2002, 324). Se le quitaron a Mier sus derechos de predicar y enseñar, así como también los de ejercer su título de Doctor en Teología. Se le inició una causa arzobispal que lo llevó a cumplir un castigo de 10 años en una cárcel en un convento de Las Caldas, Santander, al que partió en el mes de junio de 1795.<sup>11</sup>

La premura que tuvieron tanto el arzobispo Núñez de Haro como un sector letrado criollo de la Colegiata de Guadalupe, lejos estuvo de relacionarse con una interpretación del sermón como lo considera Brading, “subversivo para el imperio español en México, ya que su dominio siempre se justificó apelando a la donación papal de 1493 y a su misión cristiana” (2002, 320). Tampoco comulgamos con la interpretación de Ottmar Ette con respecto a la combinación de las tradiciones críticas de Santo Tomás y de Tonantzin-Virgen de Guadalupe que recrea Mier. El crítico alemán lee esta unión cual “símbolo de nacionalidad que se vuelve políticamente explosivo” (Ette 1992, 179). Por el contrario, sostenemos que el sermón de Mier planteó una “autonomía espiritual” americana (Pulido Herráez 2013: 16) basada en los “deseos de engrandecer a su patria” (Ávila 2005, 19). Gracias a la lectura barroca del licenciado Borunda, Mier deseaba aportar nuevas fuentes y consideraciones a la crisis de la tradición guadalupana que permitieran resignificar la utilidad de la tradición guadalupana frente a los cuestionamientos de las investigaciones ilustradas que la consideraban un constructo ficcional (como lo había sostenido Juan Bautista Muñoz). Sin embargo, el sermón de Mier posee una argumentación frágil, ya que su retórica barroca de revalidación de la tradición guadalupana aporta observaciones que no se sostienen sobre pruebas científicas y caen en crasos errores históricos, como fue el caso de la identificación que plantea entre el apóstol Santo Tomás con Quetzalcóatl.

Frente a apreciaciones que cargan de un sentido denunciante con ribetes protonacionalistas y revolucionarios a los postulados esgrimidos por Mier en su sermón, más bien adherimos a la postura de Escamilla Gon-

11 “El 13 de diciembre de 1794 Núñez de Haro, sin previa denuncia, inicia el proceso, suspendiendo la licencia de Mier para predicar y ordenando que se presente el texto del sermón ante el tribunal arzobispal. José Patricio Fernández de Uribe, fiscal” (Domínguez-Michael 2004, 730).

zález, que sugiere el acercamiento del letrado novohispano a las ideas de Borunda “solo como un arbitrio provisorio, un andamio que tendría que ser destruido una vez iniciado el debate que salvaría el guadalupanismo novohispano” (1999, 44). Escamilla González sostiene la necesidad de matizar la rivalidad entre el arzobispo Núñez de Haro para con el dominico letrado. Por ello, propone que el edicto del castigo desmedido debe leerse como la actuación de un arzobispo presionado por las circunstancias sociopolíticas de Nueva España. El decreto debe así considerarse como el telón de fondo del último y desafortunado combate del guadalupanismo ilustrado (Escamilla González 1999, 245).

A causa de su particular lectura y ubicación de los milagros, Mier es desterrado por diez años de Nueva España. En consecuencia, en el Virreinato se impondría una devoción por mandato a través del edicto de 1795 del arzobispo Núñez de Haro. Este edicto, que fue publicado por todo México y mandado a ser leído en misa, y que se estampó en la *Gazeta de México*, consideraba las propuestas de Mier como una propagación de una plaga peligrosa que debía detenerse rápidamente. El castigo ejemplar de Mier requirió que el edicto hiciera una breve, pero sólida enumeración de todos los documentos y reconocimientos jurídicos y de poder que justificaban la tradición guadalupana. Este guadalupanismo por decreto corona el milagro aparicionista y la devoción de su imagen sobre un círculo de poder sellado, resguardado por la *ciudad letrada* (Rama 1984).<sup>12</sup> Ciudad de hombres de letras de la cual se extirparía tanto el sermón como la presencia de esta figura díscola. Sería una victoria pírrica que generaría, según la observación de Escamilla González (1999, 260), la desaparición (el marchitarse) del guadalupanismo intelectual que se consumió frente a la devoción popular.

### **Coda: puntos de fuga, ejercicios y prácticas ilustradas de fines del siglo xviii**

En este artículo nos hemos abocado a ver dos casos (desde la prensa y el púlpito) en el que letrados criollos novohispanos pusieron en práctica dis-

12 “[...] la Academia no entendió tampoco el busilis del edicto, el cual terminaba mandando al licenciado Borunda, y en él a todos los criollos, que en adelante se abstuviesen de hablar de los principios de la Iglesia americana, como hasta allí, esto es, de la predicación apostólica antes de la conquista” (Mier 1990, 634).

tintas formas de leer tradiciones y narrativas culturales, sin cuestionar por eso los cimientos o la pertenencia a la Monarquía española.

Es usual encontrar, tanto en la crítica literaria como en la historiografía de fines del siglo XVIII, estudios que conciben cuestionamientos letrados (como los que hicieron Alzate o Mier) como productos de un patriotismo criollo que cimentaría o accionaría como basamento a los procesos independentistas americanos. Sumado a ese tipo de lectura que asocia al criollismo —como un discurso esencialista e identitario—, se destacan estudios —como los de Anderson (2007), Brading (1980) Gerbi (1982) o Paz (1993)— que ligan al patriotismo con un discurso incapacitado para ingresar a disputas letradas europeas o que carece de peso intelectual como para ser concebido como ilustrado por provenir de filas católicas (Schmidt 2006). No obstante, los dos casos analizados nos permiten sostener que es necesario plantear formas de aproximación multirrelacional en torno a la categoría de “patriotismo” dieciochesco: por un lado, en diálogo con prácticas ilustradas americanas; por el otro, mediante la creación de archivos, sea desde la configuración de un espacio institucional como hizo Muñoz, la intervención en la prensa y en la academia (Alzate) o desde el púlpito como planteó Mier. En otras palabras, las reformas borbónicas agilizaron e hicieron efectivas prácticas burocráticas de centralización del poder que también habilitaron puntos de fuga mediante los cuales los letrados criollos y peninsulares establecieron diálogos transatlánticos en los que se concibieron como pares y buscaron nuevas formas de situarse dentro de la Monarquía española. Consideramos esencial poner la mirada en estos ejercicios ilustrados criollos, ya que mediante su conciencia y práctica crítico-bibliográfica reescribieron las narrativas del descubrimiento y conquista, y plantearon nuevas formas de abordar fisuras tanto del proceso homogeneizador de las reformas borbónicas, como de la transferencia de saberes de un supuesto centro a periferias. Este tipo de análisis nos permite reconfigurar el paradigma de la colonialidad del poder/saber americano como mero “laboratorio” de la modernidad centroeuropea en tierras ultramarinas para rastrear mecanismos que han articulado letrados criollos americanos con miras a incorporar de forma activa espacios y aportes americanos desde otro plano epistemológico.

## Bibliografía

- Alzate, José Antonio. 1788-1795. *Gazeta de literatura de México*. Ciudad de México: Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros. 3 vols.
- Anderson, Benedict. 2007 [1983]. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ávila, Alfredo. 2005. "Servando Teresa de Mier". En *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, vol. 3, editado por Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra, 9-22. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brading, David. 1980. "Fray Servando Teresa de Mier". En *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, traducido por Soledad Loaeza Grave, 43-95. Ciudad de México: Era.
- Brading, David. 2002. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, traducido por Aura Levy y Aurelio Mayor. Ciudad de México: Taurus.
- Calvo, Thomas. 2010. "Ciencia, cultura y política ilustradas". En *Las reformas borbónicas (1750-1808)*, coordinado por Clara García Aylluardo, 83-130. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Fundación Cultural de la Ciudad de México.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Chinchilla Pawling, Perla. 2004. *De la Compositio Loci a la República de las letras. Predicación jesuítica en el siglo XVII novohispano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Clément, Jean-Pierre. 2012. "La vigilia del gobernante, o el apremio a la prensa en la América española preindependiente". En *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, editado por Elisabel Larriba y Fernando Durán López, 119-149. Madrid: Sílex.
- Di Stefano, Roberto. 2016. "En torno a la herencia dieciochesca: religión, Ilustración, derecho natural". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3.<sup>a</sup> serie, 45, 2.<sup>o</sup> semestre: 26-33.
- Domínguez Michael, Christopher. 2004. *Vida de Fray Servando*. Ciudad de México: Era.
- Escamilla González, Iván. 1999. *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/aut/002/esc1999.htm>> [última consulta: 29-11-2024].
- Escamilla González, Iván. 2010. "La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana". En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coordinado por María del Pilar Martínez López Cano, 105-127. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Escamilla González, Iván. 2017. "La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII". En *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, coordinado por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 363-392. Ciudad de México/Puebla: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Ciencias

Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Estala, Pedro. 1979 y 1801. *El viajero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo. Obra recopilada de los mejores viajeros por D.P.E.P.* Tomos I y XII. Madrid: Imprenta de Villalpando.

Ette, Ottmar. 1992. “Transatlantic Perceptions: A Contrastive Reading of the Travels of Alexander von Humboldt and Fray Servando Teresa de Mier”. *Dispositio*, XVII/42-43: 165-197.

García Ayuardo, Clara. 2010. “Introducción. Las paradojas de las reformas”. En *Las reformas borbónicas (1750-1808)*, coordinado por Clara García Ayuardo, 11-22. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Fundación Cultural de la Ciudad de México.

Gerbi, Antonello. 1982 [1955]. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, traducido por Antonio Alatorre. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Glacken, Clarence J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Higgins, Antony. 2000. *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette: Purdue University Press.

Mayer, Alicia. 2010. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

*Memorial literario de Madrid*. Julio 1788, parte primera (n.º LXV), tomo XIV, pp. 419-425. Disponible en: <<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a07e2bba-383f-41ac-98ce-7a8a6a96c5d7>> [última consulta: 29-11-2024].

*Mercurio de España*, agosto 1788, p. 335. Disponible en: <<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=fa0cf93a-9782-4d38-903e-198ee1723432>> [última consulta: 29-11-2024].

Mier, fray Servando Teresa de. 1982 [1794]. “Sermón guadalupano”. En *Testimonios históricos guadalupanos*, comp. por Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, 730-757. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Mier, fray Servando Teresa de. 1990 [1813]. *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac o verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. Edición, introducción y notas por André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Berling. Paris: Publications de la Sorbonne.

Muñoz, Juan Bautista. 1792. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Por la viuda de Ibarra. Tomo I. Disponible en: <<https://books.google.co.ve/books?id=J-M8AAAAAYAA-J&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>> [última consulta: 29-11-2024].

O’Gorman, Edmundo. 1981. “Primera parte. Estudio preliminar”. En *Obras completas*. Volumen 1: *El heterodoxo guadalupano, fray Servando Teresa de Mier*, 13-138. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Paz, Octavio. 1993 [1974]. “Prefacio: Entre orfandad y legitimidad”. En *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Jacques Lafaye, traducido por Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, 11-24. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Pulido Herráez, Begoña. 2013. "Estudio preliminar: Entre lo festivo y lo trágico". En *La revolución y la fe. Fray Servando Teresa de Mier. Una antología general*, 11-62. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial García, Antonio. 2010. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Sánchez de Tagle, Esteban. 2010. "Las reformas del siglo XVIII al gobierno: la ciudad, su hacienda, su policía, su ejército". En *Las reformas borbónicas (1750-1808)*, coordinado por Clara García Ayluardo, 164-224. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Fundación Cultural de la Ciudad de México.
- Schmidt, Peer. 2006. "Contra la 'falsa filosofía': la contra Ilustración y la crítica al reformismo borbónico en la Nueva España". En *La formación de la cultura virreinal, vol. 3: Siglo XVIII*, editado por Karl Kohut y Sonia V. Rose, 231-254. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Torres Puga, Gabriel. 2005. "Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794". *Estudios de Historia Novohispana*, 33: 57-94.
- Torres Puga, Gabriel. 2010. *Opinión pública en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Valdez Garza, Dalia. 2017. "La *Gazeta de literatura de México* (1788-1795). Tránsitos entre periódicos novohispanos y de la metrópoli". *El Argonauta Español*, 14 (en línea).