



Letrados de la independencia

Polémicas y discursos formadores

Mariana Rosetti

LETRADOS DE LA INDEPENDENCIA

Rosetti, Mariana

Letrados de la independencia : Polémicas y discursos formadores / Mariana Rosetti ; prólogo de Elías José Palti. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Temas)

Archivo Digital: descarga.

ISBN 978-987-813-431-4

1. Historia. 2. Educación. I. Palti, Elías José, prolog. II. Título.

CDD 306.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Independencia / Letrados / Criollos / Literatura / América Latina

Arte de tapa y diseño de interior: María Clara Diez

LETRADOS DE LA INDEPENDENCIA
POLÉMICAS Y DISCURSOS FORMADORES

MARIANA ROSETTI

Prólogo de Elías J. Palti
Posfacio de Iván Escamilla





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Letrados de la independencia: Polémicas y discursos formadores (Buenos Aires, 2022)

ISBN 978-987-813-

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo de Elías J. Palti	11
Capítulo 1. El despliegue de la labor letrada	17
Grupo letrado urbano, ciudad letrada y criollismo	19
Los discursos formadores del contexto independentista	26
Biografías de los autores	37
Capítulo 2. El letrado criollo y la tradición guadalupana en la independencia novohispana	45
Introducción	45
El sermón de 1794 y sus revisiones del museo guadalupano criollo.....	48
La edición del saber ilustrado y la construcción del intérprete criollo.....	81
La recurrencia a la apología guadalupana. Estrategias letradas	100
Capítulo 3. El letrado criollo y la opinión pública. Entre el patriotismo y el periodismo	107
Introducción	107
El letrado patriota entre la lectura de la emancipación y la cultura de la frustración	112
La práctica de la opinión emancipadora	121
El publicista criollo y la práctica de la libertad civil	133
Capítulo 4. El letrado criollo y la escritura de la historia de la revolución	157
Introducción: ráfagas de luz en la historia política americana	157
La crisis de legitimidad política y la asunción de una soberanía americana	166
La virtud del nombre americanos dentro del bárbaro y corrompido castellano	178
Usos políticos del criollismo	195

Capítulo 5. El letrado criollo y la torsión de las tradiciones narrativas europeas	205
Introducción: la literatura y el retardo americano	205
El desplazamiento y la ventriloquía cultural: la traducción caribeña de Mier y Rodríguez	207
La narrativa picaresca lizardiana: el problemático legado cultural del criollo	225
Entre el viaje y el sueño: recurrencias apologéticas y utópicas en la escritura de Lizardi y de Mier	236
Conclusiones	259
Nación y plumas en transición. Un posfacio para <i>Letrados de la independencia. Polémicas y discursos formadores de Iván Escamilla</i>	265
Bibliografía	271
A. CORPUS	271
B. Fuentes trabajadas en los capítulos	274
C. Bibliografía general	280
D. Bibliografía sobre Mier y Lizardi	317
Sobre la autora	323

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer profundamente el acompañamiento y paciente lectura de la Dra. Beatriz Colombi, que ha confiado en mi capacidad de trabajo y me ha dado la oportunidad de crecer en la investigación.

Esta investigación fue subsidiada por una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y se radicó en el Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires. Le agradezco a su director, Noé Jitrik, y a sus coordinadores, Elsa Noya, primero, y Pablo Martínez Gramuglia, luego, no solo por darme un lugar en el cual desarrollar mi investigación, sino también por permitirme organizar encuentros, jornadas y charlas con otros investigadores.

Por otro lado, agradezco a mis colegas de la Cátedra de Literatura Latinoamericana I-A de la Universidad de Buenos Aires, que interpe-laron mi trabajo y me permitieron salir de la cerrazón del mundo solitario de la investigación. Entre ellos destaco la ayuda de Vanina Teglia, Facundo Ruiz, Valeria Añón, María Inés Aldao y Carla Fumagalli. A su vez, agradezco a mis colegas del Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes por hacer posible el diálogo interdisciplinario y enriquecerme con sus investigaciones y aportes.

La investigación me ha llevado por caminos sumamente productivos en los cuales he tenido la posibilidad de ampliar el foco de mis lecturas y de mis inquietudes. Agradezco inmensamente las conversaciones y confianza que depositaron en mí investigadores como Pablo Martínez Gramuglia, Gabriel Entin, Rodrigo Moreno Gutierrez, Gustavo Herón Pérez, Juan Vitulli, David Solodkow, Alfredo Ávila, Roberto Distéfano, Rosalía Baltar, Loreley El Jaber, Esther Martínez Luna, Miguel Ángel Castro, Elena Altuna, Mariela Insúa, Mariana Ozuna Castañeda, Alejandra Pasino, Víctor Barrera Enderle, Dorina

Stefani, Rafael Mondragón, Georges Lomné, María Fernanda Pampín, Verónica Gómez y, especialmente, agradezco a los evaluadores de mi tesis doctoral, Claudia Roman, Fabio Wasserman y Mónica Scarano. Sin su ayuda, esta investigación hubiese sido imposible de llevar a cabo. A su vez, y como agradecimiento especial y profundo, destaco la invaluable ayuda de Elías Palti, Iván Escamilla y Roberto Breña quienes han compartido conmigo sus bibliotecas y sus proyectos de trabajo. Su confianza en mí y en la perspectiva que podría aportar desde un diálogo interdisciplinario fue un gran motor para profundizar y movilizar mi investigación.

Un lugar especial se merecen las palabras y compañía en estos años de mi familia y de mis amigos. Ellos, más que nadie, saben la difícil tarea de combinar la investigación y la docencia con la maternidad.

Por último, algunas partes de este libro fueron publicadas como artículos y capítulos de libro. Les agradezco a los editores y revisores de esas publicaciones por sus devoluciones, que me ayudaron a profundizar y mejorar mis investigaciones y argumentos. La labor académica se retroalimenta y crece en calidad gracias a los trabajos de evaluadores, editores y tutores que, en muchos de los casos, aconsejan líneas y caminos de lectura que el investigador desconocía o no tenía en consideración. Ese trabajo de revisión me ha ayudado enormemente en el armado interdisciplinario del libro. Versiones primigenias de algunos capítulos fueron publicados en *Cuadernos del Sur-Historia*; *Revista Armas y Letras*; *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*; *Dieciocho-Hispanic Enlightenment*; *Orbis Tertius*; *Revista Literatura Mexicana*; *Revista Secuencia* y *Revista Estudios de Historia Novohispana*.¹ La lectura minuciosa y dedicada que se tomaron los evaluadores junto con la oportunidad de divulgación y visibilidad de las revistas académicas ha sido de gran ayuda para la construcción de este escrito.

1 La información de estos artículos se encuentra en el listado bibliográfico de la parte final de este libro.

PRÓLOGO
NAUFRAGIO CON ESPECTADOR
EL LUGAR DEL LETRADO
EN TIEMPOS DE CRISIS

Elías J. Palti

Una vez caído el orden monárquico, casi naturalmente caerían en manos de la élite letrada no solo la gestión del poder estatal (la cual se encontraba ya bajo su cargo desde tiempo atrás), sino el diseño mismo del nuevo orden político. Esta tarea se revelaría más compleja de lo previsto y presentaría pluralidad de aristas y variedad de desafíos. No se trataría simplemente de cómo sostener un sistema fundado sobre un nuevo tipo de legitimidad republicana, algo de por sí bastante difícil de concebir por entonces, ya que se trataba, en gran medida, de una problemática inédita, no solo en la región. Sería necesario, al mismo tiempo, pensar a los propios sujetos de esos nuevos órdenes estatales: quiénes serían éstos, cuáles sus naturalezas particulares (su “sistema de las necesidades sociales”, según la terminología de la época), en fin, cómo identificarlos en un contexto sumamente lábil, de fronteras nacionales mal definidas e inestables.

En este marco, esa élite letrada ahora a cargo del diseño y gestión de esa nueva realidad no podría eludir la tarea también de reflexionar acerca de su propio lugar en ella, los alcances y limitaciones de su propia existencia social, los fundamentos de su legitimidad en tanto que depositarios “naturales” del poder político, legitimidad que, como es de prever, no encontraría aceptación unánime por parte de los distintos sectores que competirían con ellos por el control de los asuntos de estado, ni tampoco por el resto de la sociedad de la época, en la que

anidaría cierta desconfianza e incluso hostilidad hacia ella.

Como vemos, los desafíos a los que estos letrados formados en las universidades coloniales se verán confrontados no les serán en absoluto sencillo de abordar, demandando de su parte un considerable esfuerzo intelectual, y no solo intelectual. Estos deberían pensar su realidad social y política al mismo tiempo que colaborar a construirla materialmente con su accionar.

En el presente libro, Mariana Rosetti se propone analizar cómo se configura ese espacio particular en que se situara entonces ese grupo letrado. Como muestra, esa incipiente “esfera pública” que surge en las postrimerías del orden colonial no se articulará como un ámbito homogéneo, sino que coexistirán en ella diversidad de proyectos y perspectivas. Habrá, de todos modos, ciertas características que identifican la misma. Las figuras de Mier y Lizardi, en cuya obra y trayectoria se concentra aquí, ilustran las mismas. La primera es un proyecto propio, como lo es la vocación de estos letrados de erigirse en voceros de un espacio social más amplio, que incluye, de manera prominente, a los sectores populares, a quienes habrá de dirigir su magisterio intelectual. Y, en segundo lugar, un tipo particular de discurso, el cual se puede definir vagamente como “criollista patriótico” (según la expresión de Brading), el cual le delimita para el letrado colonial un espacio propio de enunciación desde el cual inscribirse dentro de la más vasta “república de las letras”. Él les ofrece el bagaje de motivos que les servirán de clave para cobrar cierta conciencia acerca de su autonomía como grupo, pero también de la propia realidad que describen. Una realidad que empieza a pensarse a sí misma como particular, pero que no podría aún concebirse realmente como una formación “protonacional”, como habrá de hacerse retrospectivamente una vez ya afirmada la independencia de estos nuevos estados.

El foco de análisis estará así concentrado en el periodo de 1808 a 1814, el cual se abre con la gran crisis ocurrida tras las abdicaciones de Bayona y dura hasta la restauración monárquica absolutista en la península, lo cual, quizás paradójicamente, terminará determinando la ruptura del lazo colonial y la formación de los estados nacionales en la región.

Rosetti afirma aquí, frente a otros estudios que tienden a disminuir su existencia en la región, la presencia determinante de una esfera pública moderna, y del rol que le cupo en ese momento de transformación política. Las dos figuras analizadas le sirven de base para observar cómo los géneros retóricos tradicionales entonces se resignifican. Incluso en el caso en que su contenido fuera claramente conservador, defensor del orden tradicional, estos discursos que habrán de circular dentro de esta heterogénea esfera pública que entonces se

forma se convertirán en uno de los medios desde los cuales se habrá de interpelar al poder. Así, la apelación a motivos claramente tradicionales escondería ahora una dimensión política que ya no lo era, que participaba, en los hechos, de una forma inédita de antagonismo que denunciaba ya la quiebra de las hasta entonces sólidas estructuras del aparato de estado monárquico. Y también les ofrece a estos letrados modos de vincularse y dirigirse a amplios sectores de la sociedad, incluso mucho más efectivos que otros medios más modernos que surgirán sólo posteriormente, como la prensa “de noticias”.

Retomando un postulado de Halperín Donghi, para Rosetti el carácter ejemplar de estos dos autores no radica en el hecho de encarnar un valor promedio sino, por el contrario, por su misma excepcionalidad, que vuelve más claramente manifiestos aquellos rasgos propios a la élite letrada del periodo. Empezando por Mier, podremos ver la centralidad del mito guadalupano en la conformación de una conciencia y un discurso “criollista patriótico” en la Nueva España. El mismo dista de pretender disputar o subvertir el orden tradicional, sino que solo busca dotar de autonomía cultural al Nuevo Mundo. Aun así, lo cierto es que, tras el viaje de Mier a Londres, la disputa en torno al mito guadalupano deja de ser una pura cuestión teológica dando lugar al surgimiento de un guadalupismo cívico, tras el cual se esconde ya un proyecto político.

Por otro lado, el uso público y político de género epistolar servirá de medio a Mier para situar estratégicamente su labor de revalorización de la función social de los mitos en el interior del propio espacio letrado, y ganarse un lugar dentro de él. Esta tarea bifronte, dirigida simultáneamente hacia dentro y fuera de su propio espacio de enunciación, le da su naturaleza peculiar. Una de las claves para ello será la apertura política propiciada por la sanción de la Constitución de 1812. Si bien fugaz, la misión que entonces asume esa élite letrada de dar expresión a los deseos de un conjunto social más amplio con el que se identifica y al mismo tiempo como formador del saber popular marcará el tránsito definitivo del tradicional letrado colonial a esa nueva figura que entonces emerge que es el “publicista patriota”.

Lo cierto es que este contexto cambiante, y por momentos amenazante, abrirá a los letrados nuevas posibilidades de intervención y prestigio social. La reconstrucción de la polémica de Mier con Blanco White en torno a la factibilidad o no de la independencia de las colonias hispanas ilustra este doble vínculo de pertenencia social, y las tensiones que de él derivan. Por un lado, la articulación de redes sociales que se produce mediante el uso estratégico del género epistolar permite el surgimiento de una noción de patria que se desprende de lazo territorial inmediato, e incluso del vínculo de pertenencia común

a la monarquía: la patria de Mier será ahora una república de las letras más vasta. Surge en él el sentimiento de formar materialmente parte de una comunidad letrada de dimensiones transatlánticas, articulada en torno de un programa político definido, como es el de repensar el orden imperial. A pesar de tener visiones dispares, la tarea común que los convoca a ambos autores es la de cómo desprender la idea autonomista patriota de un modelo revolucionario que había quedado ya asociado estrechamente al Terror y, en el caso particular de la Nueva España, a las rebeliones populares como las de Hidalgo, que habían generado recelo en la élite criolla (como se observa claramente en López Cancelada, lo cual dio origen a su disputa con Guridi Alcocer).

Sea como fuere, las innovaciones de tipo político, y también social que entonces se habían producido eran irreversibles. Ello se expresa en el cambio que se produce en el sentido de la adscripción de los sujetos: la de la ciudadanía en la república letrada es ya claramente distinta a la del vasallo tradicional, funciona según una lógica y en un ámbito que se configura de dimensiones y de acuerdo con reglas extrañas a la que venían gobernando el orden social tradicional.

En la *Historia de la revolución de la Nueva España* Mier produce una otra operación discursiva. Vuelve al pasado para reforzar la identidad común como “americanos”, la cual se había adoptado como locus de enunciación, pero ello ahora no solo indicará un vínculo geográfico (fundado en la definición tradicional de los españoles americanos como distintos de los españoles peninsulares) sino en tanto que herederos colectivos de tradiciones precolombinas, cuyo legado se propone revalorizar.

De este modo, Mier se introduce de lleno en la llamada “querrela del Nuevo Mundo”, desatada por la denigración de los autores Ilustrados como de Pauw y Buffon de naturaleza americana. Pero esto se produce ya en el contexto del debate que tuvo lugar en las Cortes de Cádiz y de la lucha que tuvo allí lugar entre la diputación americana y la mayoría de los diputados por el problema de la representación (a las colonias se les había otorgado representación en las Cortes, aunque minoritaria por haberse excluido del censo a las castas).

Otro aspecto del que se ocupa este libro es la complejidad del diálogo con los autores europeos, lo cual es expresado en esa suerte de (re-)traducción que realizan Mier y Simón Rodríguez de la obra de Chateaubriand, *Atala*. La transliteración que producen contiene también una transvaloración: el exotismo de lo americano que despliega la obra en su versión original se convierte entonces en expresión de un cruce original de culturas y tradiciones transatlánticas diversas.

La sección siguiente se ocupa de Fernández de Lizardi, enfocándose, en primer lugar, en la retórica de sus escritos. Al igual que en

Mier, el estilo satírico le permite a ese autor apelar a diversidad de géneros narrativos. Por otro lado, el tono llano que adopta se asocia a su preocupación por la escasa consideración de que goza el escritor público en la sociedad colonial, en la que inicia su labor periodística y literaria. Si bien su trayectoria no va a estar jalonada por las peripecias increíbles por las que atraviesa Mier, y su escenario se encontrará más aferrado a las condiciones locales novohispanas, su posición no será, de todos modos, menos conflictiva y amenazante que la de aquél. Aun así, ella le permitirá establecer un vínculo algo más directo e inmediato con la expresión popular.

Frente a la interpretación estándar del relato típico lizardiano, el cual siempre concluye con un mensaje moralizante, Rosetti destaca que la clave de su popularidad no radicaba allí, sino, por el contrario, en la previa trayectoria errática y transgresora de sus protagonistas. Su valor didáctico resulta así más ambiguo y dudoso, haciendo también más complicada la ubicación de Lizardi dentro del rol esperable del escritor público, ya que más bien desestabiliza, antes de afirmar, el sistema de valores del antiguo régimen.

En última instancia, en sus coloridos relatos se expresa siempre ese lugar incómodo en que se ve colocado el escritor público del periodo, la posición incierta en que se encuentra de un guía confundido en el medio de una sociedad que se descompone, que no tiene claro cuáles es su norte, ni cómo llegar a él. Se trasluce allí esa indefinición de su lugar y consideración social. Como el lépero, la posición del letrado oscila entre la del héroe y la del criminal, la de vocero del pueblo y de charlatán, la de faro moral y de sujeto sospechoso. Como el lépero, su identidad resulta así inasible; como aquél, muta permanente de personalidad, de lugar, de profesión, de pasión, de relación social. Oscila todo el tiempo entre un ser sumiso y rebelde, respetuoso y agresivo. Y ambas perspectivas opuestas y suyas coexisten en la sociedad de su tiempo, atravesada por antagonismos que se vuelven cada vez más intensos, sin encontrar un equilibrio posible.

La figura del náufrago que aparece en Lizardi ilustra bien el modo en que el letrado se percibe a sí mismo en este momento particular situado entre la colonial y la independencia, que no es aún esta última, pero tampoco ya el anterior. En su tránsito del antiguo "letrado colonial" al "publicista patriota" (esa figura particular propia de este periodo), éste se sentirá como un náufrago que busca al mismo tiempo ser su espectador, el *theoros*: aquél que da sentido, que busca sobrevivir y llegar a la orilla para dar cuenta de lo sucedido, pero que siente, de forma simultánea, que no encuentra esa tabla en que asirse y que la orilla que imagina cercana, se le vuelve como la línea de un horizonte que, a cada paso que da, se le aleja. Es, en fin, el retrato de

estas figuras turbadas y complejas lo que este libro se propone delinear, y así aportar una visión de la configuración multiforme de esa incipiente esfera pública que entonces surge en la región.

Capítulo 1

EL DESPLIEGUE DE LA LABOR LETRADA

Buscamos con el presente libro presentar una lectura crítica que contribuya a la profundización de una dimensión desatendida dentro de la vasta bibliografía sobre el proceso de independencias hispanoamericanas. Nos referimos a las interrelaciones retóricas, genéricas y culturales entre las producciones y propuestas realizadas en el período independentista, momento en el que el vértigo y el caos del contexto político habilitaron nuevos acercamientos y apropiaciones de los discursos pedagógicos y públicos por parte de los letrados criollos.

Para lograr los objetivos propuestos, abordamos las problemáticas letradas criollas del período independentista desde una perspectiva interdisciplinaria donde confluyen la literatura con la historia política, la historia cultural y la historia conceptual. Así entablamos un diálogo crítico con las investigaciones que analizaron la labor del letrado criollo independentista concebido como un letrado colonial (Halperín Donghi, 1982), un publicista (Palti, 2007), un hacedor de opinión (Guzmán Pérez, 2007), un panfletista (Rojas, 2003), un predicador cáustico (Palazón Mayoral, 2006), un letrado patriota (Myers, 2008), una comunidad pública letrada (Martínez Luna, 2005, 2011 y Martínez Carrizales, 2005), un letrado jurista (Weinberg, 2010) y un lépero letrado (Rosetti, 2011). Este diálogo nos permitió reflexionar sobre la conformación de una nueva figura, o *letrado criollo crítico*, en el proceso independentista hispanoamericano. Consideramos que la

profundización retórica y cultural permiten anclar discursivamente (estipular un análisis de los discursos y géneros desplegados por los letrados del período) el problemático *locus* de enunciación que los escritores y políticos americanos del período independentista configuraron como herramientas de conformación de incipientes sociedades republicanas. Vemos indispensable la reflexión sobre la estrecha relación existente entre el surgimiento de una nueva cultura en Latinoamérica y la particular modulación de un grupo letrado urbano como artífice de las nuevas comunidades políticas regionales. Esta figura crítica se encuentra a mitad de camino entre las representaciones tradicionales del letrado colonial o funcionario burocrático inserto en una ciudad letrada colonial y los modelos de panfletista, publicista, predicador cáustico o hacedor de la opinión, propios de la apertura de la opinión pública y la crisis de la monarquía española. Más que pensar o aportar definiciones que restringieran la labor letrada criolla en el período independentista, analizamos en esta tesis los despliegues de la labor letrada en los discursos histórico, periodístico, literario y religioso. Estos despliegues de la labor jugaron con la certeza del límite de la escritura letrada (Rojas, 2003) impuesto por el poder inquisitorial y virreinal.

Por ello, tomamos en cuenta las diversas obras escritas por dos representantes de dicho período: Servando Teresa de Mier (1763-1827) y José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827). Estudiamos los efectos que los mecanismos de control (vehiculizados a través de la censura, el exilio, el confinamiento y el viaje) han tenido sobre los escritos de estos autores. Los escritores nombrados interesan a esta investigación en tanto representantes de este período y por poseer sus obras una relación paradójica y conflictiva con respecto a la ciudad letrada. A su vez, la producción de estos escritores, sumamente amplia y numerosa, de características satírico-irónicas abarcó distintos géneros narrativos (como fueron la apología, la utopía y la picaresca) y contribuyó a la articulación y efectividad de discursos formadores como fueron el histórico-político, el periodístico, el literario y el religioso.

Nuestro propósito es extender las fronteras críticas para plantear una nueva aproximación a la figura del letrado criollo en este momento histórico. Es por eso que tomamos en consideración todas las propuestas que preceden a nuestro planteo, para hacer una evaluación de su operatividad. Por tal motivo, volvemos sobre los postulados de Ángel Rama (ciudad letrada, 1984), Octavio Paz (orfandad criolla, 1982), Benedict Anderson (viaje criollo obstruido, 1983) y Tulio Halperín-Donghi (letrado colonial, 1982). A partir de este examen de antecedentes, todos ellos valiosos para nuestros propósitos, si bien limitados por

distintos aspectos que discutiremos en este libro, proponemos la categoría de *letrado criollo crítico* que se sustenta en los trabajos de José Antonio Mazzotti (agencias criollas, 2000), Bernard Lavallé (libertad de tono, 1992), Rafael Rojas (retórica panfletaria, 2003), Lempérière (secularización letrada, 2008), Colombi (retórica de la agresión, 2009) y Mónica Scarano (afiliaciones emancipatorias político-culturales, 2010). Estos trabajos nos permiten desarrollar una investigación concentrada en las articulaciones discursivas y en las estrategias retóricas utilizadas con finalidades tanto culturales como políticas que sobrepasaron inquietudes regionales, provinciales o locales para remitir a una “comunidad de intereses” letradas (Scarano, 2010, p. 4).

GRUPO LETRADO URBANO, CIUDAD LETRADA Y CRIOLLISMO

La lectura de las distintas historias de la literatura hispanoamericana producidas en el siglo XX revela consideraciones de dependencia cultural entre las tradiciones literarias ibéricas y las adaptaciones criollas americanas. Esta perspectiva crítica que privilegia la imitación y dependencia cultural se queda a medio camino a la hora de entender las modulaciones particulares de las apropiaciones letradas del período independentista. Así, los análisis que observamos en los estudios de Anderson Imbert (1954), Franco (1975), Iñigo Madrigal (1987), priorizan el criterio histórico de influencias culturales entre la producción peninsular y la originalidad americana. Estos estudios dejan de lado las posibilidades de creación y articulación de formas expresivas que se desarrollaron en este período histórico-cultural y que marcaron el camino de autonomía cultural buscado por el sector letrado criollo con respecto al dominio monárquico español. Nos referimos a la naciente *opinión pública* que surge de forma incipiente en las últimas décadas del siglo XVIII en América y posee su desarrollo profuso y caótico en las primeras décadas del siglo XIX gracias a la abdicación del rey de España, Carlos IV, a manos de su hijo Fernando VII y la posterior vacancia de este rey a manos de la invasión militar francesa liderada por Napoleón Bonaparte en el año de 1808.

La *opinión pública* hispanoamericana cuestionó en los territorios americanos los cimientos culturales de la sociedad colonial al habilitar el uso y manejo de la palabra pública, del discurso político, a manos de las distintas poblaciones y sectores populares. Si bien esta “gigantesca toma de la palabra” (Guerra, 2002b) respondió en los años de 1808 y 1809 a la necesidad de legitimar la defensa popular de la monarquía española frente al avance y dominio francés, permitió a su vez resignificar el peso político-jurídico del uso de los discursos públicos. En palabras de François-Xavier Guerra, esta libertad de expresión prefiguró una “libertad de tono” inaudita (2002b, p. 126).

Las observaciones de Guerra (1992, 1998, 2002a, 2002b), así como también las de Rafael Rojas (2003, 2010) y las de Annick Lempérière (1998, 2004) profundizan la necesidad de observar el uso estratégico de los americanos de los distintos discursos anteriormente ligados a los vehículos de información detentados por las autoridades monárquicas hacia sus súbditos: “[E]stos fenómenos inéditos explican una oleada nunca vista de todo tipo de discursos –orales, escritos, ceremoniales, simbólicos, icónicos–. Una multitud de habitantes de la Monarquía, de los más altos a los más bajos, como particulares o como cuerpos [...] toman la palabra al mismo tiempo” (Guerra, 2002b, p. 126).

El efecto de simultaneidad de la toma de la palabra pública generaría para Rafael Rojas la profusión de una retórica panfletaria en distintas provincias americanas que conllevaría la parodia de las instituciones coloniales y la apertura a nuevas formas de autonomía política (2003). Esta satirización de las autoridades y de la organización burocrática colonial buscó paradójicamente un reconocimiento político-social dentro de la lógica institucional monárquica y configuró discursos públicos que lejos estuvieron de avalar la independencia absoluta con respecto a España. Por el contrario, observamos en los años de 1808-1810 una profusión de expresiones culturales (sermones, panfletos, periódicos, cartas, discursos) en los que se lucha por la erección de una correcta fidelidad hacia el soberano Fernando VII y por la necesaria protección de los cimientos monárquicos (Guerra, 1992; Ávila, 2002; Ávila-Torres Puga, 2008; Entin, 2013).

Estos cambios y la fundamental apertura de la opinión pública en América son silenciados o elididos por los estudios literarios de Anderson Imbert, Franco e Iñigo Madrigal. En ellos se apela al sintagma estático de la “imaginación colonizada” esgrimido por Jean Franco en su obra *Historia de la literatura hispanoamericana* (1975). Este concepto coarta toda posibilidad de originalidad y autonomía para las obras escritas y las expresiones culturales producidas dentro de las fronteras coloniales. En esta línea de argumentación, se destaca el análisis que realiza Franco sobre *El Periquillo Sarmiento* al afirmar que “el héroe es esencialmente una víctima del sistema colonial y su tan tolerante y desorientada familia un exacto símbolo de la administración indulgente y paternalista” (1975, pp. 46-47). En conexión con estas historias de la literatura, encontramos el estudio de Doris Sommer, *Ficciones fundacionales* (1993, p. 28) que considera y caracteriza al período independentista como “prematureo” a todo tipo de creación intelectual, período supuestamente ajeno a una materialidad textual-narrativa fundacional y a posibles formas de pergeñar una autonomía cultural de la Monarquía española.

Estas historias literarias dialogan con prestigiosos estudios culturales que, si bien profundizan la búsqueda de una “expresión americana” (Hernández Ureña, 1945), plantean su posicionamiento crítico a través del diálogo e influencias necesarias del modelo hispánico y su reproducción y repercusión en América. Los estudios culturales *Las corrientes literarias en la América hispánica* de Pedro Hernández Ureña (1945) y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* de Octavio Paz (1982), e incluso el estudio cultural-religioso de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional* (1974), presentan una modulación letrada criolla anclada en un trasplante cultural español en América. Si bien Hernández Ureña se centra en la expresión inaprehensible americana, lo cierto es que no deja de concebir la legitimación de las producciones americanas en relación con su aprobación y circulación por las costas españolas (1945, p. 61).

En consideración del lugar que ha ocupado en la historia literaria latinoamericana el tópico del trasplante o influencias culturales españolas sobre las colonias americanas, nos proponemos en este libro abordar un *corpus* de producciones letradas criollas heterogéneas que permita dar cuenta de la actualización, continuidad o desviación de esta temática en un contexto marcado por los procesos de reconfiguración de la escritura pública así como también de las características del tipo de lector al que estos escritos apuntan. Nos interesa indagar la utilidad de las apropiaciones culturales europeas a manos de los letrados criollos en el momento de crisis de autoridades y modelos culturales como ha sido el de las independencias hispanoamericanas. La recurrencia del tópico del trasplante cultural nos muestra la necesidad que se ha tenido de subsumir (y silenciar) las propuestas de cambio cultural al caracterizar a determinadas producciones escritas dentro de los géneros tradicionales hispánicos (como fue el caso del dominio de la picaresca española en las producciones americanas de comienzos del siglo XIX) en lugar de indagar sobre la emergencia de nuevos discursos no tan fácilmente encuadrables en dichos géneros.

Como forma de abrir el camino de la crítica literaria y permitir nuevas aproximaciones a los textos independentistas¹ nos concentramos en esta investigación en estipular las continuidades y tópicos en común presentes en los distintos discursos formadores que han sido elaborados y encauzados a lo largo de los procesos independentistas a modo de desentrañar y darle sentido a la “retórica de la agresión” (Colombi, 2009) reinante en dicho período. En particular, consideramos necesario investigar los variantes o capas discursivas

1 Modalidad de trabajo ya iniciada por estudios como los de Colombi 2004, 2009; Moraña, 1999; Rotker, 2005; Ozuna, 2005 y Altuna, 2009, entre otros.

(Annino, 2008) y de enunciación que han propuesto los letrados criollos urbanos para reflexionar sobre la emancipación político-cultural desplegada en sus escritos. En otras palabras, en el período que investigamos se desarrollan y poseen un gran peso político-cultural las inflexiones de las formas narrativas, el uso de géneros menores. Esta escritura se distancia de la inmediatez de los sucesos acaecidos para reflexionar sobre ellos y denunciarlos de forma satírica. Observamos en estos escritos y producciones el armado de un nuevo *locus* de enunciación tendiente a prefigurar y habilitar el reposicionamiento del letrado criollo americano como moderador de la escritura polémica.

Consideramos necesario detenernos en los años de viraje cultural y político que plantea este período de independencias hispanoamericanas para hallar respuestas culturales a las problemáticas sobre la construcción de un *locus* americano ligado al discurso del criollismo político. Por tal motivo, este libro indaga las distintas estrategias retóricas y discursivas que utilizaron los letrados criollos para delinear y configurar discursivamente el pasado americano. Para llevar a cabo este objetivo, hemos considerado indispensable desvincular la identificación semántica que estipuló Ángel Rama entre ciudad letrada y criollismo. En su obra de 1984, este crítico uruguayo concibió el sintagma cultural de ciudad letrada como un constructo burocrático-cultural que representó el accionar de los letrados criollos, fieles defensores de la letra y de las leyes estipuladas por la Corona española. La organización de un discurso unánime, homogéneo (que prefiguraría lo que luego sería considerado bajo el concepto de *nación*) queda, según Rama, en manos de los letrados que manejan los signos escriturarios y que conforman a través de la cultura escrita una visión de lo que se quiere para América y para sus respectivos pueblos. En coincidencia con la postura de Rama, Altamirano afirma:

Las elites culturales han sido actores importantes de la historia de América Latina. Procediendo como bisagras entre los centros que obraban como metrópolis culturales y las condiciones y tradiciones locales, ellas desempeñaron un papel decisivo no sólo en el dominio de las ideas, del arte o de la literatura del subcontinente, es decir, en las actividades y las producciones reconocidas como culturales, sino también en el dominio de la historia política [...] Según las circunstancias, juristas y escritores pusieron sus conocimientos y sus competencias literarias al servicio de los combates políticos, tanto en las polémicas como en el curso de las guerras, a la hora de redactar proclamas o de concebir constituciones, actuar de consejeros de quienes ejercían el poder político o ejercerlo en persona (2008, p. 9).

La construcción de la imagen de los letrados como intérpretes y guardianes de la escritura le permite a Rama elaborar el concepto de ciudad letrada como prótesis jurídico-cultural de los cambios y reivindicaciones del sector heterogéneo criollo en reclamo de sus derechos económicos y burocráticos desoidos desde mediados del siglo XVI por la Corona española. Es decir, frente a las injusticias vividas por los criollos, y en especial los letrados, Rama concibe el espacio simbólico y protector de la escritura jurídica como el lugar por excelencia para demostrar sus capacidades intelectuales y administrativas. En diálogo con los estudios de Antonio Annino (1994, 2008) y Santa Arias (2009), observamos en la perspectiva crítica de Rama la concepción de la producción cultural letrada criolla como remedo frente a las injusticias burocráticas y jurídicas.

Tanto el concepto de ciudad letrada como el de orfandad criolla fueron pensados en el siglo XX por Ángel Rama (1984), Octavio Paz (1982), David Brading (1980) y Enrique Florescano (1987), entre otros. Estos conceptos representan la asunción de la letra por parte de los criollos como muro de contención frente al abandono del reconocimiento feudal por parte de la Corona española y la salvaguardia de la letra escrita frente al desarrollo caótico del habla popular.² Los sueños feudales incumplidos (“feudal dreams”, según Annino, 2008)³ lle-

2 Al respecto, Ángel Rama elabora el fenómeno de “diglosia” entendiendo el mismo como la separación tajante entre la lengua escrita, propia del sector letrado, y la lengua popular a manos del pueblo. Este fenómeno permitiría explicar la presencia de dos lenguas en el comportamiento lingüístico de los latinoamericanos: la lengua pública, “que fue impregnada por la norma cortesana procedente de la península” y la lengua popular, es decir, “la lengua del común que, en la división estamental de la sociedad colonial, correspondía a la llamada *plebe*, un vasto conjunto desclasado [...]” Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, pp. 43-44.

3 Antonio Annino entiende este concepto como el desconocimiento por parte de la Corona española de los derechos feudales propios de los hijos de los conquistadores a causa de la implementación de las Leyes Nuevas (1542) que implicaron el cese hereditario de la figura de la encomienda. Esta medida económico-social se vinculó al problema político constitucional más importante: es decir, el reconocimiento por parte de la Corona de la existencia en Nueva España de una aristocracia territorial con privilegio al autogobierno propio. En palabras de Annino:

De manera que la disputa acerca de los cargos, más que expresar el anhelo a una “nación”, fue la forma peculiar que adquirió en las Indias aquella tensión entre Corona y estamentos que en la Europa se manifestó alrededor de los fueros parlamentarios [...] La antigua idea hispánica del “pacto” tuvo en América un desarrollo muy peculiar porque no se fundó en asambleas parlamentarias. A lo largo de la época de los Habsburgos, la consolidación de la sociedad política hispano-criolla se dio según patrones que nacieron tanto de lo que se llamó la “debilidad” de la Corona -cuya expresión máxima fue la venta “ilegal” de cargos- como de los dilemas planteados por la derrota del *feudal dream* criollo (2008, pp. 43-44).

varían a los letrados criollos a buscar en el saber, en el reconocimiento académico, un modo de recompensa ante la carencia de representatividad política y económica establecida por la Monarquía española respecto a los americanos.

Entendemos al grupo letrado como un conjunto de diversas ciudades letradas en constante pugna y en diálogo con el “surgimiento de una *plurisubjetividad* —en el sentido que está tomada por varios órdenes simbólicos— y de una *multiposicionalidad* —en el sentido de los desplazamientos subjetivos [...]” (Vitulli-Solodkow, 2009, p. 41). Nos interesa, en particular, cuestionar los estudios críticos que han relacionado el vínculo indisoluble entre la conformación ideológico-discursiva de una conciencia americana como propulsora y causa de las independencias posteriores, que accionaría en respuesta a la “segunda conquista” planteada por las Reformas borbónicas (Lynch, 1985; Brading, 1980, 1991). Según esta interpretación, la educación jesuita en América y en Europa (producto del destierro de 1777 por orden del rey Carlos III), sería la herramienta eficaz propulsora de las ideas y móviles ilustrados que desencadenarían en el modelo liberal español. Nuestro objetivo en este libro es plantear (como lo hacen Vitulli-Solodkow) recurrencias discursivas entre los distintos letrados criollos seleccionados a fin de desentrañar las rupturas y continuidades en sus producciones alejándonos de posibles construcciones identitarias sólidas y unificadoras ya que consideramos estas lecturas oscurecen e invisibilizan las aristas y estrategias retóricas utilizadas por los letrados criollos para acomodarse en el poder.

Son numerosos los estudios que se dedican a investigar el concepto de criollismo y la construcción de un *locus* de enunciación condensador de la identidad cultural americana que visibiliza la lucha de negociaciones entre el sector letrado criollo y los reconocimientos políticos y jurídicos que otorgó la Corona española.⁴ Estos estudios analizan el peso de la discursividad del criollismo que entienden como estrategias retóricas concretas de la escritura de ciertos letrados y que elaboran respuestas tentativas y sugerentes a la pregunta de Annino: “¿el patriotismo criollo “clásico” era o no susceptible de declinarse hacia la idea de Nación moderna en medio de la crisis vertical de su propio mundo?” (2008, p. 42).

4 Al respecto, destacamos los estudios de José Arrom (1951); Bernard Lavallé (1994); David Brading (1980, 1991); Elena Altuna (2009); Mabel Moraña (1998, 2009); Ralph Bauer y Antonio Mazzotti (2009); Solange Alberro (2009, 2011); Antony Higgins (1996, 2000); Tamar Herzog (2010); Antonio Mazzotti (2000); Carlos Jáuregui (2008); Beatriz Colombi (1995, 1996, 2004); Gabriel Entin (2013); Jorge Cañizares-Esguerra (2005, 2007); Juan Vitulli (2013), entre otros.

Estos estudios, a su vez, dialogan y resignifican el concepto problemático de ciudadano moderno existente en las provincias americanas (y en especial en Nueva España) a comienzos del siglo XIX. Este concepto se pensaba como sintagma elástico de capas superpuestas de pertenencia a localismos y a comunidades étnicas, económicas, políticas y culturales diversas (Anna, 1981; Guerra, 1992, 1998; Annino, 1999).⁵ Al respecto, destacamos el artículo que publicó Beatriz Colombi en la revista *Orbis Tertius* en el año 2006 en homenaje a la escritura de exilio que presenta Rama en su ciudad letrada, escritura que se conecta con una discursividad flotante que se liga con ensayos previos de este escritor (como fueron “La Riesgosa navegación de un escritor exiliado” (1978) y “La señal de Jonás” (1980)). Esta perspectiva se encuentra también en los trabajos de Liliana Weinberg (2005, 2010, 2015) y de Laura Catelli (2013). Todos estos trabajos reflexionan sobre la posición conflictiva de Rama en la academia norteamericana y las propuestas innovadoras de su escritura centrada en el funcionamiento de las comunidades jurídicas y las alianzas de la escritura. Estos trabajos nos permiten analizar las configuraciones de nuevos *locus* de enunciación letrada criolla distanciados de problemáticas históricas y teleológicas que concibieron los discursos criollos como espejos y expresiones de los sentimientos heridos de los americanos. En otras palabras, todos los artículos y estudios relevados nos habilitan a trabajar sobre las modalidades discursivas novedosas que se configuraron en el período independentista y que encontraron en la apertura de la opinión pública, un espacio simbólico y material, para plasmar nuevas propuestas de autonomía político-cultural.

Han sido especialmente útiles a esta investigación los conceptos, hipótesis y categorías que han aportado los recientes estudios y la nueva crítica sobre la importancia del pensamiento Ilustrado en el proceso de emancipación latinoamericano, y en los que nos concierne, los vínculos ideológicos y culturales que se generaron con Europa (en particular con España y Francia). Al respecto, resultaron fundamentales los trabajos que consideran el vínculo cultural desde una perspectiva multiforme y fragmentaria alejada del plano imitativo o mimético. Es el caso de Chiaramonte (1989) que sostiene la Ilustración iberoamericana como un *tránsito “moderado” hacia las luces*. Esta postura, actúa en consonancia con los

5 Destacamos los estudios de Rolena Adorno (1987, 1995), la edición de Mabel Moraña (1997), la de Alicia Ríos para la revista *Estudios* (2003-2004), la de Carlos Altamirano (2008), los artículos reunidos en el dossier sobre ciudad letrada publicado por la revista *Prismas* (2006), entre los que se encuentran los estudios de Beatriz Colombi, Gonzalo Aguilar, Florencia Garramuño, Elías Palti.

conceptos de *funcionamiento y adecuación* del pensamiento ilustrado en Latinoamérica que elabora José Luis Romero (1985). Los estudios de Ángel Rama (1982, 1984) y Susana Rotker (2005) resultan sumamente productivos al analizar las vinculaciones culturales entre Latinoamérica y Europa como *práctica transculturadora*, especialmente los ejes de *tránsito y tráfico* establecidos por Rotker. Contribuyen en esta línea de investigación los conceptos de *pensamiento en proceso de diferenciación* de Luis Hachim Lara (2000), el de *construcción de la otredad* de Mabel Moraña (1997), el concepto de *zona de contacto* propuesto por Mary Louis Pratt (1997) y el de *reflujos ilustrados* que trabaja Rafael Rojas (2010).

LOS DISCURSOS FORMADORES DEL CONTEXTO INDEPENDENTISTA

Entendemos a los discursos formadores como las expresiones públicas de carácter pedagógico-moral vehiculizadas por los letrados criollos a través de la opinión pública y que comprenden las tramas periodística, religiosa, literaria, histórica y política. Estos discursos buscaron resignificar los objetivos de obediencia y respeto propios de la opinión pública tradicional del Antiguo Régimen para sentar las bases de configuración de ciudadanos modernos con autonomía político-cultural. Coincidimos con las apreciaciones de Roldán Vera (1999), Palti (2005, 2007) y Goldman-Pasino (2008) que evidencian las articulaciones letradas criollas sobre un proceder de acercamiento al público todavía tradicional. Estos investigadores muestran cómo los letrados criollos buscaron inculcar contenidos políticos novedosos a través de modalidades tradicionales (como fueron el uso de la repetición y digresiones morales; el uso de fábulas y de narraciones ejemplificadoras y una retórica jerárquica ligada al uso del formato de los catecismos religiosos en los que los conceptos modernos se enseñaron como nociones sagradas e indiscutibles (Roldán Vera, 1999).

El período que abarca las revoluciones de independencia hispanoamericanas es abordado por la historia intelectual (y, en especial, la historia conceptual) como un período particular e innovador debido al redireccionamiento y refuncionalización del uso de la opinión pública, ya existente durante el Antiguo Régimen, pero limitada hasta entonces a ser un vehículo informativo y restrictivo de la burocracia colonial (Lempérière, 1998). Es indudable la apertura y la fuerza perlocutiva que transformó a los conceptos políticos y al uso del lenguaje público en acto político (Pasino, 2011, p. 345). Este cambio, avalado por la crisis de la Monarquía española (ligada a la vacancia del rey Fernando VII y a la intrusión del rey impuesto José Bonaparte a comienzos de 1808), habilitó el uso heterogéneo e inmanejable del discurso político a partir de una óptica de formación ciudadana

republicana que excedía los límites morales o jerárquicos de corte vertical que circulaban hasta entonces (Rodríguez O., 1996; Rojas, 2003; Chust, 2010).

El ciclo de revoluciones hispánicas que se suscitaron en España y en las colonias americanas tuvo la finalidad de preservar (al menos en sus comienzos) la monarquía católica española (Brading, 1994),⁶ motivo fundamental que dialogó con el temor del desborde virulento del jacobinismo de la Revolución francesa (Guerra, 1992). Esta preservación del modelo político se sustentó sobre dos principios. En palabras de Annino:

[L]a república de la tradición hispánica no es solamente un cuerpo político, sino un *ordo naturae* creado por Dios, que el rey tiene la obligación de preservar y respetar, y que no puede ser modificado sin su consentimiento [...] El *principio del consentimiento* ha jugado un papel esencial en las revoluciones hispánicas, al igual que otro *principio*: el *del reconocimiento* (2015, p. 43) (Énfasis nuestros).

Hacemos hincapié en estos dos principios ya que fueron los ejes y el sustrato temático a partir del cual los españoles americanos y los españoles europeos construyeron sus discursos, proclamas, quejas, informes, panfletos, artículos periodísticos y demás papeles que circularon por los territorios heterogéneos de la endeble Monarquía española a lo largo de las guerras civiles de comienzos del siglo XIX. Más allá del peso que ha tenido la Santa Inquisición en la aprobación de ciertos escritos y prohibición de muchos otros (Torres Puga, 2010), la apertura de publicación habilitada por el decreto de libertad de imprenta sancionado por las Cortes de Cádiz en noviembre de 1810 implicó un cambio profundo en el tratamiento y producción de los discursos que tendrían repercusión o circulación pública. Esta apertura se concretó en una naciente autoridad: la *opinión pública* que, para el caso novohispano, se alejó y cuestionó los criterios de verdad y uniformidad planteados por el sistema de publicación del Antiguo Régimen. En este período vertiginoso, la coexistencia entre funciones dispares de la opinión pública fue flagrante en las colonias americanas a comienzos del siglo XIX. Esta superposición de finalidades de la palabra pública ligada a obtener la sujeción del pueblo o la construcción de una representación ciudadana republicana,⁷ planteó la consolidación de

6 “En nuestro caso, la república de la tradición católica articula el republicanism con el derecho natural” (Annino, 2015, p. 43).

7 Entendemos el término *republicanismo* ligado a la crisis de la Monarquía española y la incipiente formación de una república católica hispanoamericana. Tenemos en

las incipientes *sociedades de opinión* que se gestaron a finales del siglo XVIII. Estos grupos surgieron de tertulias y espacios de intercambio cultural de carácter moderno como fueron los cafés, las reuniones en mercados o las cartas entre distintos criollos pertenecientes a las Sociedades de Amigos del País, presentes en varios virreinos de América (Renán Silva, 1998, p. 82). Nos resultan fundamentales las perspectivas críticas de Silva y de Rodríguez O. (1996) ya que observan el período problemático de las independencias como momento propicio y necesario para la inflexión o coyuntura de la labor letrada: “el problema de la *representación del reino* [...] terminó por transformar a los miembros de la *República de las Letras* en los hombres de la *palabra y de la pluma*, es decir, en los formadores y representantes de la *opinión*” (Silva, 1996, p. 82). A su vez, esta observación nos permitió agrupar las preguntas que surgen a la hora de abordar un período tan caótico como fue el de las revoluciones hispanoamericanas: ¿Qué discursos, géneros narrativos o materialidades de la escritura fueron lo suficientemente representativos del vértigo revolucionario de comienzos de siglo? ¿Acase existió un sector de la sociedad colonial (de por sí estamental pero confusamente mezclada étnica y económicamente) capaz de otorgar a la posteridad una lectura crítica, distanciada y productiva a fines culturales de los hechos acaecidos y de posibles salidas alternativas para los territorios americanos?

Aunque nos apresuremos a dar una respuesta afirmativa a partir de lecturas historiográficas y nacionalistas de mediados del siglo XIX (deseosas de hablar de las acciones de los próceres libertadores), lo cierto es que durante el proceso de emancipación hispanoamericana prevalecieron una multiplicidad de voces y de sectores de la población (indígenas, campesinos, letrados criollos urbanos, comerciantes españoles, burócratas españoles o americanos, el clero heterogéneo) que difícilmente pudieron ser absorbidos o representados por una perspectiva proto-nacionalista homogénea. A su vez, como bien lo señaló Roberto Breña: “las “circunstancias” (sociales, económicas, etc.) se impusieron, casi sin excepción, sobre las voluntades individuales de los llamados “próceres” o líderes de los movimientos emancipadores; concretamente en lo que respecta a sus proyectos políticos” (2013, p. 14). Frente a la dificultad de vehiculizar la totalidad de una

cuenta, sin embargo, las observaciones realizadas por Annick Lemperière del uso del concepto en el Antiguo Régimen: “[...] La república constituía la “comunidad perfecta”, o sea, la que distinguía de un simple conglomerado de familias e individuos por ser la comunidad del pueblo, unida por vínculos morales, religiosos y jurídicos e, idealmente, autosuficiente tanto desde el punto de vista espiritual como político y material” (1998, p. 55).

identidad regional, sector social o comunidad imaginada de corte nacionalista (categoría o sustrato conceptual inexistente para dicho período histórico), optamos por trabajar con las vicisitudes que se enfrentó el sector letrado criollo urbano americano, entendiendo a las mismas con los conflictos de carácter local ligados a las dificultades de autonomía jurídica, política y económica causadas por el incumplimiento de las leyes de Indias por parte de las autoridades virreinales. Problemáticas que entendieron el descontento criollo con omisiones del poder colonial y no tanto con problemas identitarios (españoles/americanos). Por tal motivo, concebimos al sector criollo americano en tanto amalgama caótica de distintas *ciudades letradas americanas* (Vitulli/Solodkow, 2009, p. 16).

En este libro proponemos que este grupo pergeñó retóricas desde una construcción discursiva e identitaria, ambigua y relacional, cuyo objetivo principal se basó en edificar y defender un *espíritu* (Lafaye, 1978) o *conciencia criolla* (Lavallé, 1993; Moraña, 1997). Al respecto, Dardo Scavino interpreta las representaciones simbólicas del espíritu y de la conciencia criollas como efectos imaginarios de dos mitos que “los integrantes de esta minoría criolla cuentan, protagonizan y escuchan desde su más tierna infancia” (2010, p. 21). Para este crítico argentino, los discursos públicos de la independencia nacen y se justifican gracias a dos mitos fundadores que dotan los relatos y textos de este período de una extrema opacidad o “*coincidentia oppositorum* aparecida en el proceso de constitución política de los pueblos hispanoamericanos [...]” (2010, p. 23). La trama narrativa independentista consistiría, según Scavino, en el diálogo paradójico entre, por un lado, la *novela familiar del criollo* y la *epopeya popular americana*:

[...] la *novela familiar del criollo* cuenta la historia de esta minoría abandonada por sus parientes en un territorio lejano y privada incluso del reconocimiento que estos le debían, no solo por tener la misma sangre sino también por haber contribuido a incrementar la riqueza y el poder de la familia. Esta novela criolla contrasta con la *epopeya popular americana*, para la cual la conquista es sinónimo de usurpación, o de violación del derecho [...]. Los patriotas se presentan en este caso como aliados de los indios conquistados mientras que en la novela criolla aparecen más bien como los descendientes de sus opresores. La *epopeya popular americana* es la historia de los oprimidos, sin importar su origen ni su color; la *novela familiar del criollo* es la historia de los desheredados (2010, p. 49).

El accionar de este grupo se dirime entre la construcción de una identidad cultural de características discursivas y acomodaticias y las luchas de poder y reconocimientos económico-políticos de la plebe, *locus* de

enunciación que los letrados criollos se apropiaron a través de su rol de intérpretes o mediadores políticos. Se trata de un grupo social que actuó durante el momento de transición política como fiel jardinero⁸ de la representación simbólica de la letra y devino en intérprete y legislador de las problemáticas sociales americanas (Rama, 1984; Bauman, 1997). Este sector urbano utilizó la opinión pública de forma estratégica afianzada con fines culturales y/o políticos innegables. Sin embargo, en esta investigación nos interesan los modos mediante los cuales este sector multiforme se apropió de las voces populares y de los discursos sociales ya que el trabajo sobre la escritura generó nuevas circulaciones de los discursos públicos que implicaron la apertura de la ciudad letrada a un necesario diálogo con los sectores populares (Rama, 1984).

Rama considera al período independentista americano como momento histórico propicio para producir fisuras en la ciudad letrada a causa de escritos de ciertos letrados criollos (como fueron Simón Rodríguez y José Joaquín Fernández de Lizardi). En otras palabras, este crítico elabora el tópico de *desafíos a la ciudad letrada* para justificar los escritos y acciones de algunos letrados criollos que cuestionaron a las autoridades virreinales (1984, pp. 58-59).⁹ Sin embargo, contempla estos casos como la búsqueda que ha tenido este sector frente a la exclusión del poder burocrático: para Rama el cuestionamiento de la autoridad se liga al llamado de atención y reconocimiento del sector letrado. Consideramos erróneo analizar las producciones escritas de este período en continuidad a los deseos de inclusión y reconocimiento propios del barroco americano (Arrom, 1954). El contexto independentista americano nos muestra el hábil manejo que los letrados criollos realizaron sobre los discursos públicos. Este manejo o articulación excede los movimientos de desafío o de reconocimiento y se inscribe en la apertura de la ciudad letrada hacia los lectores populares (Rojas, 2003). Para justificar esta hipótesis, ahondaremos en el proceso de secularización que experimentó este sector (Lemperiére, 2008; Foffani, 2010),

8 Bauman en su obra *Legisladores e intérpretes* (1997) analiza el rol que ejercen los letrados durante la modernidad a través de la intervención organizada y estructurada. Para él los letrados se equiparan con los jardineros que parcelan, ordenan y sientan las bases de cultura. Se observa así un pasaje del letrado de ser “guardabosque” para ser “jardinero” (Bauman, 1997, pp. 97-98).

9 En referencia a la carta que Fernández de Lizardi le escribe en diciembre de 1812 al Virrey Venegas solicitándole la revisión del castigo de los curas apresados y condenados a la horca, este crítico sostiene “[...] La obra entera del Pensador Mexicano es un cartel de desafío a la *ciudad letrada*, mucho más que a España la Monarquía o la Iglesia, ya que su singularidad estriba en la existencia de un pequeño sector ya educado y alfabetizado que no había logrado introducirse en la corona letrada del Poder aunque ardientemente la codiciaba” (Rama, 1984, p. 59).

producto de diálogos o construcciones de comunidades trasatlánticas marginales o impensadas con ciertos ilustrados peninsulares. En este proceso, los letrados criollos americanos recurrieron a ciertas estrategias de acercamiento cultural como han sido la ventriloquía (Ette, 2004), el tráfico de ideas ilustradas (Rotker, 2005), la traducción de la libertad (Rojas, 2010) o la recurrencia a la sátira social (Egan, 2004), todas estos recursos del lenguaje ligados al desmontaje o deconstrucción del engranaje del sistema colonial (Moraña, 1997).

Sobre la modulación criolla del discurso letrado, rescatamos la importancia que tuvo desde mediados del siglo XVI la asociación del atributo *criollo americano* con un fervor contradictorio en lucha entre una narración familiar de Conquista y una elegía de orfandad, abandono y desprotección por parte de la Corona española a los hijos y nietos de los conquistadores en suelo americano (Arrom, 1951; Noriega, 1979; Brading, 1980; Lafaye, 1983; Lynch, 1985; Scavino, 2010). La toma de posesión de esta pose discursiva del “linaje no reconocido” por las autoridades peninsulares les permite a los criollos asumir una “libertad de tono” (Lavallé, 1994, p. 16) delineada en sus inicios por el reclamo jurídico y una “retórica del desagravio” (Altuna, 2009, p. 11) flexible y dinámica y que adquirirá en el período del Barroco de Indias matices artísticos y subterfugios retóricos de carácter histriónico insospechados. Estos ribetes poéticos harán de la puesta en escena del predicador criollo (Vitulli, 2013) el pilar de la fuerza performativa del reclamo de este grupo social que se autoproclama representante y vocero de los demás grupos sociales dentro del engranaje colonial por el hecho de ser el poseedor de “las reglas del juego”, los saberes necesarios que detenta la ciudad letrada y que permiten el diálogo con los pensadores peninsulares. Se construyó así en el plano de la enunciación criollista una “cofradía de entendidos” que se sostuvo y se consolidó a partir de un uso críptico, enrevesado, del lenguaje al que la población no pudo acceder y que consistió en emular (y desafiar) la retórica poética de los escritores del Barroco español.¹⁰ Esta retórica letrada asumió distintas figuraciones o “poses criollas” (Vitulli, 2013) según los objetivos particulares que persiguió en cada sermón o discurso y se configuró desde el ámbito de un “criollismo conventual”¹¹ que concibió su reivindicación de poder como una misión sagrada.

10 Este código retórico compartido por el sector criollo es analizado tanto por Higgins (1996) como por Vitulli (2013).

11 El sintagma de *criollismo conventual* es utilizado por Lavallé en su estudio *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial* (1993, p. 159) y lo aplica a la contienda liderada por los frailes criollos dentro del sistema restringido de puestos jerárquicos dentro de la Iglesia en América.

Más allá de los alcances de posicionamiento y del tipo de enfrentamiento que delinearon en cada situación de enunciación, estos letrados criollos concibieron y construyeron sus escritos y discursos con un estilo panegírico en vistas a enaltecer la grandeza intelectual criolla.

Esta pose discursiva de predicación del saber sobre la plebe se tornó en una argamasa opaca de narraciones durante el período posterior de las independencias hispanoamericanas ya que los debates políticos, jurídicos, y, en definitiva, legítimos, desbordaron los recintos constitucionales (Goldman, 2006, p. 258) en busca de transformar los conceptos políticos en acciones concretas. Se planteó durante este período una continuidad del criollismo configurado a lo largo del siglo XVIII a manos de ciertos ilustrados americanos que amplió sus fronteras a comienzos del siglo XIX debido al uso estratégico y políticamente articulado de los lenguajes políticos y públicos que se abrieron a las poblaciones americanas.

Se suele asociar al discurso criollista americano con las categorías políticas de *nación* y de *identidad cultural*. Se destacan al respecto los estudios pioneros de David Brading (1980) y de Benedict Anderson (1983) que concibieron la discursividad patriótica criolla como origen y vehículo de difusión pública de nuevas identidades culturales originales y escindidas del yugo colonial, capaces de fomentar la creación de naciones republicanas. Al respecto, ponemos justamente en duda esta asociación directa entre identidades culturales y emancipaciones políticas y para ello, interponemos la problemática y cambiante situación político-cultural que vivieron los letrados criollos que conforman nuestro *corpus* a modo de metáfora de la escisión entre las voluntades político-culturales y los hechos político-económicos con los cuales estas voluntades dialogaron (Higgins, 1996; Myers, 2008; Vitulli-Solodkow, 2009; Breña, 2013).¹² A través de esta investigación, proponemos la obra de los letrados criollos seleccionados no como artífice de naciones nuevas, sino como escritos complejos y polivalentes donde se dirimen cuestionamientos y abordajes periféricos

12 Los autores seleccionados destacan la conciencia y el reacomodamiento simbólico y físico que debieron realizar los letrados criollos durante este período a fin de conformarse en intérpretes de los hechos político-sociales y difusores de la palabra pública. En palabras de Vitulli-Solodkow:

Es difícil acordar con Paz en su concepción de una *idea* equivocada del pasado ya que esta postura no permite ver que en dicha asociación no existe una *confusión* histórica sino un principio político, que ella supone una estrategia política y una metodología historiográfica interpretativa asociada a la invención de una genealogía que permitía remitir la identidad criolla a un pasado mítico no español. Como señalaba Rama, se trata de un discurso en el que se configura el “celo demagógico” de los criollos que recurre a “reiterados tópicos –el desvalido indio, el castigado negro- para usarlos retóricamente en el memorial de agravios contra los colonizadores, pretextando en ellos las reivindicaciones propias (2009, p. 47).

sobre una ciudad escrituraria colonial ya existente y en crisis. Los proyectos de los letrados seleccionados nos muestran la dificultad de pensar en identidades culturales sólidas. Por el contrario, estos proyectos plantean la necesidad de reformar la función y materialidad de los discursos formadores en las sociedades americanas para tornarlas autónomas cultural y políticamente. Las tramas narrativas que configuran los letrados seleccionados en nuestra investigación evidencian soberanías flotantes (Rojas, 2010) que conciben la americanidad y la identidad criolla como semas flexibles y relacionales, capaces de asumir matices tonales y discursivos según los intereses y objetivos contextuales. Esta estrategia letrada frente al pasado entra en diálogo con una *heterogeneidad contadictoria de base* de carácter retórico e historiográfico (Vitulli/Solodkow, 2009).

Elegimos profundizar las particularidades y variantes que los letrados criollos realizaron sobre el aspecto religioso, el aspecto histórico-político, el aspecto periodístico y el aspecto literario y los analizamos en nuestro trabajo como discursos formadores del período independentista, por considerar estas materialidades textuales propicias para una regeneración de la palabra pública ligada a objetivos pedagógico-republicanos y críticos. Es nuestra intención ahondar en las vicisitudes que plantearon los usos modernos de estos discursos a comienzos del siglo XIX. Si bien las producciones escriturarias de comienzos del siglo XIX americano difícilmente podían separarse o escindirse en discursos como los consideramos en los capítulos de este libro, lo cierto es que consideramos esta separación como metodología de trabajo para abordar distintas problemáticas sobre la multiplicidad de oficios letrados. Los estudios culturales han elaborado categorías de trabajo que han sido muy fructíferas a la hora de plantear reflexiones sobre los cambios sociales y políticos suscitados por los criollos en la vida colonial, pero que resultan insuficientes a la hora de plantear abordajes específicos y concretos sobre textos y escritos particulares.¹³ En consecuencia, creemos necesario aprehender la problemática de la reconfiguración letrada criolla en el período de emancipación a través del análisis de las particularidades y modulaciones de algunos discursos en boga a comienzos del siglo XIX que buscaron la conformación del ciudadano político americano (más allá de las intenciones y efectos perlocutivos

13 Nos referimos, entre otras categorías a las de “alegoría criolla” (Noriega Elío, 1979); “máscara criolla” y “conciencia criolla” (Moraña, 1998); “el letrado patriota” (Myers, 2008); “el letrado educador” (Rotker, 2005); entre otras. Sin desmerecer a estas reflexiones críticas, consideramos que las mismas aportan un panorama general del accionar letrado criollo, pero que resultan improductivas para trabajar como herramientas de análisis textual.

de los textos y el carácter material de su publicación). Mediante esta perspectiva de trabajo, la categoría de patriotismo criollo será entendida como laboratorio de experimentación política que pone en diálogo disciplinas diversas (literatura, historia, periodismo, etc.).

Para abordar los ejes mencionados, nos concentramos en el proceso de autonomía de Nueva España. Consideramos el caso de México como un “caso testigo” (Colombi, 2006, 2006b), tal como lo hizo Rama en su ensayo *La ciudad letrada*, obra de la cual partimos y cuestionamos. Por otro lado, y como bien señalaron Annino (1998, 2015), Rojas (2003) y Ávila (2002, 2008, 2009), la urgencia o sed de autonomía política se suscitó en Nueva España ya a comienzos del siglo XIX: “[A]quello que luego fue definido como la “cuestión americana” nació en 1808, antes del famoso decreto del 22 de enero de 1809 y la disputa sobre la representación americana en Cádiz” (Annino, 2015, p. 42). La urgencia política de retroversión de la soberanía se alió con la lucha cultural del sector letrado criollo de fines del siglo XVIII, que a través de una *epistemología patriótica criolla* (Cañizares-Esguerra, 2007)¹⁴ de combate tendió a reforzar los cimientos del edificio cultural americano. La epistemología criolla vehiculizó la construcción cultural y científica de una Nueva España civilizada y ordenada como lo muestran los trabajos de Eguiara y Eguren (1755), Clavijero (1780), Bartolache (1789), etc.). Esta investigación prioriza el análisis de la conformación de los discursos de matriz pública que estos letrados usaron como herramienta de cambio social. Nos concentramos en el período de autonomía (1808-1814) por sobre el proceso de consolidación de la independencia (1814-1821) ya que nos interesa examinar las estrategias y la metodología que siguieron los letrados criollos a la hora de plantear cambios tangibles frente a la crisis de una monarquía española en crisis. Si bien ciertos escritos de los letrados seleccionados fueron escritos y publicados a posteriori de 1814, son necesarios a nuestra investigación por reflexionar sobre el período seleccionado y concentrarse en la labor de guía intelectual de los letrados criollos.

14 Cañizares-Esguerra entiende este concepto como un discurso eclesiástico y aristócrata ligado a un conocimiento histórico en que las fuentes se juzgaban de acuerdo con una escala móvil de credibilidad, la cual, a su vez, estaba vinculada a jerarquías raciales y sociales [...] De acuerdo con esta peculiar perspectiva, los defectos historiográficos del pasado se atribuían al uso inadecuado que se hizo de buenas fuentes amerindias. Los epistemólogos patriotas argumentaron que las primeras historias se habían basado en el testimonio erróneo de plebeyos amerindios coloniales o en relatos confiables de los nobles amerindios precolombinos o de principios de la colonia pero que fueron malinterpretados. Distinguir entre el testimonio de informantes amerindios de clase alta y el de los plebeyos era fundamental para la nueva historiografía hispanoamericana” (2007, pp. 24-25).

Por otro lado, y sin lugar a duda, le debemos a Jürgen Habermas (1962) el estudio pionero sobre el surgimiento de un nuevo mecanismo de sociabilidad (y de incursión política) burguesa estipulado sobre la opinión pública. Esta interpretación sostiene que la “opinión pública” debió su origen a la conformación de una “esfera pública”, la cual, a su vez, es entendida como la conquista gradual de una clase burguesa en busca de participación política. Según Habermas, la “esfera pública” surgió en las principales ciudades europeas durante el siglo XVIII y se definía por dos características. La primera es que constituía un espacio de discusión y de crítica sustraído de la influencia del poder público; es decir, que había destruido el monopolio de la publicidad o de lo público que pretendía ostentar el Estado. La segunda es que lo conformaban individuos que se diferenciaban socialmente tanto de la Corte como del pueblo. Era, por tanto, una creación de la burguesía o de la clase media; pero no una expresión monolítica, sino un espacio de opiniones, muchas veces contrapuestas, sobre los temas de interés general. La opinión pública podía definirse como el ejercicio de la razón dentro de esa esfera.¹⁵

La perspectiva habermasiana de concebir la opinión pública como una construcción de la razón, que existe y permanece dentro de una esfera autorregulada, moderada y regida por intereses y voces al margen del Estado es la que muchos investigadores aplicaron (y siguen aplicando) a la hora de entender las propuestas culturales y cívicas de la labor del *Diario de México* que fue uno de los pilares de la cultura literaria mexicana (Wold, 1970; Martínez-Luna, 2005, 2009, 2011; Martínez-Carrizales, 2005). Esta mirada crítica valora la esforzada separación cultural que un grupo de poetas plantearon en Nueva España con respecto a las demandas y controles de la burocracia colonial. El estudio de Reyes (1913) elogia esta modalidad de construir una comunidad cultural en medio de un urbanismo burocrático y académico aplastante: “[L]os diaristas sabían que, aunque el libro es el verdadero asilo de la literatura, junto a la discusión del día –que ciega y ensordece– [...] el periódico debe ofrecer, como por compromiso moral, un consejo desinteresado [...] algunos párrafos de literatura, que vengan a ser diariamente, en el ánimo de los lectores, como un templado y saludable rocío” ([1913]1996: 346). Las perspectivas de Ruiz-Castañeda (1998) y de Lempérière (1998) son más contemplativas de las tensiones contextuales que los escritores-colaboradores del Diario debieron soportar. Estas miradas entienden que los integrantes de este diario prefiguraron un ambiente cultural propicio para el debate al facilitar una lectura crítica que otorgaba las bases para ser un correcto crítico literario.

15 Tomamos estas reflexiones de la investigación de Gabriel Torres Puga (2010).

Hemos considerado necesario, por otro lado, rever la perspectiva crítica de François-Xavier Guerra sobre la inexistencia de una República de las Letras en Latinoamérica (1992,1998). Entendemos que la comparación de la República de las Letras española a fines del siglo XVIII difícilmente tenga un epígono cultural similar en las colonias americanas. Sin embargo, nos resulta problemática la afirmación de la carencia de grupos letrados capaces de interrogar y presentar atisbos de incipientes circuitos donde se reflexionaba sobre los sucesos políticos, culturales y económicos. Al respecto, nos interesan las investigaciones de Renán-Silva (1998); Zanetti (2002); Torres-Puga (2010); Lempérière (2013) y de Clemént (2015). Estos estudios rescatan ciertas prefiguraciones de comunidades culturales en las colonias americanas a fines del siglo XVIII que sentarán las bases de posteriores debates político-constitucionales sobre las capacidades lectoras de la realidad sociopolítica de los americanos en el período de revolución peninsular frente a la invasión napoleónica.

Con respecto al discurso religioso en torno a la tradición guadalupana como constructora de una modulación criolla americana particular, nos interesa la interpretación compleja que realizó y modificó Servando Teresa de Mier a fines del siglo XVIII y durante las primeras décadas del siglo XIX. Este discurso fue encausado por Mier como base retórica desde la cual plantear cambios cívicos y políticos autónomos para los novohispanos. Sobre este discurso buscamos analizar aspectos culturales tendentes a matizar las líneas críticas que lo conciben como formador por excelencia de la nacionalidad criolla. Al respecto, se destacan los estudios de Alberro (2009, 2011); Escamilla (1999,2000); Domínguez-Michael (2004); Mayer (2010); Taylor (2007). Estas investigaciones presentan continuidades entre las necesidades políticas y económicas y las estrategias del armado, de la circulación y de la predicación del discurso religioso. A su vez, estos investigadores desentrañan las distintas polémicas letradas criollas que se suscitaron en las distintas órdenes religiosas y, específicamente, en los distintos grupos de poder (Audiencia, Cabildo de Nueva España, comerciantes peninsulares, clérigos miembros de la Colegiata de Guadalupe, virrey y comitiva peninsular) que discreparon en relación con una adhesión ilustrada criolla a la tradición guadalupana o un desafío (aunque barroco) a dicha tradición milagrosa.

En lo que respecta al discurso literario y su tratamiento durante el período independentista hispanoamericano, consideramos necesario hacerlo dialogar tanto con la picaresca (tradición urbana, barroca y española) como con los distintos géneros menores que se favorecieron con la apertura de la opinión pública (sátira, diálogos, fábulas, panfletos).¹⁶ De

16 Como lo hacen los análisis de Oviedo, 1980; Rojas, 2003; Colombi, 2009; Ozuna, 2005; Palazón Mayoral, 2006; Mozejko, 2007; Insúa, 2011; 2011, 2014.

esta forma, podremos establecer continuidades y reconfiguraciones de la figura del pícaro en Nueva España para analizar las particularidades del *lépero* (Franco, 1999; Dabove, 1999) y del *castrín* (Ozuna, 2009; Stolley, 1994; Vogeley, 2001). Sostenemos en esta investigación que los protagonistas ficcionales de Lizardi se prefiguran como la metáfora de la sociedad colonial en crisis y como sinécdoque de la torsión del letrado colonial en un *letrado criollo crítico* que se estaba gestando en los distintos escritos publicados por ese entonces. A su vez, nos interesa el tratamiento satírico de la escritura narrativa de Mier y de Lizardi ya que les permite explorar y hacer uso de distintas tradiciones narrativas como son la apología, la utopía, el relato exótico romántico y, sobre todo, la picaresca, desde una enunciación letrada distanciada y desplazada. En otras palabras, estos letrados utilizan ciertas técnicas narrativas de las tradiciones europeas (ligadas a la nueva centralidad del yo y a las ventajas del manejo subjetivo del relato) para retratar las peripecias de los letrados criollos devenidos en sujetos desplazados del sistema burocrático colonial.¹⁷

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

JOSE SERVANDO DE SANTA TERESA MIER GUERRA BUENTELLO E IGLESIAS

Fray Servando, de no haber sido una personalidad de la historia americana, sería recordado como un gran escritor, el primero entre nosotros que memorizó su vida como literatura. Que sus palabras hayan sido tomadas como una verdad absoluta por la mayoría de sus biógrafos y comentaristas es un homenaje que el fraile jamás habría solicitado ni imaginado, una prueba de la nobleza de la imaginación sobre las miserias de la historia.

Christopher Domínguez Michael,
Vida de Fray Servando, 2004, p. 281.

En su artículo “El letrado colonial como inventor de mitos revolucionarios. Fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos”, Halperín Donghi construye un lente o prisma particular a través del cual deseamos acercarnos a la biografía de este pensador tan complejo como fascinante. Halperín sostiene que Mier se transforma en representante de la comunidad letrada criolla ya que se aleja de la misma

17 “El relato de Mier es también un signo de las ‘metamorfosis’ que atraviesan los letrados en esa época de transición entre la Colonia y la Independencia, encerrados en límites ideológicos y de comportamiento rígidamente definidos” (Rotker, 2005, p. 134).

y la interpela: “[S]u valor representativo no proviene entonces de que se ubica cerca del término medio sino de que al alejarse de él porque exagera rasgos presentes ya en éste, los hace más claros, y evidentes” (1982, pp. 114-115). Este prisma biográfico, distanciado e hiperbólico de la realidad, le permite a Mier hacer uso de la escritura como arma de ataque y, sobre todo, como escudo apologetico frente al destierro que sufre en el año de 1795. Su relato alucinado se articula de ecos literarios considerados por muchos historiadores como puentes para la creación de discursos nacionalistas incipientes a comienzos del siglo XIX y por algunos escritores latinoamericanos como creación de una narrativa desplazada y exótica propia de un desterrado romántico.¹⁸

Este prisma opaco y distanciado con el cual narra Mier sus escritos autobiográficos deviene problemático como testimonio histórico ¿Cómo explicar y aunar que uno de los fundadores de la emancipación americana narre de forma picaresca? ¿Cómo explicar sus ínfulas de ascendencia noble por parte de madre y padre?¹⁹

Servando Teresa de Mier nació en Monterrey el 18 de octubre de 1763 y allí hizo sus primeros estudios.²⁰ En 1780, a los diecisiete años, acaso como consecuencia de una vocación forzada, ingresa en el convento de los dominicos de México y luego en el Colegio de Porta Coeli, donde estudia filosofía y teología y recibe el título de doctor en teología. De vuelta al convento, en calidad de profesor de filosofía, se hace célebre como predicador, sobre todo gracias a la oración fúnebre de Hernán Cortés, pronunciada el 8 de noviembre de 1794. Un mes más tarde, el 12 de diciembre, pronuncia en la Colegiata de Guadalupe su célebre sermón en el que cuestionaba y se distanciaba la tradición

18 Nos referimos, por un lado, a las lecturas de Brading (1980), Lafaye (1974), Florescano (1987) y, por el otro, a las aproximaciones de Lezama Lima (1969), Reyes (1917), Arenas (1970), entre otros.

19 Existen grandes contradicciones en relación a su linaje noble: Bradford, retomando la construcción de Mier, sostiene que este letrado posee un linaje de conquistadores y primeros pobladores (1955); Reyes afirma que Mier “descendía por línea paterna de los duques de Granada y de los marqueses de Altamira, y por la materna, de los primeros conquistadores del Nuevo Reino de León” (1917, p. IX). Sin embargo, el estudio de Saint-Lu et. al. derriba esta hipótesis: “pertenecía no a la aristocracia, como le gustaba repetir, sino a la gran burguesía. Su abuelo paterno, Francisco de Mier y Noriega, nació en Buelna, cerca de Llanes, en Asturias, era escribano público en Monterrey, Nuevo León. Su padre, Joaquín de Mier y Noriega, fue gobernador interino de la misma provincia, después de haber sido regidos y alcalde ordinario. Ambos emparentaron, a través del matrimonio, con familias que descendían de los primeros colonos de la región (1990, p. XIV).

20 Para la biografía de Mier tomamos gran parte del preciso y exhaustivo trabajo de Rodrigo Moreno Gutiérrez, *La idea de América al tiempo de la independencia. Nueva España, 1808-1821*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, 2004.

generalmente aceptada sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe. Debido a este sermón, es encerrado en su celda del convento de Santo Domingo y se inicia un proceso por orden del arzobispo Alonso Núñez de Haro. El 21 de febrero dos canónigos criollos, José Patricio de Uribe y Manuel de Omaña, presentan un informe que condena el sermón. El 21 de marzo, el arzobispo condena a Mier a diez años de exilio con reclusión en el convento de los dominicos de Nuestra Señora de las Caldas, diócesis de Santander; se le prohíbe, con carácter irrevocable, enseñar como profesor; como religioso; se le retira el título de doctor, que había obtenido por resolución del propio Pontífice.

Su retractación fue inútil; abandonado por sus amigos y su familia, se le condena públicamente, promulgándose el edicto en todas las diócesis de Nueva España, a excepción de Nuevo León. En cuanto a la Inquisición, dirigida por entonces por su tío, Juan de Mier y Vilar, se abstiene de intervenir.

Desde entonces su vida se transforma en una serie interminable de encarcelamientos y escapes. Pasa dos meses en la fortaleza de San Juan de Ulúa, y el 7 de junio lo embarcan en Veracruz rumbo a Cádiz. Comienza ahí el período europeo de su vida, 1795-1816, llega a Cádiz, donde es recluso en el convento de Santo Domingo hasta noviembre. Intenta fugarse, pero es capturado. En la primavera de 1796, lo trasladan al convento de San Pablo, en Burgos, donde permanece encarcelado hasta fines de aquel año.

Gracias a su fuga, está en Madrid en 1797, donde intenta que se revise su caso, llevándolo ante la Academia de Historia que lo exculpa de todo error, pero no puede lograr la anulación del edicto de Haro, y en 1800 lo envían al convento de Salamanca.²¹ Luego de su estadía por varias cárceles conventuales huye a Francia en 1801. En Bayona conoció a Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, el Libertador. De allí, a Burdeos y a París, donde conoció al historiador Alamán, y donde, asociado a Simón Rodríguez, abre una academia de español, para cuyos estudios tradujo, dice, la *Atala*, que fue impresa bajo el seudónimo de Rodríguez ("Samuel Robinsón").²²

En 1802 parte para Roma, y el 6 de Julio del siguiente año, según la versión autobiográfica de Mier, el Papa le concede la secularización, con algunos honores. A pesar de lo cual, vuelto a España, es reaprehendido en Madrid por una sátira que, en defensa de México,

21 Este traslado fue producto de la reacción conservadora del poder del rey que también destituye a Jovellanos de su cargo como ministro de Gracia y Justicia.

22 Sobre la autoría de la traducción de la obra de Chateaubriand, Reyes se pregunta: ¿Sería la traducción en realidad obra de Mier o sería de D. Simón Rodríguez? (1917, p. IX).

escribió contra Pedro Estala, autor del *Viajero Universal* (1795-1799). Y es transportado a los Toribios de Sevilla en 1804, de donde escapa en 24 de junio, para ser reaprehendido en Cádiz y vuelto a su prisión. Se fuga y vive tres años en Portugal, donde Lugo, el cónsul español, lo hizo su secretario, y donde recibe el nombramiento de prelado doméstico de Pío VII, por la conversión de dos rabinos. En Portugal presencia la invasión francesa de 1808 que provoca que se enrole con los españoles. Vuelve a caer prisionero, pero esta vez por las tropas napoleónicas. En 1809, Mier es cura castrense y capellán del batallón de voluntarios de Valencia. Su nueva fuga lo coloca en Cádiz, a principios de 1811, en donde asiste a los debates de las Cortes. A finales de ese año parte para Londres, ciudad en la que permanecerá, en continuo contacto con los americanos.

Su estancia en Londres es otro de los momentos capitales de su vida: allí se comunica con Blanco White, espíritu de mayor alcance, aunque hombre de menor eficacia; allí conoció tal vez a Mina, y entre los refugiados de España pudo ejercer ese dominio de los hombres que han probado la suerte. Según la versión biográfica de Reyes, fue Mier el que persuadió a Mina de realizar una expedición de liberación americana, él le acompaña en su expedición de 1817, y queda preso de los realistas en la rendición de Soto la Marina. Una vez en territorio novohispano cae en manos de los realistas y va a dar a la cárcel de la Inquisición, en donde permanece preso de 1817 a 1820, año en el que se le traslada a San Juan de Ulúa pues el proceso que se le formó ordenó su deportación a España. En 1821 zarpó para España, pero se fugó en la primera escala, la Habana, en donde se embarcó con destino a los Estados Unidos. Vivió ocho meses en Filadelfia y regresó a México al enterarse que se había producido la Independencia, pero cayó en el único reducto español de todo el territorio: San Juan de Ulúa. En 1822 el Congreso mexicano e Iturbide, ya proclamado emperador, negociaron su liberación con los españoles de la fortaleza veracruzana. En 1823 forma parte del Congreso constituyente, en el que se pronuncia en contra del sistema federal. Murió siendo asesor del presidente Guadalupe Victoria, el 3 de diciembre de 1827.

JOSÉ JOAQUÍN FERNÁNDEZ DE LIZARDI GUTIÉRREZ

El eclecticismo, que confiesa y recomienda expresamente Lizardi, es una filosofía de conflicto; constituye el camino para conciliar los valores de la cultura clásica y los avances de la ciencia y la filosofía modernas con las verdades tradicionales, tan celosamente definidas por las autoridades eclesiásticas, como único medio de salvación.

Cecilia Noriega Elío, “Hacia una alegoría criolla. El proyecto de sociedad de Fernández de Lizardi”, 1979, p. 20.

José Joaquín Fernández de Lizardi nació el 15 de noviembre de 1776 en la ciudad de México y fue bautizado ese mismo día en la parroquia de Santa Cruz y Soledad. Según Insúa, fue un “hijo de su tiempo, lo que vale decir que fue hijo del ideario de la Ilustración y, a la vez, hijo del espíritu convulso de esa Colonia que pronto se convertiría en nación” (2012, p. 13).

Así, Lizardi perteneció a la clase media criolla: nació en una familia de pocos recursos económicos. Sus padres, Manuel Fernández de Lizardi y Bárbara Gutiérrez, fueron un médico sin mayor relevancia del Hospital Real de Indias y la hija de un librero de Puebla. Desde pequeño, Lizardi vivió familiarizado con la inestabilidad económica. Habiendo el padre conseguido su título de médico, la familia se trasladó a Tepotzotlán donde el padre desempeñó el cargo de médico del Real Colegio. Fue allí donde Lizardi “entró a la escuela a los seis años, y al punto que supo leer y escribir, vino a México a casa de un profesor de latín, llamado Manuel Enríquez” (González Obregón, 1938, p. 17). Terminados los estudios de latín, Lizardi ingresó en el Colegio de San Ildefonso (que había sido fundado por los jesuitas en 1580) para estudiar “lógica, metafísica y física” (Rangel, 1914, p. 47). Insúa señala cómo estos conocimientos básicos y la lectura ecléctica de los autores ilustrados europeos y de los españoles del siglo de oro (como Cervantes, Quevedo, etc.) que realizara por su cuenta, forjaron su conducta intelectual (2011, p. 14).

Lizardi hubo de abandonar sus estudios de bachiller al enfermar su padre. Tras la muerte de este se vio obligado a desempeñar varios oficios (entre ellos el de escribano público). Tuvo que dedicarse solamente a ganar algún salario escribiendo a mano; se dedicó a lo curial, y logró que el gobierno español lo nombrara juez interino o encargado de justicia de Taxco; igualmente lo fue de una de las cabeceras de

partido de la costa del Sur, jurisdicción de Acapulco, de donde volvió a esta ciudad (México) (González Obregón 1938, p. 19)

En 1805 o 1806 Lizardi casó con Dolores Orendain que le trajo una pequeña dote. El matrimonio sólo tuvo una hija que nació probablemente en 1812, ya que Spell (1971, p. 140) dice que tenía quince años al morir su padre.

En 1808 se publicó la primera obra conocida de Lizardi: un poema escrito para celebrar el ascenso al trono de Fernando VII. El título exacto del poema es: *Polaca que en honor de nuestro católico Monarca el señor don Fernando Séptimo cantó J. J. Fernández de Lizardi*. Esta primera aparición en el mundillo literario de la corte virreinal se hacía de manera muy convencional ya que era habitual que se publicasen juntas las obras de este tipo que celebraban un acontecimiento más o menos importante y relativo a la familia real.

En 1810, cuando ejercía como teniente de justicia interino tras la huida del subdelegado, estalla el movimiento de insurgencia comandado por el padre Hidalgo, y Lizardi, con el objetivo de mantener la paz y evitar muertes, opta por rendir las armas de Taxco al ejército insurgente (había escrito antes al virrey Venegas manifestándole su intención de defender el poblado, pero las cartas no llegaron a destino). Su decisión fue castigada con el encarcelamiento bajo el cargo de sedición.

En 1812, y tras la aprobación del decreto de libertad de imprenta, empieza a editar *El Pensador Mexicano* (1812-1814), periódico que nace con el objetivo de colaborar en la capacitación del pueblo para que conozca sus derechos. El periodismo se transforma en su labor principal y en su modo de vida.

En el número 9 de su periódico, con la excusa de felicitar al virrey por su cumpleaños, le reprocha varias falencias de su gobierno y le pide que revoque el bando por el que otorgaba facultades a los militares para enjuiciar a los curas rebelados. Esta osadía lo lleva nuevamente a prisión por siete meses. Este hecho no detiene la publicación de su periódico, aunque lo lleva a matizar su tono corrosivo para con las autoridades coloniales.

Tras su excarcelación en julio de 1813 (gracias a un texto escrito a favor del nuevo virrey Calleja), Lizardi publica dos periódicos más: *Las sombras de Heráclito y Demócrito* (1815) y *Alacena de Frioleras* (1815-1816), con su suplemento *Cajoncitos de la Alacena* (1816). El recrudecimiento de la censura oficial obliga al Pensador a abandonar temporalmente la escritura periodística más comprometida.

En 1816 edita su primera novela, *El Periquillo Sarniento* (1816) que constó de una publicación por entregas. El órgano censor suspende la publicación del IV tomo que se editaría póstumamente en el

año de 1830-1831. Los motivos se ligaron a la denuncia de Lizardi en ese tomo del tráfico de esclavos. Por esos años, este escritor publica *Noches tristes y día alegre* (1818-1819) y *La Quijotita y su prima* (1818-1819). Su última novela será *Don Catrín de la Fachenda* (escrita en 1820 y publicada post mortem en 1832).

El 31 de mayo de 1820 se había restablecido la Constitución y la libertad de prensa, si no fue total, permitía volver al género periodístico. Así Lizardi empezó a publicar *El Conductor Eléctrico*. En este periódico, Lizardi se propuso explicar todo lo bueno que se podía esperar de la Constitución. En el número 2 se lee un título que da la tonalidad del periódico: “En el que se destruyen las más comunes preocupaciones que sordamente minan nuestra Constitución al menos entre los ignorantes” (1820, p. 273). Tal postura le granjeó la enemistad de los privilegiados y del clero porque, según Lizardi, la Constitución hacía imposible la existencia de la Inquisición.

Cinco días después de la proclamación del Plan de Iguala, el 1° de marzo de 1821 en *Chamorro y Dominiquín*, Lizardi expresó la idea de que sería provechoso que las Cortes concedieran la Independencia de España a la Nueva España. En mayo de 1821 dio un paso más ya que en la segunda parte de *Chamorro y Dominiquín*, proponía una acción de las facciones opuestas para resolver los problemas del país y obtener la Independencia. La tercera etapa de su evolución apareció en *Ni están todos los que son ni son todos los que están* (1821).

A principios de 1822 las autoridades eclesiásticas mexicanas habían dado a conocer las bulas papales que condenaban la francmasonería. El 13 de febrero, Lizardi publicó su *Defensa de los Francmasones*; nueve días después se publicó el edicto de excomunión contra el Pensador Mexicano. Era una sentencia terrible en el México de aquella época y significaba la marginación casi total como lo indica el texto publicado el 24 de diciembre de 1822 por Félix Alatorre en la *Gaceta Imperial de México*.

Lizardi reanuda su actividad periodística en el año de 1820 con el periódico *El Conductor Eléctrico* y defiende en él a la Constitución gaditana sancionada en 1812. Ante el Plan de Iguala (24 de febrero de 1821) impulsado por Agustín de Iturbide el periodista opta por la defensa de la independencia de México otorgada por las Cortes, y no por la fuerza. En un primer momento apoya que se nombre emperador a Iturbide y se hace cargo de la prensa insurgente de Tepotzotlán. Sin embargo, muy pronto se desilusiona de la política iturbidista. Por esos años Lizardi entra en conflicto con la Iglesia por no aceptar la participación del clero en los asuntos políticos. Su texto “Defensa de los francmasones” (1822) es considerado herético y su autor, excomulgado (Lizardi presentaría luego un recurso contra esta sentencia y sería perdonado).

En marzo de 1823 cayó Iturbide y el 18 de abril Lizardi publicó su *Unipersonal de don Agustín de Iturbide, emperador que fue de México*. La obra fue del agrado de Carlos María Bustamante que, en su *Diario Histórico* (1822-1823: 225-231), la reprodujo íntegramente.

Todavía en 1823, después de la caída de Iturbide, el Congreso se reunió y en junio Lizardi escribió *Si dura más el Congreso, nos quedamos sin camisa*, lo que le valió estar encarcelado.

La etapa final de su vida (1824-1827) publica *Conversaciones del Payo y del Sacristán* (1824-1825), da a las prensas la segunda edición del *Periquillo* (1825), escribe el drama *El negro sensible* (1825), numerosos folletos y publica su periódico *Correo Semanario de México* (1826-1827). En 1825 también fue nombrado redactor de la *Gaceta del Gobierno*, el órgano oficial de información de la presidencia de Guadalupe Victoria.

El 21 de junio de 1827, muere Fernández de Lizardi de tuberculosis, dejando a su familia en la indigencia. Fue enterrado al día siguiente en el cementerio de San Lázaro, con los honores que según ordenanza se tributaran a un capitán retirado, privilegio otorgado por el apoyo que había prestado con su pluma a la causa de la independencia.

Capítulo 2

EL LETRADO CRIOLLO Y LA TRADICIÓN GUADALUPANA EN LA INDEPENDENCIA NOVOHISPANA

INTRODUCCIÓN

La tradición guadalupana reviste un carácter fundamental para abordar la identidad político-cultural de los mexicanos. Esta tradición religiosa, sustentada en las investigaciones de Montúfar en 1555 sobre las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el año 1531, estipula una relación de protectorado entre Dios y los americanos, un vínculo especial y necesario para reivindicar tanto los derechos de los habitantes americanos como la riqueza espiritual (y material) de las tierras americanas. Más allá de las divergencias en relación con el carácter milagroso de esta tradición, lo cierto es que la misma surge y se consolida como discurso cultural a mediados del siglo XVII con el religioso Miguel Sánchez, letrado criollo que escribe su *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe* (1648) y es sostenida por distintos predicadores guadalupanos (Lasso de la Vega; Florencia; Becerra Tanco).¹ A lo largo de los años esta tradición fue

1 Tomamos este listado de autoridades de la obra de Francisco de la Maza quien los considera “los evangelistas guadalupanos” ([1951]1981, p. 54). La lista no incluye a Si-güenza y Góngora, letrado que tendrá una influencia fundamental tanto en la conciencia criolla novohispana como en la articulación de Santo Tomás- Virgen de Guadalupe que planteará luego Mier. Este letrado no ocupará un cargo como fraile o evangelizador y quizá por este motivo lo excluya, si bien fue chantre de la catedral de México.

el bastión de lucha del heterogéneo sector criollo que la ha considerado emblema y escudo frente a las problemáticas políticas y económicas implementadas por la Corona española para con los americanos (Lafaye, 1993; Brading, 1980, 1991, 2002). Este eje de lectura nos lleva a entender las razones por las cuales en el período independentista tanto el grupo insurgente popular liderado por el cura criollo Miguel Hidalgo (1808) como la facción conspiradora-insurgente urbana nombrada “Los Guadalupes” seleccionaron la imagen divina de la Virgen como estandarte de lucha y de liberación política-social de la vetusta Monarquía peninsular (Guedea, 1992; Ávila, 2002). Las observaciones de Susana Rotker son esclarecedoras al respecto:

[E]s muy significativo de la situación de la Nueva España que todos los letrados importantes fueran miembros del clero católico, que los principales rebeldes de la guerra de Independencia hayan sido curas guerreros, que todo el movimiento de emancipación se haya hecho bajo la bandera de la Virgen de la Guadalupe y que incluso la declaración de la Independencia mexicana sea un documento de incondicionalidad religiosa: allí se declara al catolicismo cómo única religión nacional (2005, p. 143).

Esta tradición religiosa, considerada gloriosa y milagrosa en el siglo XVII, deviene espacio de reflexión crítica con el correr del siglo XVIII, período histórico en el cual prevalecieron dos acciones conjuntas y complementarias. Por un lado, se recuperaron, recopilaron y configuraron catálogos de documentos guadalupanos con el fin de establecer nuevas lecturas (tanto consagratorias como desacralizadas) sobre la importancia de esta tradición. Por otro lado, la recopilación de diversos y múltiples documentos (ligados en muchos casos a una escritura notarial o arqueológica) implicó la reformulación de la figura del intérprete de este *Museo indiano* (Boturini, 1746). El recopilador o intérprete encauzaría la investigación *fiel* (Uribe, 1777, 1778), *satisfactoria* (Bartolache, 1790), *correcta* (Mier, 1794) y, sobre todas las cosas, *letrada* (Guridi Alcocer, 1820) capaz de desentrañar los misterios, errores y descuidos de los documentos históricos. Sobre todo, se encargaría de subsanar los dolorosos silencios de los historiadores españoles de mediados del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (Bernal Díaz del Castillo; fray Bernardino de Sahagún; fray Juan de Torquemada; entre otros).

Frente a la pregunta que hace Brading en su estudio *Los orígenes del nacionalismo mexicano* sobre cuáles fueron las causas que mantuvieron a Mier durante toda su vida apegado a un “mito tan decididamente débil” (1980, p. 50), el presente capítulo se propone analizar los objetivos que persigue fray Servando Teresa de Mier a lo largo de

los años y de diferentes escritos, en su afán por descubrir y develar críticamente los orígenes y móviles de pervivencia de la tradición guadalupana y con ello plantear nuevas formas de encauzar los usos del discurso criollista en el período independentista novohispano. Para lograr este propósito, consideramos necesario ahondar en las fallas del museo criollo de la tradición guadalupana trabajadas por Mier en su sermón de 1794 para realizar posteriormente un relevamiento de la extensa y polémica labor escrituraria sobre la importancia de la figura del intérprete criollo que se suscitó en los escritos letrados de mediados y fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

Nos interesa indagar las propuestas de lectura de Mier sobre la tradición guadalupana como la vía que tuvo este hombre de letras para repensarse dentro de una red institucional de poder que no solo deja de ser homogénea a fines del siglo XVIII, sino que también muestra sus fisuras en el espacio público a través de polémicas letradas que estipularon tensiones. Los escritos de Mier plantearon cuestionamientos culturales que habilitaron alianzas intelectuales trasatlánticas a través una apertura del *archivo criollo* colonial (Higgins, 2000).² Por ello, nuestra postura crítica difiere de la consideración *accidental* del sermón como la entiende Lafaye (1993, p. 280). Si bien el contenido de este discurso es irreverente y genera el enojo burocrático y popular, nos interesa profundizar en las continuidades de contenido y propuestas de autonomía espiritual y cultural criollas que desde el siglo XVII fueron elaboradas por distintos letrados criollos que retoma Mier.

La mayoría de los escritos de Mier insisten en la importancia social y cultural de la tradición guadalupana para sostener la autonomía de los novohispanos. A los fines del análisis de la tradición en este capítulo, consideraremos algunos de sus textos: el “Sermón guadalupano” (1794); las “Cartas del Doctor Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias Doctor D. Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Ntra. Sra. De Guadalupe de México, escritas desde Burgos, año de 1797”; el “Apéndice” o “Nota ilustrativa de este documento, y en que se trata de la predicación del Evangelio en América antes de la conquista” incluida dentro de su *Historia de la Revolución de la Nueva España* [...] (1813) y su “Apología del Dr. Mier” que se encuentra dentro de sus *Memorias* (1817-1820)³.

2 Tomamos el concepto de *archivo criollo* del estudio crítico de Higgins, que lo utiliza como un dispositivo a través del cual es posible rastrear las complejidades de la relación simbiótica y dependiente entre los regímenes intelectuales y económicos dentro de la estructura de poder colonial (2000, p. 8).

3 Si bien su obra *Manifiesto apologético* (escrita por Mier en el año de 1820 en la cárcel de San Juan de Ulúa) posee propuestas críticas sobre la tradición guadalupa-

Para hilvanar las distintas aproximaciones críticas que sostiene Mier a lo largo de los años, consideramos necesario abordar en primer lugar el sermón de este letrado novohispano de 1794: profundizar los antecedentes que utiliza Mier y desentrañar la forma en la cual pone en diálogo estas fuentes consagradas en su discurso polémico. En un segundo lugar, nos detendremos en las propuestas de Mier elaboradas en los distintos textos seleccionados y que aportan una nueva aproximación al sermón de 1794. Es nuestro objetivo principal establecer una coherencia crítica sobre los diversos escritos de Mier para darle entidad a la persistencia reflexiva de este letrado criollo en torno a la tradición guadalupana. Persistencia que, como ya señalamos, excede los sentimientos de pertenencia a la patria novohispana o al sistema colonial hispanoamericano para estipular una consciente lucha letrada criolla en la que se pusieron en juego tanto el lugar de inclusión burocrático-institucional como el carácter de *gente de saber* americano (Mazín, 2008).

EL SERMÓN DE 1794 Y SUS REVISIONES DEL MUSEO GUADALUPANO CRIOLLO

EL TRIBUTO MENOS PENSADO EN MEDIO DE UNA POLÍTICA DE PARANOIA

Poco se sabe sobre la vida de fray Servando Teresa de Mier más allá de sus escritos autobiográficos y alguno que otro comentario de compañeros intelectuales, como fue el caso de Carlos María de Bustamante.⁴ Rescatamos los estudios de O'Gorman (1981), de Tulio Halperín Donghi (1982, 2013) y de Domínguez-Michael (2004) que se centran en las intervenciones públicas de Mier previas a su sermón de 1794. Estos estudios señalan de gran importancia tres sermones que pronuncia Mier entre los años de 1792 a 1794. En dichos discursos públicos alerta a la población sobre los peligros de la Revolución Francesa, impugna la *Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano*, e insta a sus oyentes a unirse bajo la obediencia a los reyes como parte esencial del cristianismo al declamar en contra de la decapitación de Luis XVI. También elogia los logros del conquistador Hernán Cortés

na, consideramos que este documento recupera y resume lecturas que este letrado criollo ya esgrimió y profundizó en los textos elegidos para el *corpus* seleccionado para este capítulo. Debido a ello, decidimos excluirlo de nuestro análisis. Sin embargo, lo consideramos útil para repensar la heterogénea aproximación de Mier con respecto a la tradición guadalupana.

4 Nos referimos a la obra *Cuadro histórico de la revolución mexicana* de Carlos María de Bustamante (1843-1846).

(O’Gorman, 1981, p. 23).⁵

Estos sermones se convierten en escudos defensores del poder peninsular, y son producidos por un hombre de letras colonial inserto en los tejes y manejes de un poder que se volvía ambiguo hacia fines del siglo XVIII como consecuencia de la guerra entre España y Francia (1792-1795). A su vez, se liga a dos incidentes poco investigados que O’Gorman revela y que darían indicios de la particular personalidad de Mier frente al sistema colonial. En el primer caso, nos referimos a la posible participación de Mier en la protesta de los obreros de la fábrica de cigarros en la ciudad de México el 13 de enero de 1794, hecho que será considerado por el virrey Revilla Gigedo⁶ como un acto de sedición y en el cual se sospechó que Mier participó como arengador, aunque no existan pruebas sustanciales de ello (O’Gorman, 1981, p. 198). El otro hecho referido por O’Gorman se relaciona con una denuncia en contra de Mier por unas palabras dichas por él en la Universidad tendientes a criticar la Conquista española.⁷

Ambos sucesos poseen repercusión pública. Sin embargo, pesa más el primero puesto que lleva al virrey a tomar medidas de su propia mano. Es así como la aparente exhortación de Mier hacia los obreros habría generado la protesta pública y el desorden tan poco

5 Las fechas de cada sermón corresponden al 1/1/1792; el 19/5/1793 y el 8/11/1794, respectivamente. Lamentablemente, estos documentos no han podido ser localizados en ninguno de los archivos que hemos revisado. Su importancia es, sin embargo, primordial y debe ser tenida en cuenta para futuras investigaciones sobre este autor.

6 Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, II Conde de Revilla Gigedo, virrey presidente de la Junta Superior de Real Hacienda de Nueva España del 16 de octubre de 1789 al 11 de julio de 1794. La llegada del Marqués de Branciforte en julio de 1794 generó un recrudecimiento de persecución política a todo aquél disidente de la Monarquía española. Este cambio de mandatario será fundamental en las repercusiones que tendrá el sermón de Mier en la sociedad novohispana. Aclaramos, sin embargo y teniendo en cuenta las observaciones de Iván Escamilla (1999), que el “comienzo de la crisis final del Antiguo Régimen español” se generó con el gobierno de Revilla Gigedo que estipuló un particular estilo de gobierno: “pues parecía regirle la máxima de “hacerse temer [...] tenía a México minado de espías [...] con eso las gentes están llenas de temor” (1999, p. 201). Además, este virrey estaba enfermo de innovación secularizada, observada por el arzobispo de Nueva España, Alonso Núñez de Haro (con quien mantuvo una riña intelectual y desconfianza considerable (1999, p. 204).

7 En la cronología que realiza Domínguez-Michael sobre Mier, da cuenta de estos dos hechos e informa del decreto del 25 de junio de 1794 en el que Revilla Gigedo “pide prudencia y vigilancia en relación a Mier, quien la Audiencia absuelve el 14 de agosto” (2004, p. 729). Rescatamos este dato fundamental y matizamos la observación en la que Domínguez interpreta la solidaridad de Mier con la huelga de tabacaleros como el comienzo de la manifestación pública de sus tendencias criollistas (2004, p. 729).

deseado por el Marqués de Branciforte (recientemente designado virrey de Nueva España (1794-1798), y su modelo de silenciamiento de las disidencias. Este virrey implementó una política paranoia que implicó la persecución y el juicio de toda persona disidente a la Monarquía Española. Dicha medida recayó especialmente sobre los franceses residentes en el virreinato de Nueva España. Debido a ello, y avalado por varias causas abiertas a diversos franceses recién arribados al virreinato denunciados frente a la Inquisición por peninsulares o criollos, “dicta su providencia superior (apenas dos días antes del sermón guadalupano de Mier) para que todos los intendentes de las provincias procediesen al arresto de los franceses con embargo de los bienes y los enviasen a la cárcel de Corte de México” (Torres Puga, 2005, p. 78). Es así como se instauró en consecuencia una política del temor donde prevalecieron los rumores y donde las palabras debieron ser sumamente medidas y repensadas antes de ser pronunciadas, ya que devinieron en armas de ataque y de defensa, más poderosas incluso que las pruebas documentales o materiales.

Según el estudio de O’Gorman, Mier es convocado por el nuevo mandatario, quien le solicita, como prueba para vindicar su reputación y buen nombre, componer la oración fúnebre del traslado de los restos de Hernán Cortés a la iglesia del Hospital de Jesús el 8 de noviembre de 1794 conmemorando la primera entrada de los españoles a la ciudad de México-Tenochtitlán. Este sermón contó con el aplauso general de los oyentes y habría actuado como el detonante para que Mier fuese el elegido para ser el predicador encargado de rendirle tributo a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794 en la Colegiata de Guadalupe frente a las autoridades de la ciudad de México (O’Gorman, 1981, pp. 202-203).

Lo anterior nos muestra cómo el acto público de predicación de un sermón implicaría no solamente la cohesión popular dentro de un sistema organizado de poder, sino que también evidenciaría el hecho de que el púlpito era un espacio propicio para la reivindicación y fortalecimiento del predicador frente a posibles *errores*, *errancias* o *manchas* en su proceder. Los desvíos o traspies de un predicador podían solucionarse con el ejemplo de la muestra pública de lealtad hacia los cimientos del poder colonial y la enseñanza del buen proceder hacia los fieles oyentes. Este correctivo público revelaría lo que Taylor señala como “la existencia de una red institucional -bien planeada- para la promoción, regulación y observancia del culto” (2007, p. 215). A su vez, este hecho justificaría una constatación de la pervivencia de una cultura barroca todavía arraigada en Nueva España que se sostenía, como bien lo observa Octavio Paz, en ciertos ámbitos de poder, siendo el ámbito religioso el que más adeptos

contaba para la expresión cultural colonial: “[L]as preocupaciones del siglo XVII adaptaron la forma del sermón” (1982, p. 82).

La “cultura del púlpito, de la cátedra y de la tertulia” que señala Paz, es abordada en profundidad por los estudios de Bernard Lavallé (1993); Carlos Herrejón Peredo (1998,1999, 2003); Iván Escamilla (2004); Antonio Rubial García (2010); Alicia Mayer (2010); Juan Vitulli (2013a, 2013b) y Anna More (2012). Estas investigaciones rescatan la figura del letrado criollo barroco como el intermediario cultural formador de un archivo americano sostenido por la oratoria sagrada y la revalorización y detentación de documentos políticos. A su vez, estos estudios hacen hincapié en la americanización de la Iglesia y en la 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:

[E]sta 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 solo en lo económico, sino también en las identidades culturales. Fue precisamente en este sector donde se comenzó a conformar en este período una “república de las letras”, es decir, un grupo de “intelectuales” que monopolizaban las cátedras universitarias, los pulpitos 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, p. 212).⁸

La anterior cita especifica las nuevas condiciones de enunciación con que contaban los predicadores criollos a la hora de desplegar su saber y de educar a su público. Es interesante rescatar la performatividad estratégica y consciente que concentraba el acto de predicar en el púlpito en fiestas sagradas de importancia. Al respecto, tanto Escamilla como Vitulli y Mayer analizan con meticulosidad los artificios retóricos, las capas de discursividad que manejaban estos letrados para estipular la predicación de la fe ligada a la inserción y articulación del letrado colonial criollo en el entramado de la heterogénea *ciudad letrada* (Rama, 1984). Así es como en estos sermones se priorizaba

8 Para esta observación crítica, Rubial García se vale de la investigación de Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio Loci a la República de las letras. Predicación jesuítica en el siglo XVII novohispano* (2004, p. 307 y ss.)

la representación del saber letrado por sobre la evangelización: “[...] la predicación perderá en parte su objetivo evangélico y funcionará principalmente como un medio representacional [...] fusionará el orden lingüístico, el teatral, el musical, el pictórico y el religioso en un evento comunicativo controlado que [...] busca transmitir, celebrar y dramatizar el discurso imperial ibérico en las ciudades americanas” (Vitulli, 2013a, p. 421). Iván Escamilla resume claramente la importancia primordial del acto de predicación como nódulo entre la predicación de la fe y la construcción de la autoridad letrada: “el sermón fungía no solo como vehículo de transmisión de los dogmas de la fe o para promover las reformas de las costumbres, sino como vía de promulgación de los principios, prácticas e imaginarios que constituían la cultura política novohispana” (2004, p. 186).

Lo expuesto nos permite ver la particular situación en la que se encontraba fray Servando Teresa de Mier al ser elegido por las autoridades para predicar el sermón a la Virgen de Guadalupe. Este reconocimiento político-cultural le permitió a este letrado criollo reivindicar su pertenencia al engranaje burocrático-institucional. Este suceso muestra a un hombre de letras consciente de las regulaciones del poder virreinal, atento y bien dispuesto a permanecer dentro de este sistema que había endurecido sus pautas de comunicación desde el mandato del marqués de Branciforte.⁹ En este contexto de control político y social lleno de xenofobia y paranoia, Mier emprendió su tarea de componer su sermón laudatorio. Para ello, apeló a la recuperación crítica del museo guadalupano criollo criticando y revisitando fuentes criollas, acriolladas y europeas que transitaron sobre las apariciones de la Virgen y sus consecuencias en la civilización y desarrollo cultural de la sociedad novohispana. Su obsesión por la reorganización del archivo criollo estuvo ligada a aportar una base documental que desacreditara la primacía político-cultural de la conquista española y posterior evangelización de los misioneros. Sus ingenuos deseos de dialogar con el público culto y poderoso presente ese día festivo en la Colegiata de Guadalupe lo llevaron al encarcelamiento, prohibición de predicar y de ejercer su título de doctor en Teología y, sobre todo, a emprender un viaje físico e intelectual (Colombi, 2004) por Europa que lo conduciría a plantear nuevas aristas críticas a su propuesta de fines de siglo XVIII.

Para la elaboración de este capítulo, entendemos el concepto de *museo* teniendo en cuenta las acepciones que otorga el Diccionario de la Real Academia Española en el año de 1787: “el lugar en el que

9 Sugerimos las lecturas de los artículos de Gabriel Torres Puga (2005); Alfredo Ávila y Gabriel Torres Puga (2008) y el estudio de Gabriel Torres Puga (2010) sobre el contexto cultural-político de dicho período.

se guardan muchas curiosidades, como medallas, petrificaciones, minerales, conchas [...]; se llama también el gabinete de un hombre de letras; se toma también por Academia”. La mezcla entre recolectar, atesorar y mostrar documentos valiosos implica en la labor de Mier y de los letrados criollos que lo anteceden y con los cuales discute, el armado y lucha por un gabinete de letras prestigioso desde el cual refutar la mirada denigratoria europea sobre la tradición guadalupana. Este concepto cobra valor a mediados del siglo XVIII y se relaciona con la labor científica ilustrada europea y su necesidad de volver útiles las recolecciones realizadas en los viajes realizados por América. Los objetos culturales y datos recolectados de muchos viajeros científicos fueron obtenidos gracias al trabajo de colaboración de algunos letrados criollos que informaron y, en muchos casos, encauzaron las travesías de los viajeros científicos (como fueron los casos de Alexander de Humboldt (1769-1859); Alejandro Malaspina (1754-1810); Charles Marie de la Condamine (1701-1774); entre otros) (Brading, 1999; Puig-Samper/ Rebok, 2006; Altuna, 2009; Arias, 2009).

El trabajo en colaboración entre los ilustrados europeos y los letrados criollos americanos estipuló vínculos culturales que permitieron abrir el *archivo guadalupano criollo* para configurar un *museo guadalupano criollo* que se inicia con la obra Boturini, *Catálogo del museo indiano* (1746). Esta obra consideró a la tradición guadalupana como herramienta de acceso a la evolución gloriosa de la religión católica en América. A su vez, esta obra le permitió a los letrados criollos y a las autoridades burocráticas virreinales revalorizar los documentos del *archivo guadalupano criollo* como materiales invaluable de un tesoro cultural que era necesario organizar y, sobre todo, poseer como elemento de poder.

LA QUERRELLA GUADALUPANA Y LA EVANGELIZACIÓN AMERICANA

La tradición aparicionista guadalupana nace como remedo del discurso histórico, como respuesta frente al mutismo de reconocidos historiadores y cronistas sobre el origen milagroso de esta devoción. En palabras de Lafaye:

[L]a importancia de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en la vida espiritual mexicana, con sus numerosos efectos sobre la actividad intelectual y artística, solo era comparable a la insuficiencia de los fundamentos históricos de la tradición piadosa. En esta contradicción entre las fuerzas de expansión poco común del guadalupanismo y la debilidad de las “pruebas”, reside la explicación de la interminable “querrela de Guadalupe” (no clausurada todavía hoy) [...] doble atracción: impulso de la devoción y búsqueda apasionada de los fundamentos historiográficos [...] (1993, p. 367)

Querella de Guadalupe. Este sintagma representa de forma precisa la lucha incansable que ha articulado la tradición aparicionista guadalupana en busca de su reconocimiento legal. Resulta interesante observar cómo el milagro guadalupano se vio en la necesidad de recurrir al arbitrio jurídico-legal para obtener su estatus dentro del espacio del saber, luego de ser negado y obliterado por el discurso histórico¹⁰. Como bien señala Francisco de la Maza, no se puede meramente pensar en el *silencio universal* del discurso histórico, como lo hace Juan Bautista Muñoz, sino en una *negación implícita* de dicho milagro (Maza, 1981, p. 37), en una suerte de esfuerzo historiográfico por elidir dicho episodio sobrenatural y confuso.

Esta querella, a su vez, recae sobre el valor de la imagen de la Virgen de Guadalupe, vestigio del milagro, como evidencia a ser analizada para encontrar respuestas ya sea históricas, científicas o sagradas. Así, las investigaciones que se suceden cuestionan la representación de este símbolo sagrado y sus características al contraponer los conceptos de *imagen que hace milagros* con el de *imagen milagrosa*.¹¹ Cuestiones relacionadas con la forma de concebir a este objeto (como encarnación, personificación, metáfora, representación, reproducción) se ponen de relieve y se ligan a la llamada *guerra de las imágenes*, lente a través del cual Gruzinski (1994) analiza la occidentalización americana.¹² Este lente crítico resulta fundamental para entender no sólo la cuestión de la Virgen de Guadalupe, sino también para desarmar y comprender la lógica de la *cristianización*

10 Francisco De la Maza concibe a la imagen guadalupana como una “Virgen hecha, en efecto, de flores, que se fue transformando, en plena poesía creadora, en la estampación divina del ayate juandieguino” (1981, p. 21). Esta interpretación, por momentos, poética y sublime, rescata la reticencia de los franciscanos (Bustamante y Sahagún, entre otros) a avalar dicho milagro. Como consecuencia, se destaca la premura del obispo Montúfar en hallar pruebas testimoniales e históricas que avalaran dicha aparición tras la puesta en duda franciscana: “[E]ste ataque al arzobispo fue, en realidad, lo que provocó la *Información* jurídica, no el ataque al culto guadalupano, y Montúfar trató de defenderse diciendo que él solo predicaba “dando a entender cómo no se hace reverencia a la tabla ni a la pintura, sino a la imagen de Nuestra Señora por razón de lo que representa” (Maza, 1981, p. 16).

11 Maza retoma las palabras de Bernal Díaz para estipular la diferenciación entre un objeto que hace milagros a un objeto milagroso de por sí (aparecido bajo la venia divina): “[T]odos los historiadores guadalupanos no dejan de citar las palabras referentes a Guadalupe, de Bernal Díaz en su *Historia verdadera* pero ya sabemos que lo único que dice es incontrovertible, es decir, que era una imagen devota que hacía muchos milagros, pero no afirma en absoluto, que fuese aparecida” (1981, p. 34).

12 “[...] Trueque de oro e imposición de imágenes: he ahí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización” (Gruzinski, 1994, p. 51).

de lo imaginario (Gruzinski, 1991). Lógica que estipula una nueva forma de organizar simbólica y geográficamente el espacio americano y conlleva restricciones y sustituciones al sistema de valores indígenas preexistente:

[L]a Iglesia y los indios no asignaban las mismas fronteras a lo real. La Iglesia restringía de un modo singular su territorio [...] limitó el campo de la realidad significante haciendo de lo que ella excluía manifestaciones del demonio, de vagabundeos de lo insensato o de la simple superchería. Faltaba aún hacer entender a los indios los conceptos y los criterios que organizaban la realidad definida por la Iglesia [...] (Gruzinski, 1991, p. 187).

Es interesante rescatar que la evangelización se ha concebido como un enfrentamiento de imágenes y de discursos tendientes a interpretar, traducir y descifrar al otro indígena: ser enigmático y, por momentos, amenazador. Dentro de este prisma gramatical, “la tarea etnográfica colonial puede ser asociada a dos prácticas concretas: traducir el “texto borroso” de la cultura indígena y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que suponer cualquier otra cultura” (Solodkow, 2010, p. 175). Este esfuerzo intelectual del misionero persigue la “salvación” del indígena americano y depende “de un cambio de estatus religioso: debía pasar de la “idolatría” a la “verdadera fe” (Solodkow, 2010, p. 175). El pasaje o cambio de estatus se configura a través de la articulación de un *discurso demonológico*¹³ que concibe al demonio como artífice y hábil falsificador del discurso sagrado.¹⁴ Tanto Solodkow, como Mignolo (1995, p. 247) destacan la estrategia retórica de estos misioneros y cronistas de transformar las diferencias etnográficas en valores a erradicar por la evangelización. La *conversión*¹⁵ del indígena, realizada primero por

13 “Maquinaria semiótica y paranoica del aparato ideológico, político y religioso del colonialismo” (Solodkow, 2010, p. 177)

14 “Para 1552, a sesenta años de la Conquista, y luego de desembarcadas las milicias evangelizadoras y de producidos los bautismos y las conversiones masivas, quemas de códices y destrucción de templos e “ídolos”, el demonio andaba aún, de acuerdo con la versión del historiador oficial del emperador Carlos V, suelto por América y conversando con los indígenas” (Solodkow, 2010, p. 179)

15 El valor moral e igualador del concepto de *conversión* como lo presenta Hall en su estudio *Poderes y libertades*, propio de los primeros tiempos de la Iglesia, resulta distante del valor pragmático pensado por los misioneros antropólogos en Mesoamérica. Sobre el uso de dicho concepto, Hall sostiene: “[M]ediante la “conversión”, el individuo obtenía una perfección moral que hasta entonces había estado reservada a los nobles griegos y romanos gracias a su cultivada educación y a su estricto seguimiento de los modelos tradicionales” (1998, p. 134).

los franciscanos y luego por las distintas órdenes mendicantes que realizan su labor evangélica en Nueva España, desea hacer ingresar al indígena dentro del terreno simbólico de la *mismidad católica* (Solodkow, 2010, p. 188). Sin embargo, este proyecto fracasa y pone en jaque la *gramática de la alteridad* propuesta ya que la otredad indígena desborda cualquier límite retórico, conceptual y discursivo impuesto por la colonización española.

El problema de la interpretación cultural del otro indígena dentro del orden colonial no solo supone un fracaso de la *etnografía evangélica* totalizadora, planteada por los misioneros, sino también una necesaria *negociación* de prácticas culturales consideradas anómalas o demoníacas. Esta negociación se ejercerá de forma cuidada y solapada en pos de atraer al sector indígena dentro de la temporalidad cristiana.¹⁶ Una de las negociaciones principales en la consolidación de la evangelización novohispana fue la valoración del culto guadalupano.

Este fenómeno lo analiza Gruzinski y lo enmarca dentro de los *efectos admirables de la imagen barroca*. Para este historiador, la tradición guadalupana obedece “a un plan político: la voluntad de la Corona de intensificar su dominio sobre el clero mexicano, de someter lo religioso a la jerarquía y los obispos a la tradición” (1994, p. 102). Gruzinski rescata el milagro guadalupano como elemento necesario para cohesionar las distintas poblaciones de la colonia: “[E]ntonces, se les ofrece un instrumento cómodo: la imagen milagrosa, presencia inmediata, “instantánea”, que sintetiza y fija los recuerdos visionarios, las capacidades taumatúrgicas, las funciones litúrgicas, que polariza los “efectos especiales” [...]” (1994, p. 114).

El *recurso al milagro* (1994, p. 112) que analiza este historiador nos permite repensar la labor intelectual llevada a cabo por cierto sector del criollismo letrado religioso del período barroco. Este sector

16 Tanto Gruzinski (1994) como Mignolo (1992) y Solodkow (2010) dan cuenta de numerosos ejemplos donde la negociación se presenta como la única forma de asegurar la cristiandad entre los indígenas americanos. Sin embargo, la habilidad indígena de evadir o burlar dicho pacto persiste (ver al respecto el capítulo II-“La guerra” de la obra de Gruzinski, *La guerra de las imágenes* (1994). A su vez, con respecto al concepto de “idolatría” concebido y conformado por las escrituras de la Conquista española, se sugiere la lectura iluminadora del artículo de Gruzinski “La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XV al XIX) (1986).

Alberro, por su parte, plantea una *geografía sagrada indígena*: una resistencia activa de los indígenas que implicó una cohesión y defensa de sus prácticas culturales que dificultó las negociaciones evangelizadoras: “[A]nte lo inevitable de la conversión impuesta, ellos también supieron transigir y abandonar lo que no podía conservarse, para guardar lo esencial: el lugar sagrado y consagrado por una piedad secular, cuando no milenaria” (Alberro, 1999, p. 36).

social se esfuerza en construir un recuerdo que se consideraba como “injerto de memoria histórico-mítica” de los novohispanos (Rubial García, 2002, p. 78)¹⁷ sobre “las imprecisiones de una memoria que se estaba borrando [...]” (Gruzinski, 1994, p. 124). De esta forma, las obras de Sánchez (1648) y de Lasso de la Vega (1649), por ejemplo, salen en auxilio de una memoria difusa y se presentan como la construcción discursiva de un pasado reciente, pero confuso. El basamento bíblico que estas obras estipularon para justificar la tradición guadalupana sería cuestionado durante la Ilustración posterior.

LA CONSTRUCCIÓN DEL MUSEO GUADALUPANO CRIOLLO: FUENTES LETRADAS CON LAS QUE DIALOGA MIER EN SU SERMÓN

Nos interesan las reflexiones que realiza Iván Escamilla sobre la ilustración novohispana de comienzos y mediados del siglo XVIII. Las inquietudes de este historiador vienen de la mano de la decepción por no encontrar en los estudios históricos actuales las características y razones del surgimiento de la ilustración novohispana. Las aproximaciones que da para entender esta frustración crítica se relacionan con la falta de concreción, de materialidad secular y herética en los documentos y sermones que circularon por esa época al no evidenciar un fenómeno intelectual original o particular novohispano. Al respecto, Escamilla sostiene:

[B]uscamos lecturas ilustradas y muy concretas, cuando 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* [...] al interior de la Iglesia novohispana, o mejor dicho, de los diferentes grupos, corporaciones, elites e intereses que la conformaban, existieron desde la primera mitad del siglo XVIII condiciones favorables para un cambio cultural, y para el surgimiento y desarrollo del

17 En su artículo sobre el análisis del criollismo novohispano, Rubial García sostiene sobre este sector social: “[A] principios del siglo XVII la identidad criolla está aún mal definida: es un sentimiento difuso centrado en la exaltación de la belleza y fertilidad de la tierra novohispana y de la habilidad, el ingenio, la valentía, la fidelidad y la inteligencia de sus habitantes criollos. Junto a esta adjudicación espacial se comenzaba a definir una memoria histórica centrada en los hechos heroicos de la conquista de México- Tenochtitlán y en una Edad Dorada que se situaba en los tiempos de la evangelización mendicante en Mesoamérica, convertidos ambos en los hechos fundacionales del reino” (2002, p. 76).

pensamiento crítico que identificamos con la Ilustración (2010a, p. 112) (Énfasis nuestros).¹⁸

El prisma crítico de Escamilla nos permite acercarnos a los documentos guadalupanos que antecedieron el sermón de Mier. Estos escritos desmitifican el carácter “revolucionario” de las propuestas de este letrado novohispano, así como también matizan, a pesar de la inapropiada propuesta de Mier, los postulados que contenía su predicación.

El 12 de diciembre de 1777 el jesuita Doctor en Teología y cura del Sagrario, José Patricio Fernández de Uribe (1743-1796) —amigo y discípulo de Francisco Clavijero—, fue invitado a predicar en la Colegiata durante la fiesta de la Congregación de la Guadalupe. Su labor lo llevaría a ser considerado como el letrado criollo ejemplar para el resto de los hombres de letras novohispanos. Al respecto, destacamos un fragmento del estudio de Osores que rescata los vínculos de poder de este criollo:

El eminentísimo señor don Francisco Antonio de Lorenzana lo tuvo siempre en el mayor aprecio, lo hizo uno de sus vocales de la junta que en su presencia se hacía cada semana para tratar y consultar sobre puntos y asuntos eclesiásticos de la mayor gravedad. Los Excmos. señores virreyes Conde de Gálvez y Conde de Revillagigedo le tuvieron continuamente muy cerca de sus personas para determinar los negocios más delicados; El Excmo. E Illmo. señor don Alonso Núñez de Haro le confió la censura del ruidoso sermón del P. Mier, que trastornaba la tradición e historia recibida sobre la portentosa aparición guadalupana [...] el Rey Carlos IV le agració con la Cruz de la Distinguida Orden de Carlos III, y si tan presto no hubiera muerto, no hubiera tardado mucho en haberle presentado para una de las mitras de la América, para lo que lo consultaba ya con algunos votos la Cámara de Indias (Osores, 1851, Tomo I, p. 230).¹⁹

Este sermón fue aclamado por el pueblo y transformó a Fernández de Uribe en el más “ardoroso combatiente de Nuestra Señora de Guadalupe” (Escamilla 1999, p. 227). La predicación de Fernández

18 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: “[L]a 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” (2016, p. 28).

19 Se trata de la obra de Félix de Osores *Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (hoy Escuela N. Preparatoria)* (1851), citada y trabajada por José Toribio Medina en *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, 1911, Tomo VII, pp. 249-250.

de Uribe involucró la reconfirmación de cierto sector ilustrado criollo que concebía a esta tradición religiosa como pilar fundamental de la autonomía religiosa y cultural novohispanas. Autonomía que lejos estaba de criticar los cimientos de la Conquista española y la posterior evangelización católica impartida por los misioneros en América, sino que se focalizaba en contra de las investigaciones científicas-ilustradas detractoras de las tradiciones culturales americanas entre las que se destaca la tradición aparicionista guadalupana.²⁰ La argumentación de Uribe continúa las propuestas de lectura ya esgrimidas por diversos estudios criollos que se produjeron a mediados del siglo XVIII sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe plasmada sobre la tilma del indio Juan Diego. Estos fueron los escritos *Escudo de armas de México* de Cayetano de Cabrera y Quintero (1746), la *Maravilla mexicana* del pintor Miguel Cabrera (1756), los *Baluartes de México* de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (1775-1779). Estos estudios habilitaron el camino crítico para el surgimiento del polémico “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano” (1789-1790) de José Ignacio Bartolache, investigación que se construyó sobre cimientos modernos para reivindicar la imagen sagrada y milagrosa guadalupana y cuyo análisis profundizaremos en la sección siguiente.

Consideramos fundamental aclarar que estos escritos de cuño letrado y criollo ensalzaron las virtudes milagrosas de la imagen guadalupana y sostuvieron el patronato de la Virgen de Guadalupe sobre la ciudad de México. Este reconocimiento fue avalado por el arzobispo Vizarrón en 1737 y fue aceptado años más tarde por la Iglesia con el edicto del papa Benedicto XIV que admitiría el patronato general de la Virgen de Guadalupe sobre toda Nueva España. En palabras de Escamilla: “en 1752, el jesuita Juan Francisco López partiría a Roma con la encomienda de lograr la aprobación del patronato por el Papa Benedictino XIV, exitosa empresa que contó con todo el respaldo del monarca español” (2014, pp. 245, 246).²¹ En el caso de la obra de Cayetano Cabrera, Escamilla señala cómo la misma fue la “versión formal” de la “conjura de devotos guadalupanos orquestada desde los

20 Nos referimos a los estudios de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1749-1788); el de Cornelius de Pauw (1771); 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).

21 Destacamos la investigación documental de Escamilla que relativiza el fervor homogéneo de México hacia el patronato guadalupano. Para ello, este historiador analiza en el caso del bachiller Juan Pablo Zetina Infante la pugna de intereses político-económicos de la ciudad de México en disidencia con otras ciudades y regiones de poder de México (Zetina representó la oposición al patronato general de la Virgen de Guadalupe cuestionado por la ciudad de Puebla de los Ángeles) (2014).

dos cabildos, la Real Audiencia y otros ámbitos” (2014, p. 228). Este escrito reconfirma la tradición milagrosa guadalupana al plantear la cura de las epidemias que sufrió México en 1736 y 1737 gracias a la jura del patronato guadalupano estipulando un poder religioso y político de la ciudad de México sobre el resto del virreinato novohispano:

[...] aquel logro había hecho adelantar importantes pasos una pretensión que desde hace algún tiempo entretenía la élite intelectual criolla de la ciudad de México, hasta entonces no alcanzada: conseguir que a imitación de su cabeza y corte el resto de Nueva España [...] adoptara a la mariofanía del Tepeyac como emblema y estandarte común de la devoción indiana (2014, pp. 229-230).

Más allá de los conflictos y álgidas polémicas intelectuales que se suscitaron a mediados del siglo XVIII en el seno del clero novohispano, nos interesa rescatar ciertas propuestas de lectura de Cayetano Cabrera que luego retomará Uribe y que serán cuestionadas por el sermón de Mier a fines de siglo. Cabrera, hábil letrado criollo, articuló su investigación sobre el patronato guadalupano novohispano planteando una ampliación de la injerencia de la tradición milagrosa sustentada en varios discursos: “[E]xpéndese a efecto de su aprobación en la romana curia la certidumbre de la aparición por la constante escritura de su imagen; por la tradición, voz común e instrumentos plenamente jurídicos” ([1746] 1982, p. 424). La expansión que planteó Cabrera sobre la tradición guadalupana se pensó como estudio criollo capaz de valorar correctamente los mapas, jeroglíficos y cantares indios que habían sido interpretados confusa o erróneamente por los historiadores españoles (1982, p. 430). Al respecto, Cabrera sostiene cómo la férrea e indiscutible tradición guadalupana prendió en toda la sociedad novohispana y solo pudo ser comprendida, desentrañada, por la investigación y mirada criollas que consideraban a la tradición como costumbre de vida, como una suerte de cosmovisión americana-indiana que no requería de bases argumentales racionales para accionar o fundamentarse:

[E]n un mundo entero y más nuevo, no todos (aunque no sean indios) conocen las islas fortunadas, donde rinden los más sabrosos frutos las hojas solo de los libros; no todos, aunque les agrade, gustan fatigarse en correr los dilatados campos de la historia [...] No todos, en fin, saben leer, y todos, los más idiotas, más bozales; los indios más incultos, y otros, para quien son reyes los indios; saben de la aparición de Guadalupe y sus milagros, lo mismo, y cuanto el más versado en las historias, curioso y gastado en papeles [...] Y esto porque el vigor y constancia de esta segura tradición ha

prendido, e insinuándose, por sus raíces aun a la rudeza de estos troncos; de quienes también, según su más o menos vecindad y observación, se han comprobado después otras noticias estimables (1982, p. 430).

Cabrera justifica la solidez y continuidad de la tradición en las costumbres populares y es por eso por lo que estipula una metáfora entre los saberes naturales (provenientes de las costumbres populares) y los saberes artificiales (provenientes del campo académico e impreso). Metáfora desde la cual los estudios históricos serían concebidos por este letrado criollo como productos de un campo artificial, alejados de las tradiciones culturales y que producirían frutos artificiales y desconocidos por la *fama y voz pública* y sobre los documentos jurídicos (guiados sobre la recuperación de declaración de testigos, como la investigación realizada en el año de 1666).

Sin embargo, la distancia aparentemente inexorable entre la tradición aparicionista popular guadalupana y las investigaciones de historiadores peninsulares tendría para Cabrera un nexo o remiendo letrado, una suerte de puente de sentido entre el campo natural de costumbres de vida y el campo artificial académico peninsular. Este puente letrado lo otorgaría la obra del padre jesuita y criollo Francisco de Florencia que escribió *La estrella del Norte de México* en 1688. Esta obra fue fundamental para Cabrera ya que comprendía la visualización de los logros y de los archivos tanto criollos (como es el caso de la labor letrada y recopiladora de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), como indianos (como es el caso del incansable trabajo de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1568-1648)).²² La labor del jesuita Florencia consistió en organizar y reunir lo ya publicado sobre la tradición milagrosa, “pero añade cuánta poesía, cantar, leyenda o milagro se relaciona con Guadalupe, así como las donaciones de los creyentes y las ‘peregrinaciones’ que él mismo inicia” (Maza, 1981, p. 90).

A las investigaciones criollas de mediados del siglo XVIII se suma la monumental investigación del italiano Lorenzo Boturini Benaducci. Este historiador arribó a la ciudad de México casi al mismo tiempo en que se desataba la gran epidemia de matlazáhuatl de 1736-1737, “momento decisivo en la consolidación del culto guadalupano como uno de los rasgos dominantes de la identidad criolla” (Escamilla, 2006, p. 12). En su afán por obtener la aprobación de la Iglesia y de la Monarquía española para la coronación de la Virgen de Guadalupe

22 “A pesar de que sus diversos relatos en español a menudo se contradecían entre sí, Alva Ixtlilxóchitl había sometido sus hallazgos a la evaluación de consejos municipales amerindios, que habían respaldado colectivamente ante notarios su confiabilidad” (Cañizares Esguerra, 2007, p. 388).

en Nueva España, realiza un incansable trabajo de investigación y recopilación de documentos guadalupanos logrando inmiscuirse en los círculos letrados de la ciudad.²³ Esta ardua labor obtendría resultados paradójicos: por un lado, sería castigado y deportado a España por el virrey de Nueva España, Conde de Fuenclara, en el año 1743 y, por el otro, sería nombrado Cronista de las Indias por la Real Academia de Historia de Madrid (transformándose así en el antecesor de Juan Bautista Muñoz). La Real Academia le solicita la escritura de una historia americana modernizada (alejada de la historia anticuarria barroca) que este historiador publica en 1746 y que se titula *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*.

La obra de Boturini nos interesa ya que plantea nuevos acercamientos a los documentos indianos, recupera y recrea una suerte de memoria colectiva indígena a través del análisis de los distintos sistemas de comunicación utilizados por los indios (en particular, los aztecas). Destacamos la metodología de este historiador de analizar, sistematizar, los orígenes novohispanos siguiendo parámetros foráneos que traslada para obtener resultados que enmienden el “hueco espacioso, que intermedia desde la confusión de las lenguas hasta el tiempo fabuloso” (Boturini, 1746, p. 31). Así, este historiador estipula un análisis tripartito:

Siguiendo la idea de la célebre división de los tiempos, que enseñaron los egipcios, he repartido la historia indiana en tres edades: la primera, la de los dioses; la segunda, la de los héroes; la tercera, la de los hombres, para bajar por grados sucesivos hasta cuando nuestros indios se hallaron constituidos en sus gobiernos humanos, y dilataron en América sus imperios, reinos y señoríos, y por fin conquistados por las armas españolas, se apartaron de sus antiguas idolatrías, abrazando la fe católica, en la que viven constantes, bajo el justo, y suave dominio de V. M. y de esta suerte determiné tratar de sus cosas en dichos tres tiempos [...], que es lo mismo que el doctísimo Varron explica en otros tres, oscuro, fabuloso e histórico (1746, p. 7).²⁴

El objetivo primordial de despojar al discurso histórico de toda confusión o lectura alegórica organiza su investigación. Desde el inicio de su escrito, Boturini separa los documentos indianos, los jeroglíficos

23 “[...] resulta sorprendente la relativa facilidad con que Boturini logró insertarse en el tejido social de la capital y lograr establecer interlocución con los círculos intelectuales de la capital, toda vez que en el mundo colonial el conocimiento, su producción y difusión habían estado tradicionalmente reservados a ámbitos corporativos como la Universidad, las órdenes religiosas o las Audiencias” (Escamilla, 2010b, p. 75).

24 Se modificó la grafía y ciertos usos gramaticales de la escritura de Boturini para adaptarlas al uso gramatical actual.

antiguos, de las fábulas maravillosas que los recubren:

[M]as creyeron en esta primera edad, que todas las cosas necesarias, y útiles al sustento de la vida humana, eran verdaderas deidades, y por esto las demostraron con jeroglíficos divinos mentales, que son unos géneros fingidos divinos, que les enseñó el entendimiento humano [...] porque lo que no podían hacer con la abstracción de las formas por universales, lo hacían con los retratos y semejanzas, las que iré explicando con una interpretación natural, clara, y evidente hasta el día de hoy no sabida, y aun negada a los entendimientos indianos [...] (1746, p. 9).

Esta consideración sobre la desacralización de los jeroglíficos (el hecho de despojarlos de todo carácter divino), la aplica Boturini para analizar las lenguas y costumbres de los indios que lo llevan a desmentir todo tipo de conexión en sus orígenes de América con otras naciones gentiles: “[...] todos los vocablos, que en el discurso de las tres edades nacieron en las Indias, mal se cotejan con los de las demás naciones remotas, y es mero accidente, que algunos términos indianos concuerden con los otros de lenguas extrañas, y por esto no pueden argüir origen de una nación con la otra” (1746, p. 103).

Sin embargo, el peso mayor de su recopilación recae sobre el armado de su *Catálogo del museo histórico indiano*, que consiste en la visualización de todos los documentos que recolectó a lo largo de sus años de investigación en Nueva España. Dentro de la extensa enumeración, destacamos una sección dedicada a la historia de Guadalupe que se divide en los “libros impresos; los manuscritos y los instrumentos públicos y otros monumentos”. El trabajo de Boturini busca actualizar, hacer tangible, la presencia milagrosa de la Virgen de Guadalupe a través de la utilización de ciertos documentos albergados en el archivo de Carlos de Sigüenza y Góngora y otras fuentes de carácter indiano. Este historiador italiano presenta una multiplicidad de pruebas de las apariciones de la Virgen de Guadalupe: testamentos de allegados al indio Juan Diego; noticias sacadas del Cabildo metropolitano; “el mapa [...] por el cual se prueba que los autores indios dejaron memoria de la Santísima Señora, e historiaron sus apariciones con pinturas, según el estilo de su nación” (1746, p. 92), etc.

La labor científica de Boturini modificó la forma de fundamentar la importancia de la tradición guadalupana.²⁵ Este muestreo ilustrado presentó los documentos como pruebas irrefutables del valor cultural que “puede servir para ordenar y escribir la Historia General de aquel

25 “Lorenzo Boturini había abierto por sí mismo la puerta para una nueva etapa del guadalupanismo novohispano, pero no vivió para verlo” (Escamilla, 2000, p. 216).

Nuevo Mundo, fundado en monumentos indisputables de las mismas Indias” (Boturini s/d). Su objetivo grandilocuente de coronar a la Virgen de Guadalupe fue sumamente criticado por un sector del clero criollo novohispano. Sin embargo, su moderna investigación estipuló y justificó las apariciones de la Virgen de Guadalupe como hechos históricos dadores de sentido para la autonomía espiritual y cultural novohispanas. A su vez, su obra nos permite pensar en una actualización del *archivo criollo guadalupano* que deviene en el catálogo del *museo indiano*. Este cambio de nominación conllevaría una ampliación y visualización del archivo guadalupano, así como también una justificación actualizada de la labor criolla letrada: en los escritos que circulan a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, la defensa de la tradición guadalupana se esgrime desde los recintos del clero y de la universidad, recintos guardianes de la letra que se encargarían de generar catálogos criollos, genealogías culturales de letrados criollos que defiendan y respaldan la solidez de la tradición. Este *museo guadalupano* no modifica las condiciones de producción del saber letrado, pero amplía las fronteras metodológicas del trabajo letrado que llevarían al archivo a funcionar y pensarse como un museo que alberga y muestra todos los documentos de valor que prueban su riqueza.

En el período barroco el concepto de *archivo criollo* (More, 2011, 2012) configuró el trabajo del letrado criollo quien ejerció el rol de guardián de la letra escrita y, con ello, fue el encargado de velar por el acervo cultural y político albergado en el archivo colonial.²⁶ El trabajo de Boturini planteó una ampliación de la *ciudad letrada* (Rama, 1984) al concebir la necesidad de sustentar los documentos del archivo ya no en la figura del guardián criollo (o *guardabosques* como lo piensa Bauman (1997), sino en la construcción del historiador-curador del catálogo del *Museo indiano*. Los testimonios de las comunidades indígenas fueron interpretados y restaurados por este curador letrado que los exhibió teniendo en cuenta una perspectiva acriollada de defensa de la cultura y autonomía espiritual novohispanas concentradas en un “sentimiento criollo” (Lafaye, 1993; Brading, 1980) que implicaba el respeto por la tradición constante.

El análisis de las fuentes letradas que estudiaron el milagro guadalupano en Nueva España, nos permite retomar el sermón de Fernández de Uribe de 1777 y comprender su afán por reivindicar la

26 El caso más claro se observa en la carta (y/o ensayo político) de Sigüenza y Góngora *Alboroto y motín en México de 1692*, obra que se concentra en delinear los parámetros del correcto letrado criollo como el fiel guardián del archivo colonial encargado de perpetuar el orden jerárquico estipulado por la Monarquía española a través del cuidado del archivo institucional resguardado en el Palacio Real.

importancia de esta tradición contra el modelo de una religiosidad ilustrada (traída a México como parte del proyecto de prelados como Francisco de Lorenzana). Retomamos, por ello, las observaciones de Escamilla y Ávila que destacan el carácter histórico del contenido de este sermón: “[e]n lugar de hacer una mera apología –como se acostumbraba–, elaboró una bien meditada relación histórica y una interesante y bien fundada defensa de la tradición aparicionista que, de seguro, estimuló a Mier [...] (Ávila, 2005, p. 17; Escamilla, 1999, pp. 229-232).

Uribe carga sus críticas contra la figura de los filósofos que “con el débil instrumento de la razón intentan levantar ese ídolo quebrado sobre las ruinas de la fe” (1777, p. 67). Por eso, considera a la imagen de María estampada en la tilma del indio Juan Diego como “uno de aquellos ruidosos e ilustres milagros que, al paso que se han gangrenado los mayores cultos, ha excitado o las escrupulosas dudas de una crítica insolente, o las sentidas quejas de una piedad erudita” (177, p. 69). Nos detenemos en particular en la polarización que estipula este letrado criollo entre la *crítica insolente*, propia de un siglo ilustrado sin guía espiritual, y la *piedad erudita* que conllevaría el conocimiento profundo de la tradición guadalupana y su respeto como eje articulador de una cultura letrada. La intención de esta piedad criolla es hacer visible, evidente e irrefutable la “verdad de la aparición de Guadalupe sólidamente establecida y confirmada por el culto y la veneración de los fieles” (1777, p. 68).

Si bien Uribe sustenta su sermón en una investigación de carácter histórico, destacamos la manera que encuentra este letrado de evidenciar los esfuerzos inútiles y desesperados de la crítica insolente de un sector ilustrado crítico de la tradición aparicionista. Cual golpe de efecto argumentativo, se recrea el enfrentamiento agónico, teatral, entre, por un lado, la persistencia inútil de la crítica por encontrar documentos y testimonios que socaven y derriben a la sólida tradición; por el otro lado se observa la inconsolable erudición piadosa que se aferra a la tradición para que no sea lastimada (1777, p. 70). Entre ambos oponentes, preexiste la “verdad” de los hechos milagrosos que Uribe rescatará como prueba fehaciente (1777, p. 70). Conocimiento fáctico que es hábilmente delineado en el sermón teniendo en cuenta los defectos del archivo eclesiástico en el que los huecos o fallas predominaban:

[Y]o os confieso que no puedo comprender por qué se llora o se extraña tanto la falta de documentos escritos comprobativos de este prodigio sabiendo que el archivo eclesiástico está tan defectuoso en este punto, que apenas se hallan firmas en él de aquél primer obispo [Zumárraga], y teniendo por

otra parte en la tradición un argumento más firme y apoyo más seguro, de que el mismo Dios se ha valido para autorizar en su Iglesia muchos artículos principales de nuestra fe [...] medio de que la Providencia divina se ha querido servir especialmente para conservar en el pueblo cristiano la *memoria* de las portentosas apariciones y favores de María santísima (1777, p. 72). (Énfasis nuestro).

El tópico de las *fallas del archivo* desarrollado estratégicamente por Uribe nos recuerda la imagen de *red agujereada* elaborada por Serge Gruizinski (1986) para referirse a la continuidad de ciertas costumbres y creencias indígenas dentro de las nuevas prácticas cristianas impartidas por los misioneros religiosos a los indios. Una suerte de mestizaje cultural difícil de manejar por los evangelizadores o los conquistadores españoles ya que se estipuló de forma solapada en las costumbres cotidianas y la vida familiar (Lynch, 2012, pp. 46-47). Este tópico lo concibe Uribe en unión a dos acciones concretas, según su argumentación: por un lado, el descuido del archivo evangélico se debió a la dedicación completa de los misioneros en “el apostólico afán de convertir las almas más desatendidas al interés espiritual, o temporal” (1777, p. 71). Por el otro lado, y como consecuencia del descuido de los misioneros sobre el archivo, las apariciones milagrosas de la Virgen originaron una tradición piadosa constante y uniforme “que ni en las relaciones escritas por indios y españoles, ni en lo que han publicado y creído unos y otros ha padecido la menor variación en la substancia; prueba característica de su verdad [...]” (1777, p. 74).

La lucha por probar la constancia y solidez de la tradición guadalupana se recrudecería a fines del siglo XVIII, años en los que la tradición guadalupana no solo estuvo en debate, sino que también se presenció la *crisis del espíritu* (Escamilla, 1999) y con ello, el profundo cuestionamiento sobre la autonomía político-cultural novohispana que tenía como uno de sus pilares el museo guadalupano criollo o genealogía de autores criollos consagrados y pertenecientes tanto al clero como a las artes que la defendían.

FISURAS EN EL MUSEO GUADALUPANO CRIOLLO. EL GUADALUPANISMO POR DECRETO

El sermón de Uribe se ve ampliado y justificado en la *Disertación histórico-crítica en que se comprueba la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, obra que este letrado criollo escribe en 1778, pero que se publica póstumamente en 1801 en Nueva España. Movidio por el objeto de “reducir a un breve compendio lo que se halla esparcido en varias obras, y sacar de la oscuridad del olvido algunos preciosos documentos tributando a nuestra adorable patrona María Santísima de Guadalupe,

a mi patria, y a las personas que a esto me obligaron un oficio de mi amor, de mi gratitud y de mi respeto” (1801, p. 97).

En este escrito, Uribe repite el tópico de las *fallas del archivo evangélico* para elaborar una mirada apologética sobre el accionar de los conquistadores y de los misioneros franciscanos, perspectiva crítica que coincidió con el estudio que realizó su maestro jesuita, Francisco Javier Clavijero en su “Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de nuestra Señora de Guadalupe” (1782). La *epistemología patriótica* (Cañizares Esguerra, 2007) que estos hombres de letras construyen tiende a establecer puentes de comunicación y avalar la conquista española, y resulta conciliadora con dicho suceso al verlo como el vehículo necesario para que el milagro guadalupano sucediera. En otras palabras, las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac resultarían ser el corolario de la conquista militar y de la evangelización cristiana, de la rápida y exitosa expulsión del Demonio de estos territorios americanos. Así, se destaca el fragmento de Fernández de Uribe que concibe el milagro de la aparición guadalupana como producto de la extirpación y sustitución de la idolatría demoníaca en América por la ocupación divina del cristianismo:

[C]ontábanse diez años y poco menos de cuatro meses de la conquista temporal de México a los fines de 1531, cuando la adorable Providencia quiso servirse de un prodigio de su amor y de su poder para su espiritual reducción y conquista. No estaba bien apagado el fuego de aquella guerra que trajo a la América septentrional *la más tranquila y dulce paz*; trabajaban los primeros esforzados españoles, bajo las órdenes del prudente, valeroso e invicto Don Fernando Cortés, unos en arreglar lo conquistado, otros en nuevas conquistas, y los ministros evangélicos en sembrar y cultivar en el fecundo terreno de los indios la sagrada semilla del evangelio [...] (Fernández de Uribe, 1801, pp. 98-99).²⁷

A su vez, esta concepción del milagro guadalupano como corolario de la conquista temporal y espiritual de la Monarquía española, considera a la tradición guadalupana como universal, uniforme y constante. Dentro de dicha configuración, los silencios y dudas sobre las apariciones de la Virgen ocurridas en el año 1531 no tendrían asidero, ya que no habían logrado derribar el respeto y devoción que se le había profesado a esta tradición desde entonces. Al respecto, Uribe sostiene:

solo un impío enemigo de la verdadera religión, o un escéptico ridículo,

27 Las cursivas son nuestras. Se han modificado para este trabajo la grafía y ciertos usos gramaticales de la escritura de Uribe para adaptarlas al uso gramatical actual.

que degenerará en pirroniano, pudiera negar la eficacia y la fuerza de las tradiciones divinas y humanas. Es la tradición uno de los principales fundamentos sobre que estriba la hermosa fábrica de nuestra católica religión [...] ella ha sido el arma poderosa de que se han valido los padres y doctores en los siglos todos para combatir los errores de la herejía, y especialmente los ignorantes delirios de Calvino y de Lutero [...] el conducto por donde de siglo en siglo, y de las edades más retiradas se derivan a los hombres los sucesos y los hechos de la más remota antigüedad (Fernández de Uribe, 1801, p. 147)

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 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. El propósito del sermón era resguardar esta tradición de ataques injustificados que pretendían derribarla de su lugar de primacía. En este contexto de control político y social lleno de xenofobia y paranoia, Mier emprendió su tarea de componer un sermón laudatorio a la Virgen de Guadalupe.²⁸ 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 licenciado, ligado *a posteriori* con una línea de pensamiento disidente al sistema de poder colonial, había participado hacía poco, en calidad de traductor y hasta de “detective” de los escritos y dichos de las causas judiciales contra los franceses imputados por la Inquisición (Torres Puga, 2005).

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.²⁹ Así se destaca la observación de Mier:

28 “Los timoratos ven conspiraciones francesas por todos lados, y como si eso no bastara, surgen aterradoras evidencias de que la fiebre revolucionaria podría contagiarse a los mismos novohispanos” (Escamilla, 1999, p. 238).

29 “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” (Cañazares Esguerra, 2007, p. 449).

“[...] 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, p. 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, p. 47).

El manuscrito que escribe Borunda, y que le comunica a Mier, se basa en estos monumentos hallados en el zócalo de la ciudad. Resulta, de todas formas, por momentos ininteligible debido a sus deducciones filológicas entre el náhuatl y el castellano (producto, en mucho de los casos, de su división arbitraria de los frasismos nahuas y un desmenuzamiento enrevesado y forzado).³⁰ Como bien lo advierte Cañizares Esguerra: “[E]sas manipulaciones lingüísticas caracterizaron la metodología de Borunda en su historia” (2007, p. 507). Él aplicaría este sistema de deducción para leer *correctamente* los frasismos nahuas que, en su opinión, actuaban como jeroglíficos que ocultaban conocimientos preciosos que no lograron ver los letrados previos (las críticas de Borunda se dirigen sobre todo a Bartolache y su opúsculo científico de 1790).³¹

A los ojos de los censores del sermón de Mier, Manuel de Omaña y José Uribe, el sistema de Borunda no era más que una forzada y disparatada manera de extraer conclusiones absurdas a partir de una disección arbitraria de palabras o frases nahuas, que lo único que revelaba era el desconocimiento flagrante del intérprete y, por ende, de su discípulo dominico que adoptó el mismo sistema sin verificar su metodología o validez. Para los censores, se trataría de un sistema alucinante que, en cualquier caso, resultaba peligroso, ya que tenía adeptos dentro del sector ilustrado novohispano y podría haber generado un riesgo mayor si se hubiese hecho público.³²

30 “El nahuatlato Borunda hizo con los *frasismos* nahuas lo que Kircher con su avasalladora polimatía: dibujar un jeroglífico sobre otro. De esa forma quiso ver en las piedras una carta alegórica del Anáhuac, inspirada en el mapa del valle de México realizado por el ingeniero holandés Adrián Boot en 1614, donde las figuras de ríos y montañas mostraban a la bestia del Apocalipsis” (Domínguez-Michael, 2005, p. 49).

31 El estudio de Bartolache es el “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano” ([1790] 1982, pp. 597 y siguientes).

32 Recomendamos la lectura de los estudios de David Brading (2002), Gabriel Torres Puga (2005; 2010), de Iván Escamilla (1999; 2000) y de Jorge Cañizares-Esguerra (2007; 2010), quienes realizan una descripción detallada sobre la vida particular de este abogado criollo y de las vicisitudes que tuvo dentro del poder colonial (bemoles

[...] creemos propio de nuestra obligación no desentendernos enteramente de un sistema que ha hallado ahora algunos protectores, y que en otros tiempos especialmente *si pasaba a países en donde no se tiene la instrucción de aquí del idioma y tradiciones mexicanas, pudiera alucinar a algunos*. Buen ejemplo nos da de esto los modernos Buffon, Pauw y otros varios que no obstante su erudición han delirado tanto en estas materias (Omaña y Uribe, [1795] 2008, pp. 161-162).³³

En su esfuerzo por dar por terminada toda duda acerca del valor indiscutido de la tradición guadalupana, Uribe obtura todo debate crítico-ilustrado entre los que incluye los recientes cuestionamientos y críticas de eruditos europeos del norte de Europa sobre el valor cultural y material de las tierras americanas que dependían de la Monarquía española. Para este canónigo, el sistema de deducción de Borunda se equiparaba al de ilustrados europeos como Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) y Cornelius de Pauw (1739-1799) ya que desconocen el idioma y las tradiciones mexicanas. Para él, estos sistemas *foráneos o alucinados* se enredaban con una mirada barroca anacrónica y poco productiva que llevaba a apasionamientos absurdos. El supuesto delirio de Borunda lo llevó a ser calificado por Uribe como un Don Quijote histórico mexicano “que imaginándose [...] no haber historia alguna fiel mexicana, haber sido todos sus historiadores unos ignorantes del idioma, tradiciones, religión y costumbres de las naciones del Nuevo Mundo, quiso él resucitar esta muerta y perdida historia” (Omaña y Uribe, 2008, p. 162).

A pesar de las duras críticas recibidas al estudio de Borunda, Mier no lo leería íntegro sino hasta fines del siglo XVIII en Madrid, ya que, por las premuras en la composición del sermón, lo redactaría ateniéndose a las contadas conversaciones que mantuviera con el licenciado criollo pocos días antes de su predicación. Paradójicamente, según las observaciones de los censores, Mier sería el único capaz de extraer de dicho escrito ideas claras y efectivas que utilizaría para generar polémica desde el púlpito.

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.³⁴ Ello lo habilitaría para

que justificarían la negativa de publicación de su obra a manos del virrey Revilla Gigedo).

33 Las cursivas son nuestras.

34 “Borunda sostenía que en los caracteres jeroglíficos era posible encontrar los rasgos de la primera predicación del cristianismo en América, la existencia de un culto

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, pp. 737, 738). (Énfasis nuestros).

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 transcrita 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, p. 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 que 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

antiguo a la Virgen y la correspondencia cronológica de la historia antigua de México con la historia bíblica” (Torres Puga 2005, p. 60)

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, p. 739).

Al igual que Borunda, Mier sostiene que existe una precaria valoración de la aparición de la Virgen de Guadalupe en México, de la elección de estas tierras como la segunda redención del género humano y, en consecuencia, de la prioridad de este reino americano por sobre otros territorios del mundo, debido a la ignorancia por parte de los historiadores pasados de la lengua mexicana: “las de la aparición de María Santísima de Guadalupe por la ignorancia de la lengua me parecen así mismo como las del reino, equivocadas y confundidas, y que si la historia de la soberana imagen aún no se acaba de escribir y concordar es porque no se ha dado en el punto céntrico de la realidad” (1982, p. 739).

Para vehiculizar 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.³⁵ Ésta es la máxima que guía el trabajo de Borunda, y consiste en “penetrar los símbolos o señales, como

35 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.*

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, (1794)1982, pp. 739-740).

[rastreando] al animal por su huella, al fuego por su humo, etcétera, pues como muchas cosas se translucen con mayor gusto por vidrio o por canto, así deleita más la verdad cuando se descubre por imágenes y símbolos” (Torres Puga, 2005, p. 75).

En el caso de Mier, el recurso a la prescripción de San Agustín le permite concebir a la lengua mexicana 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, p. 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.³⁶ Mier 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 resituar la predicación cristiana a tiempos apostólicos que en tiempos prehispánicos había caído en apostasía. 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 hipótesis del apostolado de Santo Tomás en América fue confirmada por documentos históricos según la investigación de Boturini. Esta afirmación del historiador italiano se liga a las distintas refutaciones que él hace sobre posibles dependencias culturales de los americanos con otras naciones gentiles. En su investigación, Boturini sostiene que el único embajador y conexión que América tuvo con Europa se concentró en Santo Tomás: “yo, ni en pintura, ni en cantares, ni en manuscritos he hallado que alguna otra nación haya puesto los pies en el Nuevo Mundo, a reserva del bienaventurado Santo Tomás, que en ambos reinos del Perú, y de la Nueva España predicó el Evangelio, cuya historia tengo positivos deseos de escribir, por los grandes monumentos que descubrí [...]” (1746, p. 104).

36 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 período de las emancipaciones hispanoamericanas y se ligaron a construir una enunciación desafiante entre el orador/disertante y su auditorio.

La evangelización de Santo Tomás en América había sido elaborada 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.³⁷ El trabajo 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 consagratorio 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, p. 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 tradición suscita, destacamos el sermón de Fernández de Uribe (1778). A su vez, nos interesan los estudios de Téllez-Girón (1792) y de Guridi Alcocer (1820) que, si bien no se trataron específicamente de sermones, tomaron su carácter didáctico y lo trasladaron al recinto de la *ciudad letrada* novohispana como gesto didáctico para silenciar cuestionamientos letrados sobre esta tradición religiosa y estipular la lectura *correcta* de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en Nueva España. Esta lectura consistió en un listado de escritos de autores letrados criollos que sostuvieron la tradición guadalupana y que criticaron las perspectivas científicistas ilustradas (como fue el caso de los estudios de Bartolache y de Muñoz, respectivamente).

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 autores críticos 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

37 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).

sepamos que fray Servando llegó a predicarlo [...]” (O’Gorman, 1981, pp. 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 pueblo 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, p. 324). Se le quitaron a Mier sus derechos de predicar y enseñar, así como también 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 1795.³⁸

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, p. 320). Tampoco comulgamos con la interpretación de Ottmar Ette con respecto a la combinación de las tradiciones críticas de Santo Tomás y de Tonantzín - Virgen de Guadalupe que recrea Mier. Este crítico alemán lee esta unión cual “símbolo de nacionalidad que se vuelve políticamente explosivo” (Ette, 1992, p. 179). Por el contrario, sostenemos que el sermón de Mier planteó una “autonomía espiritual” americana (Pulido Herráez, 2013, p. 16) basada en los “deseos de engrandecer a su patria” (Ávila 2005, p. 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

38 “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, p. 730).

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 proto-nacionalistas y revolucionarios a los postulados esgrimidos por Mier en su sermón), adherimos a la postura de Escamilla 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, p. 244). Escamilla 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 socio-políticas de Nueva España. El decreto debe así considerarse como el telón de fondo del último y desafortunado combate del guadalupanismo ilustrado (1999, p. 245).

El combate del guadalupanismo ilustrado generó una *crisis del espíritu* (Escamilla, 1999) en Nueva España. Este debate se sustentó en dos obras de una investigación que presentaron argumentaciones elaboradas a través de una metodología científica moderna. Nos referimos al “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano” publicada en 1790 por el letrado criollo José Ignacio Bartolache y a “Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe”, estudio del ilustrado peninsular, Juan Bautista Muñoz expuesto frente a la Real Academia de Historia en 1794 y que tendría su póstuma publicación por el año de 1817. Ambos estudios cuestionan las bases históricas de los milagros guadalupanos. En particular, desmienten ciertas creencias que circulaban con respecto a la forma en que sucedieron esos milagros. Para ello, aportaron nuevos documentos existentes que presentan justificaciones racionales de los silencios tanto del obispo Zumárraga como de otros historiadores evangélicos de importancia como fueron fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada.

Por otro lado, nos interesa rescatar ciertos fragmentos de la obra de Bartolache que repercutieron en el armado y contenido del sermón de Mier, así como también en la censura de Uribe y Omaña y en el castigo ejemplar del edicto de Núñez de Haro. La minuciosa obra de Bartolache busca analizar el milagro de las apariciones de la Virgen de Guadalupe tendiente a sostener la continuidad y solidez de la tradición guadalupana. Es decir, este letrado criollo se dedica a revisar

los documentos históricos probatorios y la pintura milagrosa: “[Y]o no hago uso de la tradición (aunque pudiera) para probar el milagro” ([1790]1982, p. 641). Para ello, divide su investigación en cuatro partes: la primera reelabora los catálogos de Becerra Tanco, Florencia y Boturini al presentar un listado de escritos de letrados prestigiosos que abordaron los milagros guadalupanos. Para cada catálogo, Bartolache tiene observaciones críticas que suele colocar en nota al pie y que si bien son matizadas por una cordialidad académica de este letrado criollo para con los autores, revelan sin embargo las fisuras con respecto a la estabilidad documental del museo guadalupano criollo que respalda a esta tradición³⁹. En segundo lugar, la obra analiza una serie de textos copiados “a la letra” para servir de comprobación de algunos pasajes del opúsculo. Esta parte se centra en criticar la autoridad de Torquemada en relación con su rol de fundador de la historia mexicana en su monumental *Monarquía indiana* (1615) y su imperdonable silencio con respecto a los milagros guadalupanos: “después de todo bien pensado, y de muchas combinaciones, me parece que este texto (por decirlo así) ha sido hasta ahora un mero coco u espantajo, en que el R. P. Torquemada, sin faltar a la verdad, dejó una franca ocasión de que equivocasen los lectores” (1982, p. 629). El tercer y cuarto lugar consisten en el cuerpo del opúsculo y las “notas críticas oportunas para la mejor inteligencia de este opúsculo” (1982, p. 633).

Resulta interesante observar cómo el cuerpo del trabajo contiene la enumeración que hace Bartolache sobre las distintas aseveraciones de los historiadores peninsulares que desestabilizan la tradición aparicionista, críticas a las que responde este letrado criollo recurriendo a la amplitud de la consideración del significado del *milagro* según la doctrina de Santo Tomás que permite justificar a la pintura de la Virgen como “de origen milagroso [...] por la prontitud de la obra, sin pintores, ni paleta aviada, ni pinceles” (1982, p. 632). La cuarta parte de la obra de Bartolache se divide entre una apología de la labor evangelizadora y protectora de los indios por el obispo Zumárraga y un nuevo análisis de la pintura de la Virgen de Guadalupe que retoma las observaciones del estudio *Maravilla americana* (1756) del pintor Miguel Cabrera. Para Bartolache, la labor de Cabrera no fue satisfactoria. Al respecto, sostiene: “si la santa imagen guadalupana para examen del milagro, ha de sujetarse al concepto y juicio de meros pintores sin teología; o por el

39 A modo de ejemplo, citamos una observación de Bartolache: “fue testigo de vista el P. Francisco de Florencia, según resulta claro del texto, y testigo imparcial. ¡Buen testigo! Y parece que el dicho texto es el mismo que corre en Becerra Tanco, a quien cita el P. Florencia, como a testigo igualmente de vista, con la expresión de haber sido uno de ellos. ¡Buen par de testigos!” ([1790] 1982, p. 611).

contrario, al de meros teólogos sin conocimiento de lo que es pintura, en ambos casos hay peligro de errar [...]” (1982, p. 642).

El apéndice del estudio de Bartolache recupera argumentos de la cuarta parte por medio de los cuales justifica el carácter milagroso de la pintura aunque prueba cómo ella se plasmó en iczotl y no en pita de maguey. Bartolache convocó a un grupo de pintores indios, pintores criollos y algunos escribanos públicos para que vieran la tilma junto a él y luego la reprodujeran en hojas y en corteza del árbol de iczotl. Todo este juego de ver, reproducir y recrear la imagen milagrosa lleva a Bartolache a sostener que

salió bellísima la copia, y exactamente arreglada, en todo y por todo, a su original de suerte que cuantos la han visto, la admiran. Y no obstante eso todavía está bien lejos de ser una copia idéntica no ya en el dibujo, sino en el modo de pintar, que ciertamente es inimitable, aunque en ello se ponga toda cuanta diligencia cabe. Lo que yo siempre creí, y por esta vez lo he palpado y hecho ver a muchas personas [...] Yo cuidaré de que dicha copia se exponga a la vista del público [...] y después se la consignaré a alguna comunidad de religiosas [...] y que yo nunca podría procurarle en mi casa (1982, p. 644).

Seleccionamos este fragmento de la obra ya que asumió el desafío de analizar la pintura con una mirada científica que se animó a ver, tocar, trasladar y reproducir la imagen en cuestión. Esta propuesta de trabajo decepciona en sus resultados. Es decir, si bien su investigación reafirmó el milagro aparicionista, la parte final del trabajo sostiene una reivindicación de la tradición guadalupana desde el lugar del penitente en busca del perdón de Dios. Las conclusiones de Bartolache, de un carácter devoto y fiel, desdibujan tanto la capacidad crítica ilustrada y letrada del contenido de la investigación como las versiones de lo observado por los distintos testigos calificados que este letrado novohispano había convocado.

Las grietas que este estudio generó en el museo guadalupano criollo fueron considerables. Como ejemplo se destaca la respuesta de fray José María Téllez Girón en su “Impugnación al manifiesto satisfactorio del Dr. José Ignacio Bartolache” (1792). Nos interesa en particular esta impugnación porque concibe al manifiesto como una ofensa no solo a la tradición guadalupana, sino también (y sobre todo) a la imagen de los letrados criollos que habían construido y sostenido esta tradición cultural y religiosa. Dirigido este estudio al obispo Francisco Bey de Cisneros, le dice:

no llevo otro interés en esto, sino el que vea que si hubo algún criollo [...]

que oscureciese el milagro guadalupano y con sus novedades y pesquisas dio lugar a conmovir muchas dudas sobre el portento, no falta otro criollo, aunque de inferior mérito, que disipe esas sombras, responda a esas dudas y haga ver que casi todo el Opúsculo del Dr. Bartolache es un agregado de equívocos, alucinaciones, y una mera pantomima para lo que no tienen reflexión ([1792] 1982, p. 651).

El estudio de Téllez Girón pone en tela de juicio la metodología llevada a cabo por Bartolache tendiente a desacralizar, ajar, la imagen milagrosa con actividades poco satisfactorias tanto a nivel científico como sagrado.

A diferencia de la impugnación de Téllez Girón, en la cual se reivindica el museo guadalupano criollo construido sobre la obra *Monarquía indiana* (1615) de Juan de Torquemada y que consiste en una solidaria red de letrados criollos que respeten la tradición guadalupana, Mier asume una argumentación intermedia. Por un lado, continúa los pasos de Bartolache al desestimar los catálogos criollos o acriollados que se produjeron ya que considera que fueron armados con metodologías de investigación incompletas o erróneas (como fueron los casos de Becerra Tanco y Boturini). Por otro lado, y al igual que Bartolache y Téllez Girón, considera necesario plantear las fisuras en el museo guadalupano criollo para estipular un remedo intelectual que protegiera el milagro aparicionista.⁴⁰ Sin embargo, acordamos con Halperín Donghi que Mier fracasa en la construcción de su argumentación: “[T]oda su actitud es la de quien construye sus piezas oratorias como abogado dispuesto a acumular argumentos eficaces, antes que como ejercicios de indagación de la verdad” (2013, p. 117).

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 de Nueva España 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:

40 “No anunció esto como verdades al pueblo, sino como un discurso probable, que por lo mismo sujetó a la corrección de los sabios, ofreciendo para cuando quisiesen entrar en discusión mayores y más extensas pruebas. Acerca de la historia de Guadalupe, no hizo sino variar la época de la pintura para satisfacer a las objeciones con que no cesaban de impugnarla los europeos, como todo lo glorioso de América” (Mier, [1813] 1990, p. 631).

[...] predicó un sermón el P. Dr. Fray Servando Teresa de Mier, de esta provincia de Santiago de Predicadores, en que oponiéndose a la recibida y autorizada tradición de dicha santa imagen, publicó una nueva y fingida historia, en que asentó haberse estampado en la capa de Santo Tomás apóstol, viviendo aún en carne mortal la Santísima Virgen, con otras muchas proposiciones impías, errores y fábulas indignas de aquel santo lugar, hasta haber afirmado que este santo apóstol dejó ocultas las imágenes del Santo Cristo de Chalma, de nuestra Señora de los Remedios, y otras que se veneran en el reino, con lo que quedó escandalizado todo el público [...] fulminamos inmediatamente causa de oficio, en que prohibimos al P. Mier el uso de las licencias de predicar, y mandamos que exhibiese el referido sermón para examinar su doctrina con la atención y cuidado que demanda la gravedad de la materia [...] tomásemos las providencias convenientes para evitar que se propaguen semejantes especies con detrimento de la piedad cristiana ([1795] 1982, pp. 753-754, 755).

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. Destacamos una parte de esta enumeración que consideramos fundamental:

[...] pues D. Fernando de Alva, que nació por los años de 1570, en la relación que dio de dicha santa imagen, asegura que la trasladó de unos papeles muy antiguos y curiosos de un indio, como atestiguan el padre Florencia, Sigüenza, Miguel Sánchez y Luis Becerra Tanco, que escribieron por esta relación, asegurando el primero haberla visto y tenido en su poder. Lo está así mismo por la común, uniforme y universal creencia de todos los fieles de esta América, autorizada con la veneración y ejemplo de todos nuestros dignos y sabios antecesores y demás prelados sufragáneos, de los Excmos. señores virreyes y magistrados, de todos los eclesiásticos seculares y regulares, y de la nobleza y plebe; pues todos han tributado y tributan a esta imagen y a su milagrosa aparición el culto más sumiso y la devoción más tierna, sólida y reverente, la cual, no quedando ceñida a este continente, se ha extendido a la otra América y a nuestra antigua España, en donde es casi igual la veneración, y aun se ha propagado a la Italia, Flandes, Alemania, Austria, Bohemia, Baviera, Polonia, Irlanda y Transilvania [...] (755).

Este *guadalupanismo por decreto* corona al milagro aparicionista y a la devoción de su imagen sobre un círculo de poder sellado, resguardo por la *ciudad letrada* (Rama, 1984).⁴¹ Ciudad de hombres de letras de

41 “[...] 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 abs-

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, la desaparición (el marchitarse) del guadalupanismo intelectual que se consumió frente a la devoción popular (1999, p. 260).

Consideramos, empero, necesario matizar esta observación de Escamilla ya que el destierro y su consecuente *viaje intelectual* (Colombi, 2004) por Europa le permitirán a Mier estipular un *guadalupanismo crítico* ligado a la edición del saber peninsular sobre la tradición y, con ello, sobre la autonomía político-cultural de los americanos.

LA EDICIÓN DEL SABER ILUSTRADO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL INTÉRPRETE CRIOLLO

En Europa, Mier entraría en contacto con letrados ilustrados europeos y tendría la posibilidad de defender su causa en Madrid frente al Consejo de Indias y la Real Academia de Historia. Esta última institución le pidió un alegato de defensa sobre lo sucedido y le dio pleno acceso a los autos de su proceso. Es en los años de 1797 a 1799 que Mier entablaría un diálogo productivo con Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), el Dr. Joaquín de Traggia (1748-1802) (miembro de la Academia) y el cronista de Indias Juan Bautista Muñoz (1745-1799), entre otros ilustrados peninsulares que le permitieron pergeñar nuevos abordajes polémicos sobre la tradición guadalupana.

Estos abordajes retomarían argumentos esgrimidos en su sermón de 1794, pero ahora desde una configuración a contrapelo de las lecturas laudatorias de dicha tradición religiosa y cultural. La lectura, tanto del dictamen de los censores Uribe y Omaña (1795) como del estudio sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe realizado por Muñoz (1794),⁴² tendrían mucho que ver en ese viraje estratégico. Su mirada se agudizó y profundizó en una construcción paródico-crítica que sondea en los orígenes del nacimiento de esta tradición, con el preciso objetivo de mostrar, de dejar al desnudo, el armazón ridículo de un patriotismo criollo en connivencia con un sistema colonial en crisis. Así es como en muchos de sus textos el hecho de mostrar el tejido de la trama corporativa que se escondía tras esta

tuviesen de hablar de los principios de la Iglesia americana, como hasta allí, esto es, de la predicación apostólica antes de la conquista". (Mier [1813], 1990, p. 634)

42 Nos referimos a la "Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe" que el cronista de Indias escribe a pedido de la Real Academia de Historia en el año de 1794. Su publicación en las *Memorias de la Real Academia de Historia* tendría lugar en el año 1817 y generaría muchas refutaciones apologéticas desde Nueva España.

tradición religiosa lo llevaría a jugar con los géneros expositivo-argumentativos mediante los cuales se constituiría en el editor del saber ilustrado. Es decir, tanto el apéndice al discurso histórico sobre la revolución novohispana como las cartas al cronista de Indias y su apología no son más que instancias en las que Mier reconstruye la figura del intérprete necesario para sopesar y medir los hechos históricos, en particular, aquellos que habían inaugurado tradiciones religiosas fundacionales de una construcción patriótica, como es el caso de la guadalupana.

Las lecturas que realiza Mier del dictamen de Uribe y Omaña en superposición al estudio de Muñoz y el rescate continuo, de manera crítica y desautorizada, de la investigación de Bartolache, le permiten resignificar la figura del intérprete capacitado para jerarquizar los hechos pasados y leer los documentos históricos archivados y/o escondidos en los rincones perdidos de bibliotecas e iglesias. En estos estudios, el problema de la solidez o fragilidad de la tradición guadalupana recae no tanto sobre los documentos existentes, sino más que nada en aquellos investigadores que encauzan la búsqueda de estos y jerarquizan su valor. Así, vemos cómo surge en la *Disertación* de 1778 de Uribe una caracterización precisa y taxativa de los posibles intérpretes o críticos de los documentos históricos:

[...] los primeros son ciertos espíritus libres y soberbios, que siendo enemigos irreconciliables de la sana razón y la verdadera filosofía, pretenden levantarse con el nombre de filósofos racionales [...] A la segunda clase de críticos pertenecen ciertos espíritus fuertes, que profesando religiosamente los artículos de la fe santa, son partidarios de un escepticismo crítico en casi todos los puntos de tradiciones piadosas, milagros y prodigios que publica y cree la piedad de los pueblos no sostenida de una autoridad infalible, [...] Pero sí esperamos que tributarán una creencia piadosa y firme a este milagro aquellos *prudentes críticos* (que sólo merecen este nombre) que caminando por *la senda segura del respeto* que se debe a las tradiciones sostenidas del común consentimiento, de la autoridad de los escritores que la publican, de los documentos antiguos que las confirman; distinguiendo la verdadera tradición del vago rumor ([1778] 1821, pp. 262 y siguientes).⁴³

Si bien Mier no se refirió explícitamente a la disertación de Uribe (aunque es muy factible que haya leído este estudio),⁴⁴ retomó esta

43 Las cursivas son nuestras.

44 Agradecemos las observaciones del Dr. Escamilla que hicieron hincapié en los silencios estratégicos de Mier sobre el escrito de Uribe por tratarse de una obra respetada por la comunidad letrada novohispana.

caracterización de las críticas que recibe de parte de Uribe en su censura, y de la recuperación que realiza Bartolache en su opúsculo científico sobre la imagen guadalupana. En este opúsculo, Bartolache concuerda con Uribe respecto a los *historiadores descuidados* (centrando sus críticas a la labor de Bernal Díaz y de Torquemada), quienes tropiezan con equívocos y oscuridades producto del desconocimiento de las tradiciones locales que traducen mal o silencian. Además de estos tropiezos, según Bartolache, Torquemada silencia las investigaciones previas de otros eclesiásticos con el fin de apropiarse de sus méritos y observaciones, por lo que actuaría como un *padre equivocado*: “me hallo en estado de hacer ver que habían precedido no pocos al R. P. Torquemada; no en ánimo de contradecir a su paternidad, sino de advertir a mis lectores, que pudo haberse equivocado, u olvidándose de los RR. PP. Mendieta, Sahagún, &c., quién sabe cómo ni por qué” ([1790] 1982, p. 626). Bartolache se sirve de la caracterización de *lectores-intérpretes* dada por Uribe unos años antes:

como yo me conceptué, en virtud de mi propia experiencia, que había tres clases de personas con quienes hablar; la primera (y de mayor número) de aquellas que conforme a la antigua tradición, creen el milagroso origen de Nra. Sra. de Guadalupe de México, sin pedir ni desear otra prueba; la segunda, de no pocas que no quieren ir por este camino, bien que muy seguro, mostrando su timidez y desconfianza; y la tercera, de aquellas pocas que, no obstante haber caminado hasta ahora por el segurísimo camino de la tradición, no les pesaría tener otras pruebas a mayor abundamiento: digo en pocas palabras, que este *Manifiesto* será *confirmatorio* para la primera clase, *satisfactorio* para la segunda, y *consolatorio* para la tercera [...]. (Bartolache 1982, p. 602) (Énfasis del autor).

La cita de este ilustrado novohispano nos permite observar una recuperación distanciada de la caracterización que realiza Uribe sobre los destinatarios predilectos de su investigación. Para Bartolache, la satisfacción provendría de convencer, retener en el sendero de la tradición, a aquellos que poseían tímidas dudas con respecto a sus creencias. El objetivo del opúsculo ya no sería *confirmarle* al auditorio saberes y creencias que ya poseía, sino *satisfacerlo* en retomar un camino del cual había comenzado a desviarse por considerarlo *demasiado seguro* e inverosímil.

Mier, en su sermón de 1794, critica duramente la metodología utilizada por Bartolache, y considera, al igual que Borunda, que este científico ilustrado se preocupó demasiado por la materialidad de la imagen de la Virgen sin darle demasiada prioridad a las costumbres mexicanas y la lengua local:

[...] *Coatlícue* quiere decir el vestido de la mujer es la capa del gemelo, y lo mismo dice el testimonio del tiempo de la aparición que copió Bartolache de la librería de la universidad, donde se dice de nuestra Señora de Guadalupe *hueitlaausoltica*, está dentro de lo usado antiguamente que es la espina del médico grande, la capa del hilo de maguey de Santo Tomás, y aunque Bartolache contra la fe de todos los historiadores españoles e indios diga que el lienzo de nuestra Señora es de la palma *itsol*, es una falsedad evidente que ahora no tengo tiempo de impugnar (Mier 1982, p. 744).

A pesar de estas observaciones, a la hora de pensar en los destinatarios de su sermón, Mier tendría en cuenta el propósito satisfactorio perseguido por Bartolache. Sin embargo, el castigo que recibe por parte de las autoridades, el estudio de Muñoz y el dictamen de la Real Academia de Historia (1800), lo llevarían a plantear formas alternativas a la *epistemología patriótica* (Cañizares Esguerra, 2007) novohispana, en lo tocante a la valoración y jerarquía de la tradición guadalupana. En los escritos posteriores a su sermón, notamos en Mier un trabajo metódico por conformar un particular *archivo criollo* (Higgins, 2000) que ampliara las fronteras locales y que permitiera pensar en una cultura transatlántica en la cual los criollos novohispanos pudieran enmendar y completar las observaciones de los historiadores europeos. Para Mier, la solución debía darse en el diálogo de una lectura compartida entre la perspectiva siempre incompleta del saber peninsular sobre los territorios americanos y sus costumbres, editada y completada por el saber de los letrados criollos que bebían de las aguas de las costumbres indígenas y se las apropiaban para ser los voceros del saber local.

El proyecto de una comunidad letrada transatlántica se encauza, en los escritos de Mier, a modo de refutación de la severa crítica que le hace Uribe en su dictamen sobre la falta de rigurosidad histórica al plantear la identidad entre la predicación del apóstol Santo Tomás en América y la venida de Quetzalcoátl al Anáhuac. Según el censor, si bien resultaba improbable la estancia del apóstol en tierras americanas, era históricamente imposible que ambas figuras hayan sido la misma, dada la distancia de cuatro siglos de diferencia entre una y otra. Esta dura crítica a la propuesta de Mier es retomada por el letrado dominico en su apéndice de 1813. Se trata de toda una disertación histórica que rastrea en los documentos y justifica la predicación de Santo Tomás en territorios americanos. En ella, Mier repite la metodología de Bartolache de realizar un estudio cronológico y profundo de los escritos de los distintos historiadores eclesiásticos sobre la venida indiscutida del santo apóstol. Extraemos una parte del apéndice en la que Mier hace hincapié en los estudios de los letrados criollos como prueba irrefutable contra la crítica de Uribe:

que Quetzalcóhuatl fuese Santo Tomás, lo sostuvo el célebre matemático e historiador, cosmógrafo mayor de las Indias, D. Carlos de Sigüenza y Góngora en su obra intitulada *Fénix del Occidente*, el Apóstol Santo Tomás, que citan D. Nicolás Antonio, Pinelo, la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara, &c. El canónigo Uribe en su dictamen sobre el sermón del Dr Mier dice que creía se quedó esta obra sólo intentada; y yo creo que necesitaba estudiar más, y hubiera leído en la *Libra astronómica* de dicho autor, que le imprimió en México el Factor del Rey que éste, enumerando en el prólogo las obras de Sigüenza con distinción de las completas y comenzadas, pone entre aquéllas la del Fénix y da un análisis de ella, por el cual sabemos que *Quetzalcóhuatl* era su Santo Tomás. El mismo Sigüenza, en el prólogo de su *Paraíso Occidental*, la cita como acabada, sino que no salía a la luz por falta de medios. Al mismo tiempo, esto es, mediado el siglo pasado, un Jesuita mexicano escribió en Manila la *Historia del verdadero Quetzalcóhuatl*, el Apóstol Santo Tomé [...] Del mismo parecer fue el famoso Becerra Tanco, en su *Historia de Guadalupe*, cuyo voto, por ser de un tan gran maestro de lengua mexicana es de gran peso [...] Es verdad que Clavijero, en su *Storia antica dël Messico*, aunque no se atreve a negarlo por saber que lo sostuvo Sigüenza [...] no le sigue en esta opinión. Pero no se debe hacer caso de lo que dice en italiano, porque habiendo el Jesuita español Diosdado, a quien comunicaba con su mesa su obra, delatándola al Consejo de Indias, éste no quiso conceder su impresión en castellano a pesar de las instancias del cronista Muñoz, Clavijero recortó y añadió notas contra su texto y contra Casas, flaqueza que Dios le castigó, me decían en Roma los ex Jesuitas americanos, y no llegó a recibir el grado de doctor ni el regalo que le envió la Universidad ([1813] 1990, pp. 645-646).

Del extenso fragmento citado, observamos la morosidad de Mier por encontrar pruebas en los escritos de los letrados criollos que den cuenta de la concordancia y validez de su argumentación, por enfilarse en una suerte de *genealogía criolla* que se construya sobre los mismos basamentos históricos. Páginas antes, este letrado se había encargado de mostrar cómo muchos historiadores eclesiásticos peninsulares habían encontrado pruebas de la evangelización cristiana en América, pero habían decidido silenciarla o tergiversarla. A fin de cuentas, para Mier la evangelización de Santo Tomás en América, previa a la conquista, es incuestionable:

[E]n una palabra, que un hombre venerable, barbado, blanco, pelo y barba larga, con un báculo, predicó en toda América una ley santa y el ayuno de 40 días, y levantó cruces que los indios adoraban, y les anunció que vendrían del Oriente hombres de su misma religión a enseñarlos y dominarlos, es un hecho tan constante en todas las historias que han escrito los

españoles, no menos que en los jeroglíficos mexicanos y quipos peruanos, que es necesario creerlo o abandonarse a un ciego pirronismo [...] No necesito decir más porque hasta Garcilaso consta [...] ([1813] 1990, p. 639 y siguientes).

La insistencia de Mier en relación con la coincidencia de Santo Tomás con Quetzalcóatl se afianza en el apéndice con los estudios de reconocidos letrados criollos, y se justifica por las observaciones y silenciamientos de los historiadores eclesiásticos europeos. Este apéndice a la *Historia de la Revolución de Nueva España* se puede leer (y ese fue el objetivo de su autor) como corolario de la lucha intelectual de ciertos letrados criollos por justificar el proceso revolucionario novohispano. La *revolución* es concebida por Mier como una instancia político-social obligada frente a las injusticias, maltratos y un desconocimiento sistemático por parte de la Corona española sobre los derechos de los americanos. Este escrito aúna el carácter de defensa académica que Mier presentó ante la Real Academia Española con una justificación espiritual de autonomía americana que se gestó mucho antes de la Conquista española y que considera a Nueva España como un reino prestigioso equiparable a la Monarquía española.

Tanto O’Gorman (1981) como Halperín Donghi (2013) destacan las recurrencias argumentativas que este apéndice posee con respecto a la disertación histórica sobre la tradición guadalupana que actuó a manera de informe escrito frente a la Real Academia de Historia en el año de 1799. Según el relato de Mier, el Consejo de Indias le pidió a la Real Academia de Historia que se interiorizara de lo sucedido a este letrado novohispano y expidiera un dictamen sobre el edicto del arzobispo de Haro y el posterior castigo aplicado a Mier. La disertación preparada por este criollo fue seguida primero por el cosmógrafo real, Juan Bautista Muñoz que, al fallecer en 1799 queda en manos del doctor Joaquín Traggia, “un juez decidido a la benevolencia, que invocaría en defensa del autor [...]” (Halperín Donghi 2013, p. 54). El dictamen de la Real Academia de Historia le generaría una satisfacción amarga, endeble. Por un lado, esta academia reconoce que el contenido del sermón de Mier no cuestiona el valor de la tradición popular guadalupana, y no atenta contra los principios teológicos ni contra las reglas de prudencia. Sin embargo, por otro lado, el dictamen de Traggia reconocería en el sermón “argumentos débiles como sucede a cuantos, faltando testimonios irrefragables, quieren defender opiniones populares a fuerza de ingenio, o conjeturas” (Halperín Donghi, 2013, p. 54).

El veredicto de esta institución ilustrada y prestigiosa fue tomado por Mier como una *humillación en el nombre de las Luces*: “[E]se

dictamen fue para él más bien un primer indicio de que en los nuevos contextos en que debía proseguir su lucha por devolver a su carrera al rumbo ascendente perdido en 1794 se estaba haciendo cada vez más oportuno poner sordina a su vindicación del origen sobrenatural de la imagen de María venerada en el Tepeyac” (Halperín Donghi, 2013, p. 55). La crítica o burla ilustrada de los historiadores burócratas sobre la defensa de Mier sobre la tradición popular guadalupana, generó la torsión o alejamiento de Mier de la tradición popular guadalupana en su apéndice, apología y posteriores escritos. Sin embargo, se trató de un distanciamiento estratégico mediante el cual Mier buscó editar el saber ilustrado peninsular a través de nuevas propuestas de lectura de la tradición popular guadalupana. Es decir, los textos que plantea luego del dictamen de la Academia Real de Historia lo alientan a modular una postura didáctico-cultural sobre la tradición guadalupana en vistas a educar, corregir y encauzar las observaciones fallidas de los ilustrados peninsulares. Como una suerte de revancha académica criolla, Mier toma el veredicto del dictamen peninsular y lo traslada a una labor de edición del conocimiento español sobre la tradición guadalupana, plano discursivo en el que este hombre de letras se siente capacitado de vehiculizar las aproximaciones foráneas.

La trama discursiva religiosa es para este letrado criollo la base y el sustento argumentativo para sostener la justificación histórica y política de la revolución novohispana. Creemos que el hecho de colocar esta disertación religiosa y cultural al final de un estudio minucioso de las fuentes históricas y periodísticas que avalaron el proceso revolucionario novohispano se trató de una estrategia consciente sobre el armado particular de una historia de la insurgencia. El apéndice, que le sigue al Libro XIV en el que se expone sobre las bases jurídicas y políticas que poseen los americanos para independizarse, se construye sobre un entramado argumentativo cuyo objetivo fundamental es hacer visible una *genealogía letrada criolla* que se encargó de defender académicamente a lo largo de los años la tradición guadalupana. Esta defensa estuvo más ligada a la búsqueda alternativa de autonomía espiritual que a los deseos proto-nacionalistas de emancipación político-cultural. Sin embargo, los pensadores criollos que retoma Mier son articulados en crítica evidente a la Conquista y evangelización españolas desestimando así su injerencia sobre el proceso civilizatorio americano. El hecho de hacer uso del espacio estructural del apéndice implicaría en la obra de Mier el gesto desafiante y estratégico de otorgarle al estudio histórico una matriz marginal y religiosa regulada por el quehacer letrado criollo.

El apéndice de documentos de la historia de Mier se inicia y enmarca con la “Certificación de Don Antonio Capmany: ‘Diputado en

las presentes Cortes generales por el Principado de Cataluña, &c.” ([1813] 1990, p. 629) en el cual da cuenta, junto con el aval de otros escribanos de oficio, en Cádiz el 2 de mayo de 1811, del dictamen de la Real Academia de la Historia de Madrid expedida en febrero de 1800 en la cual se considera el edicto del arzobispo Núñez de Haro ilegal e injusto y que el orador era “digno de la indemnización que pedía (a saber, la supresión del edicto, restitución del honor, patria y bienes)” (1990, p. 629). Esta certificación se acompaña de una “Nota ilustrativa de este documento, y en que se trata de la predicación del Evangelio en América antes de la conquista” (1990, p. 630). Este escrito juega con la primera y tercera persona gramatical para defender el buen nombre de Mier contra los castigos sufridos por la Inquisición y las autoridades españolas en México. El apéndice finaliza con una “Advertencia”. En la misma Mier justifica la ausencia de los documentos que prueban el mal desempeño del teniente general D. Antonio González Saravia, quien fuera presidente de Guatemala. La falta de exposición de estos documentos de denuncia redactados por el Consejo de Indias se debe a la justicia insurgente que tomo el asunto entre manos y resolvió el problema de la corrupción burocrático-colonial: “[E]n el camino hizo Dios la justicia por mano de Morelos, quien mandó fusilar a tal déspota en represalia de varios jefes americanos arcabuceados en Oaxaca [...]” (1990, p. 670).

La disertación que ocupa el cuerpo del apéndice comienza como un texto testimonial, cual acta jurídica que se relevan hechos y datos sobre la causa arzobispal que lo condujo al exilio para luego asumir la primera persona y aportar nueva información al cuerpo documental sobre la historia de la emancipación religiosa americana de los tiempos apostólicos. La asunción de la primera persona, por ello, lejos está de regodearse en una escritura autobiográfica que se cierra en sí misma, sino que recubre una metodología expansiva mediante la cual la vida de este clérigo perseguido actuaría como sinécdoque de la emancipación religiosa vapuleada y negada por la Monarquía española.

Según los historiadores de la edición de 1990 de la obra, consideran el uso de la tercera persona gramatical al distanciamiento artificial que Mier impone al trabajar con el autor “José Guerra”, máscara enunciativa: “[P]aradójicamente, Mier expresa en su 3ª persona (‘el Dr. Mier’) lo que pudiera ser más visceral, su propio caso, su conflicto con el arzobispo Haro, su altercado con la Inquisición [...]” (p. LXXIX). Coincidimos con estos críticos en encontrar motivos en Mier de desligar su relato con una autobiografía dolorosa, sin embargo, no creemos que esté tan clara la separación de Mier entre las personas gramaticales ya que, como dijimos, se construye como caso referencial del fracaso de autoridad y justicia del poder colonial sobre

los americanos. Sí acordamos con la apreciación de estos historiadores cuando sostienen que “la heterogeneidad de la persona se resuelve en una unidad conceptual, la de la identidad mexicana; la identidad cristiana de antiguo origen es la prenda de la identidad colectiva, nacional” (p. LXXX). Identidad mexicana que se apropia de los conceptos *americanos* e *indianos* al transformarse este texto de estudio de fuentes religiosas en el cimiento de la historia que explica y avala la insurgencia americana frente a la Monarquía española. Así, vemos al comienzo de esta nota una advertencia del autor sobre los detractores y opositores de su sermón de 1794 y, en consecuencia, de las propuestas de lectura de Mier:

[N]i resultaría poco en Europa al orador de haber tenido valor para desmentir una historia como la de Guadalupe; pero sólo es verdad que de su sermón resultó el escándalo que dice Cancelada, el odio del populacho y una persecución atrozísima por pura maniobra de los europeos de México, que ya antes habían intentado dos veces deshacerse de un criollo que tuvo la osadía de hacerles sombra con sus lucimientos. Algún día saldrá a luz la historia de esta persecución ruidosa, para completar el cuadro horrendo del fanatismo y despotismo español en las Américas [...] Mientras, sólo diré que el sermón del Dr. Mier se dirigió a probar que el Evangelio había sido predicado en las Américas por el apóstol Santo Tomás, que éste era el mismo varón célebre en las historias mexicanas con el nombre de *Quetzalcóhuatl* (sincopado de *Quetzalcoatl*), y que así como en España la multitud de imágenes que se decían aparecidas no eran sino halladas de las que escondieron los cristianos durante la dominación sarracena, la infinidad de otras que se decían aparecidas reciente la conquista en Nueva España no debían de ser sino de las que los indios esconderían en tiempo de su cristianismo, por la persecución que éste sufrió de Huémac, rey de Tula (1990, pp. 630-631).

La asunción de la primera persona, así como también la denuncia sobre el despotismo español en las Américas se plasman en una organizada enumeración de distintos estudios letrados, tanto criollos como acriollados o peninsulares que valoran la riqueza cultural y religiosa de México. Citamos la observación de los historiadores de la edición de la obra para la Sorbona: “quiere hacer entrar el mundo indio en la perspectiva del universal racional humano, por lo cual critica con vehemencia cualquier interpretación demoníaca de la mitología mexicana como en el caso de Acosta y Torquemada [...]” (p. LXXXI).

El apéndice se consolida, así como un servicio cultural y documental a la patria ampliada de América frente a los huecos documentales de historiadores europeos reconocidos y prestigiosos del siglo

XVIII como fueron Robertson (1721-1793) y Alejandro de Humboldt (1769-1859) sobre la evangelización prehispánica americana:

he aquí la causa por qué, aunque se hallaron evidentes pruebas de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo, o se callaron, o se embrollaron en las relaciones, o se eludieron con subterfugios tan ridículos que sólo sirven para probar que no podían negarse los hechos. Y he aquí a consecuencia la causa por qué Robertson ha fallado que no se habían encontrado, y por qué en México no se atrevieron a dar las instrucciones competentes sobre este punto al sabio barón de Humboldt. Creo que haré un servicio a los curiosos, y principalmente a los americanos, apuntando algo de lo infinito que podría decirse si tuviese libros, porque ciertamente no puedo sufrir que los españoles nos llamen, como suelen hacerlo, cristianos nuevos a punta de lanza, y que no hemos merecido a Jesucristo una ojeada de misericordia, sino después de XVI siglos entre la esclavitud, el pillaje, la desolación y la sangre (1990, pp. 635-636).

A su vez, este servicio histórico-documental que acude a la arqueología, a la filología y a la geografía, retoma el tópico de las *fallas del archivo evangélico* trabajado por Fernández de Uribe en su argumentación. El objetivo concreto de Mier es reparar las fallas de este archivo a través de un parche o remedo letrado basado en distintas investigaciones de historiadores eclesiásticos que sostienen aquello que el archivo evangélico calla: la evangelización católica prehispánica y el protectorado de la Virgen María sobre América:

[N]ingún misionero de los que han escrito hasta hoy ha dejado de apuntar los vestigios claros del cristianismo que encontraban hasta en las tribus salvajes, de cuyos testimonios pudiera formar un grueso volumen. Ya que éste no es el lugar, indicaré siquiera algunos de los principales que han tratado la materia para que otros puedan instruirse, si Dios no me diere vida para demostrar todo esto de propósito (1990, p. 641).

Este estudio reivindicatorio se ampliaría y reconfiguraría en las cartas que Mier le escribe a Juan Bautista Muñoz. Cartas que actuarían como basamento argumental de lo que luego sería su *Apología* (1817-1819).

CORRESPONDENCIAS LETRADAS

Mier recurre a la epistolografía para pergeñar un estilo familiar que le permite refutar y enmendar el saber de los ilustrados españoles a los que se dirige. Acordamos con Santa Arias en el carácter público de estas cartas: “[É]stas no son personales, son cartas abiertas, que sitúan al conflicto aparicionista entre narradores y, asimismo, son

ensayos críticos en los que confluyen historia, relación y memoria para comentar y refutar otros textos y profundizar sobre la situación colonial novohispana” (2008, p. 212).

Sin embargo, nuestra consideración que las cartas de Mier se ven guiadas por un estilo familiar obedece a un deseo de dismantlar a las autoridades del saber ilustrado peninsular (siendo Muñoz un referente desviado ya que este historiador también se encontraba en conflicto con el círculo letrado ilustrado de Madrid). El estilo familiar se liga a una escritura satírica, por momentos paródica, que cuestiona la perspectiva denigratoria de la historia peninsular sobre los territorios americanos. Consideramos que este estilo así como también la vertiente satírica que tiene para corregir ciertas observaciones históricas de Muñoz se anclan en un proceso de lectura particular que configura Mier y que podemos pensar como una *lección de lectura*. Tomamos el concepto de la interpretación de Ricardo Piglia quien, a su vez, elabora el concepto en base al texto clásico de Levi-Strauss (“Lección de escritura”) que le permite: “[...] imaginar la posición del antropólogo que recibe la descripción de un informante sobre una cultura que desconoce. Esas escenas serían, entonces, como pequeños informes del estado de una sociedad imaginaria –la sociedad de los lectores- que siempre parece a punto de entrar en extinción, en todo caso, se anuncia desde siempre” (Piglia, 2005, pp. 24-25).

Si bien esta mirada de Piglia nos sirve para repensar el tipo de lectura que plantea Mier en sus escritos, diferimos de la asociación directa que realiza Piglia entre la lección de escritura y las fuentes literarias de las cuales abreva. En nuestro análisis, fray Servando lee los escritos sobre su persona y sobre la tradición aparicionista guadalupana *como si fueran* producto del discurso literario ya que los parodia y pone en jaque. Es decir, retoma el argumento denigrante de Muñoz que concibió a la tradición guadalupana como un constructo narrativo-ficcional y lo traslada y aplica al modo en que cierto sector del poder burocrático novohispano (sea funcionarios peninsulares como el grupo criollo con el cual se enfrentó Mier) engañó al pueblo a través de narrativas falsas (dentro de las que se destaca la tradición guadalupana y el dictamen de Uribe y Omaña de 1795 sobre su sermón).

A través de las observaciones que Mier le hace a Muñoz y de la escritura apologética de su exilio y persecución, este letrado novohispano asume una posición (y posesión) discursiva sobre el espacio americano. Este novohispano concibió la escritura de las cartas como práctica y experimentación para la conformación de un nuevo rol para los criollos americanos que se distanció del tono de

denuncia de estudios de letrados que lo antecedieron y que fomenta el aspecto de crítica intelectual.⁴⁵

Esta configuración de un *locus* enunciativo criollo ilustrado se sustenta en la labor que comenzó a ejercer la epistolografía desde fines del siglo XVIII como el espacio escriturario mediante el cual lo doméstico-familiar deviene público en pos de la conformación de un ciudadano activo, partícipe de la vida urbana. Sin embargo, es necesario observar cómo esta configuración se recrudeció durante el período liberal de 1808-1812, momento en el cual el uso de la epistolografía fue ligado a un proceso ficcional que estipuló, según Christopher Conway, “la transformación de la letra en máscara, mentira o código por descifrar” (2006, p. 77). Es decir, si bien la utilización de este género estableció una supuesta paridad del emisor con respecto a su destinatario y permitió la construcción de una comunidad de lectores, lo cierto es que se pensó como un dispositivo combativo de enunciación que se desplegó en un ámbito polémico y generó alianzas en base a denuncias o retratos denigrantes del oponente.⁴⁶ Este proceso mediante el cual lo particular devino en asunto público debe ser analizado teniendo en cuenta la apertura de la participación ciudadana que trajo aparejada la libertad de imprenta sancionada por las Cortes de Cádiz en noviembre de 1810 e implementada efímeramente en Nueva España en 1812.

La disputa por la detentación y el control de la palabra pública se valió del uso estratégico dado al género epistolar en la España dieciochesca, funcionamiento en el que “[L]a conversación y la correspondencia eran formas discursivas complementarias, en tanto que las cartas se definían con referencia al intercambio oral de la conversación; a su vez, la carta excedía la membrecía del salón o de la tertulia más allá de sus límites espaciales y temporales” (Goodman, 1994, p. 139).⁴⁷

Por otro lado, consideramos útil y seguimos las observaciones de Santa Arias quien considera que Mier estipula una *perspectiva*

45 Nos referimos a tres producciones culturales que antecedieron la escritura de Mier y que tuvieron influencias en sus reflexiones y obras. Ellas son *Bibliotheca mexicana* de José Eguiara y Eguren (1755), *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero (1780) y *Carta dirigida a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1791).

46 Como ejemplos de las cartas *ad-hominem* que se construyen en ofensa y destrucción de la figura que retratan, sugerimos la lectura de los artículos de Christopher Conway (2006) y de Mariana Ozuna Castañeda (2010) en los que se desarma la figura del insurgente o libertador (sea Hidalgo, Bolívar o Miranda) en meros fantoches ridículos a manos de sus opositores realistas.

47 Citado y traducido por Ana Rueda, “Cartas y cartapacios: la crítica literaria del siglo XVIII ante la ‘vana erudición’ del coleccionismo” (2015, p. 15).

trasatlántica al entablar una correspondencia ficticia con Muñoz. Tanto para esta crítica como para nosotros, lo que importa y prevalece de estas cartas es la construcción del *locus* enunciativo (2008, p. 212). Esta modalidad de enunciación que despliega Mier en estas cartas permite la gestación de una modulación letrada criolla que redirecciona el tono reivindicatorio de una perspectiva denunciacionista-trágica previa a una lectura satírica del saber ilustrado peninsular sobre la capacidad cívico-política de los americanos. Coincidimos con Linda Egan (2004) en considerar a esta perspectiva satírica de Mier como un objetivo consciente de su escritura. Sin embargo, sostenemos que esta motivación escrituraria (que tuvo su corolario en la escritura de sus *Memorias* en 1817-1820) excede los fines ideológicos o políticos que defendía este letrado novohispano. Las cartas seleccionadas que Mier le escribe al historiador y cronista de Indias, Juan Bautista Muñoz, presentan una lectura satírica que acciona como un excedente risible o margen del saber inaprehensible tanto por discursos cívico-culturales criollos precedentes como por lecturas ilustradas peninsulares.⁴⁸ Estas cartas evidencian el remedo cultural que este letrado novohispano pretendió imprimir sobre el saber de los ilustrados españoles con los cuales dialoga. El tono satírico que elige para hacer estas enmiendas nos permite pensar en la búsqueda por parte de este criollo de una elástica comunidad trasatlántica de ilustrados en los que prevalece la familiaridad y la comicidad como propuestas de cambio: “[L]a bondad de V.S. me concederá este desahogo, porque lo es grande hablar de su pleito con quien lo entiende; y puede ser que V.S. se divierta también, porque mi genio es festivo, el asunto puede ser tragicómico, y yo por no morir de pena si siento seriamente en el exceso de mis males, los tomo y presento siempre por el lado que prestan al ridículo” (1982, p. 765).

El funcionamiento estratégico y opaco (con una materialidad difícil de desentrañar) que habilita el género epistolar destaca un cambio del *locus* de enunciación desde el cual se configura Mier como letrado americano. La fluctuación del posicionamiento de enunciación se evidencia en los géneros que este utiliza para comunicarse con las autoridades peninsulares y en el despliegue de sus objetivos de escritura que configuran sus textos que van de la queja y pedido de reconsideración agónica de su situación a la edición del saber peninsular ilustrado. En consonancia con lo que sostiene Mariana Ozuna: “la elección y práctica de un género en una circunstancia precisa modifica lo mismo al género que a los individuos y a la situación en que se hallan” (2012, p. 23).

48 Domínguez-Michael sostiene: “A fray Servando, americano ajeno a los horrores premonitorios del alma romántica, España, que casi lo mata, le da risa” (2004, p. 140).

Para el caso de Mier, la elección del género epistolar actúa como toma de posicionamiento que no solamente equipara al emisor novohispano con su destinatario peninsular ilustrado, sino que amplía las fronteras de lectura y hace evidente la falla o el hueco argumentativo del discurso del oponente y le plantea soluciones marginales. El cambio referido en la actitud de Mier entre suplicar y editar la autoridad peninsular puede verse entre el “sueño poético” que le escribe a Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) a fines de 1700 (en el que le suplica interceda para que su causa sea escuchada por el Consejo de Indias) y las posteriores y numerosas cartas que le envía a Muñoz y a Blanco White, respectivamente. Para visualizar el cambio o desplazamiento del sujeto letrado de una postura agónica y pasiva a la espera de redención, a la conformación de un enunciador que reflexiona sobre el saber del otro y lo completa, acercamos fragmentos del poema improvisado que Mier le dedica a Jovellanos (1744-1811):

Tendido el negro manto de la noche, / Imagen de la vida que yo vivo, / A tiempo que descansan brutos y hombres, Yo sucumbí a mi dolor activo; / Tal es el sueño, sí, tal es el sueño, / De un mísero mortal desfallecido / A fuerza de llorar males inmensos, / Y de regar con lágrimas sus grillos [...] En el Anáhuac, en mi amada patria / Era libre y canté; hoy es distinto / El nevado Arlazón que me aprisiona / El fuego mismo helara de Narciso. / Soy el náufrago infeliz que una borrasca, / La más oscura que exhaló el abismo, / Arrojó hasta las playas de la Hesperia, / Donde el vano remedio solicito / Créeme Diosa, o lo que eres, que mi canto / Sólo deberá ser el de gemidos, / Para que vuelva la justicia al suelo, / La justicia, no más, justicia pido (1946, pp. 236-238).

El tono suplicante y de dependencia político-cultural se modifica en la comunicación que Mier establece con Muñoz o con José Blanco White (1775-1841). Así es cómo en las cartas que Mier le escribe entre 1811 y 1812 a Blanco White bajo el seudónimo de *Un Caraqueño Republicano*, como en las epístolas dirigidas a Muñoz que datan del año 1797 (pero que en realidad fueron escritas por Mier en las cárceles de la Inquisición en el año de 1817 en México),⁴⁹ la edición al saber

49 Destacamos los estudios críticos de Christopher Domínguez-Michael (2004) y de Santa Arias (2008) que consideran las cartas de Mier a Muñoz como escritura experimental y borrador que antecede las *Memorias* de este letrado. Según estos investigadores, las cartas dirigidas al historiador español fueron escritas en las cárceles de la Inquisición en el año de 1817: “Sucede que Mier escribió, como preámbulo a la *Apología* y a la *Relación* unas *Cartas a Juan Bautista Muñoz* que fechó en 1797. O’Gorman desechó meticulosamente esa fecha de autoría. Esas falsas *Cartas a Juan Bautista Muñoz* fueron el texto madre de la *Apología* y la *Relación*, de tal forma que

ilustrado peninsular subvierte las formas de jerarquización tradicionales de toda carta particular. En otras palabras, en estas epístolas se prioriza el saber marginal de las notas al pie o a finales del texto que envuelven al cuerpo del escrito en el que se transcriben las argumentaciones del oponente y lo inmovilizan ya sea bajo el velo de la admiración o bajo el velo de la ingenuidad.

En el caso del diálogo fingido que Mier sostiene con Muñoz, el letrado novohispano plantea sus epístolas como respuesta al envío que el primero le hace de sus elogios por su sermón y de la disertación que el ilustrado español pronuncia frente a la Academia de Historia en el año de 1794 sobre la inverosímil tradición guadalupana. Estas epístolas se escriben por Mier en el año 1817 –año en el cual se publica la disertación de Muñoz en España. Según O’Gorman, esta comunicación simulada de Mier, *superchería literaria*, se puede ver como el borrador de lo que luego serán sus *Memorias*, como una suerte de escritura de pasaje entre el injusto castigo recibido y la gloria de compartir perspectivas en común con el prestigioso historiador ilustrado peninsular (1981, pp. 80-81). La ficción de las cartas va de la mano de la muerte de Muñoz en el año 1799 y la transcripción memorística de la totalidad de su contenido hecha por Mier a un censor inquisitorial en el proceso judicial que este letrado novohispano sufre en 1817 en México. El esqueleto de las seis cartas que le dirige a Muñoz se sostiene en las notas a pie que comienzan a desplegarse en su tercera carta, epístola que tematiza la lectura detenida por Mier del discurso de Muñoz y la necesidad de actuar como el editor del saber cultural peninsular:

[C]omo VS. me dice que falta a su disertación la última mano, la cual dará cuando la Academia lo pida para la impresión decretada, me tomo la libertad de anotar algo, no sea que los contrarios intenten desacreditarlo por cosas insubstanciales. VS. toma de Boturini la traducción del apuntito que cita en favor de Guadalupe y como tradujo *teopixquin* por párroco. VS. exclama que hasta este siglo no hubo parroquia en Guadalupe. Ya he dicho que *teopixquin* a la letra es ministro de Dios o sacerdote. Es verdad que el argumento de VS. siempre vale, porque según el virrey no hubo hasta su tiempo sacerdotes en Guadalupe; pero *lo advierto con mayor exactitud [...]* *No hay necesidad de conjeturas ni sospechas, pues que yo he de decir a punto fijo el autor y la época del manuscrito* (1982, p. 787) (Énfasis nuestros).

deberíamos al inadvertente Cosmógrafo Real de Indias alguna responsabilidad en la escritura de la suprema autobiografía novohispana” (Domínguez-Michael 2004, p. 139).

La búsqueda de exactitud de Mier sobre las lagunas o dudas de Muñoz va de la mano con el deseo de avalar la lectura antiaparicionista del primero, es decir, con desestimar el peso de la tradición guadalupana como baluarte de poder religioso y cultural en Nueva España. Sin embargo, a pesar de alejarse de la lectura criollista barroca que defiende las apariciones de la Virgen de Guadalupe, Mier reformula la mirada sumamente crítica que deposita Muñoz sobre la creación del culto religioso. A los ojos de Muñoz, el relato de las apariciones fue el producto de la imaginación y lascivia de los indígenas que sintetizaron sus creencias religiosas con las enseñanzas impartidas por los franciscanos mendicantes:

yo sospecho que nació en la cabeza de los indios por los años de 1629 a 34. Todo ese tiempo, con motivo de una inundación terrible, estuvo la imagen de Guadalupe en la capital, obsequiada con tan extraordinarias demostraciones, que según las frases de Cabrera, “soltó México los diques de su devoción, soltó las velas y alas de su afecto: desahogóse el fervor en danzas, bailes, prevenidos coloquios y cantares de indios, en los que se mentaron (antes inauditas): los trasuntos de la imagen, antes rarísimos, se multiplicaron infinito, se variaron y vaciaron increíblemente para engañar y disfrutar la devoción” [...] (Muñoz 1982, p. 698).

Frente a esta lectura, Mier sostiene que el manuscrito mexicano no es indigno de fe por tratarse de un escrito indígena, sino por no ajustarse al período en el cual las apariciones tuvieron lugar: “el manuscrito mexicano, fuente de la tradición guadalupana, no solo es indigno de fe por ser posterior 80 a 82 años al suceso [...]; sino también por estar lleno de anacronismos, falsedades, contradicciones y errores mitológicos e idolátricos” (1982, p. 982). Para Mier, la fábula aparicionista no preocupa como creación indígena, sino en tanto creación extemporal pensada como un auto sacramental escrita por el indio Valeriano para reforzar las prácticas católicas de sus discípulos indígenas en el colegio de Santiago de Tlatelolco. La crítica del criollo apunta a la deficiente política de impresión y circulación de libros en América por parte de la Corona española:

[E]n América, donde se imprime tan poco, con tantas dificultades; para donde las Leyes de Indias prohibieron desde el principio se llevasen libros de historias profanas y fabulosas, efectivamente se oye lo impreso como oráculo. Considérese con qué aplauso no se recibirían cosas tan gloriosas al país como las de Guadalupe; cómo no comenzarían los predicadores autorizados con la aprobación del ordinario, y en tiempo de tan poca crítica, a pregonar y ponderar la aparición y todos los lances (1982, p. 793).

Según Mier, la deficiente política de circulación de libros en América estipuló una lectura ingenua por parte de los americanos, prefigurando la ficcionalización de la religión y de la educación de los habitantes. Este letrado novohispano justifica el recurso ficcional utilizado por el indio Valeriano al presentar el accionar de éste como espejo de la forma de evangelizar propia de los franciscanos y, también, de la construcción discursiva y apologética de los conquistadores sobre la conquista de América. Las críticas de Mier apuntan directamente a la lectura inmovilizadora de los ilustrados criollos que se jactan de una tradición ficcional, carente de sustentos racionales: “hay que notar que este padre [Bartolache] se queja de los incrédulos de la tradición; lo que es bueno decir, porque los guadalupanos se jactan de que nadie ha impugnado la tradición de Guadalupe; como si la posesión pacífica fuese un título contra los derechos imprescriptibles de la verdad” (1982, p. 797). La crítica que Mier concentra sobre los criollos ilustrados de fines del siglo XVIII se retrotrae a la lectura que inauguraron y consolidaron ciertos religiosos criollos novohispanos de mediados del siglo XVII sobre la tradición aparicionista guadalupana:

[C]omo los primeros misioneros procuraban la analogía de las imágenes que ponían, con la de los ídolos a que las sustituían, los indios no sólo les atribuían las mismas virtudes, y celebraban las fiestas relativas [...]; sino que escribieron también relaciones en que les acomodaban las antiguas historias mitológicas. Éstas han caído en manos de los criollos ignorantes de aquellas antiguallas, y las han creído y publicado como de las nuevas imágenes [...] (Mier, 1982, p. 783).

Tanto las cartas a Muñoz como la *Apología*, surgen como consecuencia de la lectura crítica que Mier realiza en el año 1817 del estudio de Muñoz sobre el culto guadalupano y las apariciones milagrosas de la Virgen. Estas cartas nos sirven para ver de qué forma Mier reformula su postura sobre la evangelización americana previa a la conquista española, y critica duramente la tradición guadalupana, en coincidencia con Muñoz, por creerla producto de un origen fabricado y fabulado, como lo fue el manuscrito del indio Valeriano.

Para validar la evangelización americana, Mier requiere hacer uso de un salvataje cronológico tendiente a pensar en dos evangelizaciones que dividen la labor de Santo Tomás y Quetzalcóatl, siendo el segundo San Brendano. Se destacan dos aspectos de las reformulaciones de Mier en relación con la tradición guadalupana y la evangelización americana. Por un lado, observamos la focalización de Mier sobre el aspecto material de los textos, la selección de ciertos postulados del sermón de 1794 que para el letrado dominico continuaban vigentes, y

desea justificarlos expandiendo su explicación; y por otro lado, observamos también la primacía que le otorga Mier al aspecto formal de los escritos que lo llevan a precisar la metodología histórico-cronológica con la que trabaja para probar la validez de esos postulados a la hora de jerarquizar cronológicamente los hechos.

Este segundo aspecto se puede considerar un gesto desafiante que invita a una lectura atenta y particular y que configura las conclusiones de este letrado en su carta VI como si fueran el prólogo explicativo de lo que sería su diálogo editorial para con Muñoz y para con el saber ilustrado peninsular. Como una suerte de guía de lectura invertida, este hombre de letras recurre al ensayo de un recurso público con carácter legal, que en nada coincide con el estilo más intimista e informal que le había proferido a Muñoz en cartas anteriores. Así, en el primer postulado de la sexta carta al cronista de Indias, resignifica el valor de la gloria de los misioneros y conquistadores españoles sobre América dando lugar a las evangelizaciones previas y a la invención de una tradición guadalupana hecha de ficciones y apropiaciones letradas:

[L]a gloria de los apóstoles no perjudica a la de sus sucesores; y tan glorioso es haber introducido el Evangelio al principio, como haberlo restablecido después de haberse olvidado o trastornado. Yo pienso aun que es más gloriosa a los españoles la predicación antigua de Santo Tomé, que el no haber precedido, porque constando de sus propias historias que debieron a la posesión de la América menos que a su espada, que, a las profecías antiguas sobre su venida y dominio, creídas generalmente en toda la América como de Santo Tomé, es más glorioso sin duda haber debido este favor a un apóstol de Jesucristo, que no al diablo, o cosa suya, como profetas idólatras (1982, p. 845).

Esta gloria indiscutible y compartida entre peninsulares y apóstoles requiere de una *herencia o legado* que le resta primacía al accionar peninsular en tanto que propone compartir la gloria de la conquista espiritual americana y, sobre todo, quitarle tanto a los conquistadores el carácter civilizatorio y novedoso de la conquista española. A su vez, reflexiona sobre la duda común de peninsulares y criollos sobre la figura del primer predicador evangélico en América previo a la Conquista:

Así la antigua predicación del Evangelio en América es tan cierta, como gloriosa a americanos y españoles, pero no es igualmente indisputable quién fue el predicador. De los manuscritos simbólicos de los aztecas, que logró juntar Boturini consta, dice Veytia, que hubo en Nueva España dos

predicadores. Uno hacia el siglo sexto y otro más antiguo, que vino doce años después de un grande eclipse que el mismo Veytia y Boturini calculan ser el de la muerte de Cristo. Si es así, el más antiguo no puede ser otro que el apóstol Santo Tomás, y ésta es la opinión general de los autores [...] Ora; de ésta no sólo es fácil pasar a la América atravesando el corto estrecho que separa la América de Asia, o pasando de isla en isla, de que hay en las costas entre ambas una cordillera; sino que la China estaba en comunicación con ambas Américas en los siglos primitivos al cristianismo [...] Si fue en el siglo sexto, en que colonias de monjes irlandeses se aparecieron por diferentes rumbos a predicar el Evangelio, y cuyos abades todos eran obispos, sería San Brendano, vulgarmente San Borondón, que según sus actas vino de Irlanda a América en el siglo sexto con siete compañeros (1982, pp. 846-847).

El segundo postulado, por otro lado, busca mostrar los artificios de sentido y temporalidad que han manejado muchos letrados criollos en connivencia con autoridades peninsulares para consolidar la tradición guadalupana en base a fraguar el manuscrito de Valeriano, escrito *a posteriori* del supuesto año de las apariciones guadalupanas. Este postulado será el que retomaría Mier y expandiría en su apología, escrita en simultáneo a sus cartas a Muñoz. Gracias al mismo, este letrado novohispano podría reflexionar sobre el accionar criollo en relación con la recuperación del saber indígena. Así, Mier resignifica el valor del significante *indiano* al defender la labor pedagógica del indio Valeriano dentro del Colegio de Santiago de Tlatelolco como figura del sincretismo entre los saberes locales indígenas y la trasmisión de estos a través de la cultura y apropiación criolla. La resignificación del significante en cuestión lleva a Mier a criticar ferozmente la interpretación y apropiación estratégica que muchos criollos habían realizado sobre el manuscrito. Por este motivo, el planteamiento que observamos en la tercera y quinta carta a Muñoz se dirige al manuscrito en sí, pensado por el indio Valeriano como un auto sacramental para catequizar de forma más efectiva a los indios a imitación de la forma de evangelizar de los misioneros peninsulares:

[...] hasta que en 1648 comenzó a nacer de los autores impresos: que éstos no tuvieron otro fundamento que un MS. mexicano del indio D. Antonio Valeriano [...] En una palabra, que es una comedia, novela o auto sacramental, a estilo de aquel tiempo, cuyo objeto fue persuadir lo mismo que yo he predicado, y en la cual comedia es fácil señalar de dónde fue tomando el indio los argumentos para cada parte del drama, que ha venido a parar en un oficio de la Iglesia, y causado la ruina de un hombre de bien. ¡Cuánto puede una comedia! ([1797]1982, p. 769)

Mier critica el origen trunco de la tradición guadalupana, por tratarse de una obra para ser representada, sin poseer un sustento histórico valedero. Esta perspectiva posee un viraje en su apología. En ese texto el dominico novohispano dirige su crítica mordaz e irónica ya no sobre el manuscrito en sí o sobre el proceder del indio Valeriano, sino sobre la imprudente lectura realizada por ciertos intérpretes criollos que cimentaron la adhesión popular a la devoción guadalupana:

[...] sucediéndole lo que siempre le sucede a la fama: que adquiere cuerpo y fuerzas con el progreso del tiempo, y se añaden circunstancias, y si los poetas intervienen con sus cantares, a que los indios eran muy dados, o ponen la cosa en solfa de comedia, se erige sin disputa la patraña toda en una tradición popular; que si es piadosa no se puede atacar sin riesgo, especialmente si la ha logrado canonizar algún devoto imbécil con la imprenta y las licencias necesarias para ella (1946, p. 73)

Este fragmento nos muestra que, para Mier, la única forma de preservar los monumentos y tradiciones locales provenía de la apertura del *archivo criollo* hacia el diálogo con los historiadores europeos (sea Torquemada o Muñoz), en vistas a conformar una comunidad transatlántica de intereses en común.

Mier hábilmente retoma los argumentos del *intérprete-fiel* de Uribe y del *intérprete-satisfactorio* de Bartolache para denostarlos frente al modelo de un *intérprete-crítico* que mira a la tradición guadalupana desde un desvío del camino oficial ilustrado novohispano, y revaloriza sus orígenes desenmascarando procedimientos farsescos pergeñados por una red institucional de letrados criollos y funcionarios peninsulares. La metáfora del sembrador que esgrime Uribe tendiente a mostrar la importancia del predicador de la palabra sagrada que sabe tomar el cultivo de las tradiciones y cimentarlo para que crezcan frutos prolíficos dentro de la comunidad de creyentes, es reorganizada por Mier en sus cartas y en su apología. En estos escritos, Mier considera necesario desvincular la tradición guadalupana de ficciones o mitos, y repensarla sin su matiz milagroso o aparicionista. Para él, lo que persiste de dicha tradición sagrada es su aspecto cohesivo y didáctico, rasgos que no cuestiona, sino que valoriza, ya que le habían permitido subsistir a lo largo del tiempo, más allá de las pruebas históricas (o la falta de ellas) que la desnudan de su carácter milagroso.

LA RECURRENCIA A LA APOLOGÍA GUADALUPANA. ESTRATEGIAS LETRADAS

Mier sostiene en su Apología: “[...] es tiempo de instruir a la posteridad sobre la verdad de todo lo ocurrido en este negocio para que

juzgue con su acostumbrada imparcialidad, se aproveche y haga justicia a mi memoria, pues esta apología ya no puede servirme en esta vida que naturalmente está cerca de su término en mi edad de cincuenta y seis años [...]” (1946, p. 3). La construcción del relato como testimonio a ser juzgado por un público futuro capaz de priorizar la narración de los hechos y su organización por parte del letrado criollo, será el objetivo primordial de esta obra y la recubrirá de un carácter (anticipado e hiperbólico) de testamento. Este texto retoma el objetivo de reflexionar sobre la tradición aparicionista guadalupana y sobre el contenido que Mier propuso en su sermón de 1794, pero posee tanto en su contenido como en su propuesta de lectura, un desvío estratégico por parte de este letrado novohispano.

Al igual que sus cartas a Muñoz, esta apología se escribe en las cárceles de la Inquisición y pretende desligarse del carácter aparicionista de la tradición para asumir una perspectiva científicista secular con visos de heterodoxia. El recrudescimiento de su postura crítica con respecto a los milagros de la Virgen de Guadalupe, no niegan, sin embargo, su aparición en México y su patronato sobre toda América. Es decir, su lectura crítica retoma aspectos ya trabajados en las cartas a Muñoz y que van de la mano de fortalecer un argumento que analiza, desmantela y ridiculiza el relato creado por Montúfar y los letrados eclesiásticos criollos (Sánchez; Lasso de la Vega; Becerra Tanco; Florencia). El objetivo principal de Mier es mostrar el revés de la trama religiosa aparicionista guadalupana para hacer evidentes los hilos de la narración letrada criolla que sustenta el proceso de conquista y evangelización católica de la Monarquía española: “[E]n 1648, es decir, ciento diecisiete años después de la aparición, se dio a luz en México por Sánchez su primera historia, sin fundarla en documento alguno, y nació con ella la dificultad y la oposición” (1946, p. 17).

En la argumentación de Mier, se refuerza la necesidad de hacer patente la debilidad de la tradición a causa de la construcción sobre una narración apologética con ribetes ficcionales:

ellos [los incrédulos de la tradición] han crecido tanto desde entonces, que años ha los sermones de Guadalupe en México se han convertido en disertaciones apologéticas, y nadie diserta así donde no hay opositores. El doctor Bartolache dice que tituló *satisfactorio* su manifiesto, porque era satisfacer a los muchos que en México niegan o dudan de la tradición. El mismo les ha multiplicado, pues con una mano destruyó sordamente sus fundamentos y con la otra, no solo repuso en pie las antiguas dificultades, sino que excitó nuevas, sin dar solución a ninguna, sino aparente a lo más. Pocos americanos habrá en México que no hayan tenido sobre esto debates

con los europeos, que como no nacieron en esta creencia y media alguna rivalidad, no cesan de oponernos las dificultades que están saltando a la vista, y aun se me aseguraban que el arzobispo era uno de los que las objetaban (1946, p. 18).

Este escrito, como las obras y discursos que compone este letrado luego de su sermón, visibilizan las fallas del sistema colonial a través de las penas injustas, el despotismo de los funcionarios y, sobre todo, el desconocimiento flagrante que las autoridades virreinales y de la Monarquía española tienen sobre los derechos, costumbres y particularidades de América y de los americanos. Rescatamos de la cita anterior la observación ingeniosa de Mier sobre la retórica apologética elegida por los distintos letrados criollos para defender una tradición debilitada por las investigaciones científicas y jurídicas. Frente a las críticas sobre la solidez de la tradición guadalupana, Mier sostiene que la elección del género apologético se ha incrementado y dominado en los festejos públicos como forma ineficaz de acallar las disidencias críticas. Por ello, este letrado novohispano construye una apología de la tradición guadalupana que, en vez de defender el esqueleto narrativo de esta tradición, se dedica a construir una narración defensora de su persona.⁵⁰ Es decir, Mier estipula un desvío narrativo que refuerza de manera particular la perspectiva criollista de reivindicación de la patria a través de un *viaje intelectual* (Colombi, 2004) a contrapelo,⁵¹ en polémica con las lecturas realizadas por otros ilustrados criollos (como fueron los casos de Cabrera y Fernández de Uribe).

El *viaje intelectual* que configura Mier lo lleva tanto en su apología como en sus cartas a Muñoz a reconstruir el museo guadalupano criollo. Esta labor la realizaría recuperando los esfuerzos

50 La recurrencia de Mier al género apologético a fin de defender su honor y prestigio letrados, no es original y responde a una tradición discursiva del criollismo letrado ligado a una reivindicación político-cultural que se comienza a gestar a mediados del siglo XVI en América y cobra entidad y fuerza cultural en el siglo XVII con representantes como Sigüenza y Góngora, Garcilaso de la Vega, de la Calancha, entre otros hombres de letras (Moraña, 1994).

51 “[...] Fray Servando es un viajero con dobleces, que se desplaza de la procacidad a la política con extremada soltura, haciendo de sus *Memorias* tanto un viaje fabuloso como un manifiesto de la emancipación” (Colombi, 2004, p. 111). Colombi construye la categoría de *viaje intelectual* y la entiende como la operación mediante la cual el escritor “se autorrepresenta como agente de una cultura e interviene como tal en una escena pública exterior” (2004, p. 16). Para el caso del análisis de la apología de Mier, lo exterior o foráneo provendría de la asunción por parte de cierto sector letrado criollo religioso de los ideales y políticas de Conquista española y posterior establecimiento del poder peninsular en América.

intelectuales de sus predecesores frente a la quema de los documentos antiguos por parte del obispo Zumárraga: “[A]sí la antigua predicación del Evangelio en América es tan cierta como gloriosa a americanos y españoles; pero no es igualmente indisputable quién fue el predicador; porque la quema que hizo el obispo Zumárraga de todos los archivos y bibliotecas de nuestros indios y que otros obispos han continuado, nos ha dejado en esta incertidumbre” (1946, p. 30). La labor letrada criolla estaría ligada a buscar, atesorar y mostrar los tesoros documentales indios de una evangelización prehispánica que los funcionarios peninsulares y respectivos historiadores eclesiásticos intentaron borrar y silenciar. Lejos de adherir a una reivindicación de la *genealogía criolla letrada* de carácter barroco, Mier estipula una edición del saber ilustrado (tanto peninsular como americano). Debido a ello, podemos encontrar en su apología observaciones como la siguiente:

Es menester hacerse cargo que no podemos ya echar sobre la tradición coplas a nuestro antojo: tenemos la guerra declarada por enemigos tan hábiles como respetables [...] Digo también que no puede sostenerse como verdadero que el lienzo de la imagen de Guadalupe sea la capa usual de Juan Diego, por tres razones: la primera, porque la capa de un indio mexicano consta precisamente de tres piernas, como todos saben y afirma Tanco, y el lienzo de Nuestra Señora no tiene más que dos [...]; La segunda razón para no ser verdad que el lienzo de la imagen es la capa de Juan Diego, nace de la calidad del indio, que era macehual u ordinario; y, por consiguiente, su capa o tilmatli debía ser de *ixtle* o hilo de maguey, especialmente la Conquista como antes. Esta era una etiqueta tan rigurosa entre los aztecas [...]; La tercera razón para probar lo mismo es que el lienzo de Nuestra Señora, conforme a la declaración de los protomédicos que lo inspeccionaron en 1666, y conforme también a las inspecciones de Bartolache, está más suave por el haz que por el envés. [...] (1946, pp. 46-49).

Estas declaraciones, que comulgarían con un acto de sinceramiento letrado ya que revelan las fisuras de la tradición aparicionista, dialogan con la crítica del proceder de los *ignorantes obispos peninsulares* (pp. 53-53) en connivencia con la corrupción del sistema colonial. Rescatamos un fragmento de su apología que nos permite situar las críticas de Mier dentro de una propuesta de lectura criollista que adjudica la pérdida y silenciamiento de la identidad cultural novohispana al mal accionar de los funcionarios virreinales sostenido por un *guadalupanismo por decreto* propulsado la ilustración conservadora criolla novohispana:

[E]l dictamen de Uribe y Omaña, que ni mexicano saben, vale más que el de los autores respetables y las gentes de juicio de México. ¿Hasta cuándo cesarán estas operaciones verdaderamente escandalosas para destruir nuestros monumentos, privarnos de los sudores de nuestros sabios e impedirnos el conocimiento de nuestras antigüedades, pretextando la religión? El rey, por el contrario, había poco antes expedido, a instancia de la Academia de la Historia, una Real orden, no sólo para que se conserven todos los monumentos de las antigüedades americanas, sino invitándonos también a estudiarlas y escribir sobre ellas. Se nos comunicó la Real orden por mano de la Real Audiencia de México (1946, p. 53).

La diferencia clara que estipula Mier entre la erudición vana o temerosa ordenada tanto por la Inquisición como por las autoridades novohispanas y, sobre todo, por el sector eclesiástico criollo, se distancia de los deseos e invitaciones del Rey Carlos III de conservar y mostrar los tesoros indios. Esta salvaguarda simbólica que estipula Mier dificulta su caracterización como un *letrado patriota* (Myers, 2008) o un *letrado colonial* (Halperín Donghi, 1982). Por un lado, Halperín Donghi considera la ambigüedad y las lecturas cambiantes de Mier sobre la tradición guadalupana como meras capas superficiales de un análisis barroco y escolástico de parte de Mier como letrado colonial, es decir, como hombre de letras anclado en un sistema de ideas y de políticas coloniales. Esta continuidad de base en las aproximaciones de Mier, mostrarían, según Halperín, la constancia de este letrado novohispano sobre el *locus* del hombre *noble* (tanto en su linaje como en su accionar moral). Los distintos planteos que realiza Mier a lo largo de los años son leídos por Halperín como lecturas que no logran cuestionar efectivamente o enmendar la tradición guadalupanista:

Mier recibe su inspiración de aspiraciones y valoraciones maduradas en él ya antes del episodio de Guadalupe: ellas le van a proporcionar el marco en que intentará integrar sus experiencias en un mundo de revolución (la renovación de las ideas que realiza en su contacto con España, Europa y Estados Unidos será sólo en la superficie) [...] Se advierte que, si el tono es iluminista, la conclusión en rigor no lo es (1982, pp. 137, 138).

La postura de Halperín-Donghi lee la obstinación de Mier por la tradición guadalupana como la forma que tuvo este letrado de probar sus capacidades intelectuales dentro de un círculo de sabios que se mantenía y sostenía sobre el talento. La obsesión que le atribuye este historiador a la persistencia de Mier y su lectura providencialista lo llevan a leer la apología como documento histórico para sostener que Mier “seguía no percibiendo (el temor de retomar intelectualmente el

debate de la legitimidad del culto de la Guadalupana) en 1819, cuando atribuía la unanimidad con que las elites novohispanas reaccionaron con inesperado furor a su panegírico guadalupano [...]” (2013, p. 41). Por esta razón, Halperín considera la adhesión de Mier al republicanismismo como forma de fomentar y encauzar una monarquía reformada que reconociera la autonomía política criolla americana. Esta mirada crítica que coincide con la lectura que realiza Aninno (2008) sobre los sueños feudales de los criollos (*feudal dreams*) propulsados por los jesuitas en América y sustentados sobre un reconocimiento académico frente al vacío de reconocimiento legal o jurídico del linaje noble de los criollos por parte de la Corona española.

La lectura de Halperín- Donghi se distancia de la propuesta crítica de Jorge Myers que concibe el exilio y estadía forzada de Mier en Europa como la vía que tuvo este letrado de configurarse en un *letrado patriota*. Postura crítica que coincide con la de muchos historiadores previos a él, que conciben el viaje como instancia de reformulación de ideas y de posturas intelectuales, casi una renovación de la lucha criolla letrada (Lafaye, 1993; Brading, 1980, 1991; Padgen, 1990; Cañazares Esguerra, 2007). Myers entiende esta categoría como una nueva función forzada para los escritores públicos que devienen en representantes políticos e intelectuales de sus comunidades (2008, p. 34).

Las distintas aproximaciones que Mier realiza sobre la tradición guadalupana configuran una particular persistencia crítica que le permite a este letrado novohispano sopesar y repensar el lugar del patriotismo criollo dentro de los cambios y fracturas que se fueron dando dentro del sistema colonial de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Como alternativa al callejón sin salida del *guadalupanismo por decreto*, regulado por la orden del arzobispo Núñez de Haro y el sostén de algunos criollos eclesiásticos novohispanos ilustrados, Mier ensaya un viaje hacia los orígenes de esta tradición para despojarla de todo matiz mitológico o ficcional. Las distintas propuestas de lectura que configuró, si bien complejas y por momentos contradictorias entre sí, estipulan la configuración de un *letrado criollo crítico* que no se identifica plenamente con las características de un *letrado patriota* ni con un *letrado colonial*.

Este viaje a contrapelo de la lectura oficial fue leído por O’Gorman (1981), Brading (1980, 2002) y Lafaye (1993) como producto del escepticismo del letrado novohispano, una suerte de inicio en la heterodoxia guadalupana por actuar en consonancia y guiado por pirrónicos ilustrados peninsulares como fueron Traggia y Muñoz. Sin embargo, los estudios de Domínguez-Michael (2004) y de Escamilla (1999 y 2000) nos permiten observar que Mier no fue el precursor de una interpretación distante o cuestionadora de la tradición guadalupana,

sino que se encontraba en consonancia con otros ilustrados novohispanos (como es el caso de Bartolache) que se permitían debatir sobre los fundamentos de las tradiciones locales. Al respecto, nos parece interesante rescatar la particular versión de Domínguez-Michael que desestima la participación de Mier en enclaves criollos conspirativos frente al poder peninsular colonial (2004, pp. 107-108).

Los fragmentos analizados a lo largo de este capítulo nos muestran la labor de un letrado novohispano que no cesa de concebir a la tradición guadalupana como eslabón necesario para plantear nuevas cohesiones grupales como son las comunidades transatlánticas que Mier configura entre los letrados ilustrados criollos y europeos como intérpretes críticos de agrupaciones locales de larga data. Tanto la reconfiguración del *museo criollo guadalupano* como la edición de la figura del *intérprete* fueron las herramientas discursivas que le permitieron a Mier reflexionar sobre los temores y omisiones en los que muchos criollos novohispanos tropezaron a lo largo de sus producciones. Estos temores letrados giraron en torno a problemáticas culturales y religiosas que optaron por distanciarse de encauzar diálogos y reappropriaciones de investigaciones realizadas por historiadores europeos por considerarlas perjudiciales al imaginario de reivindicación criollista (como fueron los casos de Clavijero; Fernández de Uribe; Bartolache; entre otros).

Capítulo 3

EL LETRADO CRIOLLO Y LA OPINIÓN PÚBLICA. ENTRE EL PATRIOTISMO Y EL PERIODISMO

INTRODUCCIÓN

En el año de 1890, Luis González Obregón transcribe y publica en la *Revista Nacional de Letras y Ciencias* un documento valiosísimo escrito el 22 de enero de 1810 por el letrado criollo D. Jacobo de Villaurrutia al virrey Lizana y Beaumont. Se trata de una carta de defensa que este letrado, en calidad de alcalde del Crimen de Nueva España, escribe a modo de apelación frente a las falsas acusaciones de conspiración e insurgencia que había denunciado en su contra el periodista Juan López Cancelada en el año de 1809.¹ Villaurrutia reflexiona en este escrito sobre la importancia de los procedimientos de la traducción y publicación de las noticas y obras extranjeras de carácter político y el poder autónomo que deberían ejercer la edición y redacción de periódicos político-culturales americanos. Para este letrado criollo, como para muchos hombres de letras de ese período, la fidelidad a la

1 “Americano de nacimiento, Alcalde del Crimen en la Audiencia –dominada por los españoles– fue el único criollo que defendió, dentro de dicha Institución, la convocatoria a una junta para Nueva España. Ligado a algunos americanos liberales del Ayuntamiento, apoyó, junto con su sobrino, al virrey Iturrigaray, que había alentado la constitución de aquella junta. Por ello, después del golpe de Estado llevado a cabo por los comerciantes españoles del Consulado de México, que depusieron a Iturrigaray, reemplazándolo por D. Pedro Garibay. [...]” (Bénassy –Berling, Saint-Lu, et al., 1990, p. XL).

Monarquía española en nada debería inhibir o prohibir la publicación de noticias internacionales sobre la defensa revolucionaria peninsular o la traducción de obras de autores útiles para la sociedad novohispana. Villaurrutia insiste en escindir su labor político-burocrática como oidor de la Audiencia en las cuatro asambleas o juntas generales que realiza la ciudad de México durante agosto y comienzos de 1808 de su proceder como publicista del *Diario de México*.² Debido a ello, analiza de forma estratégica las resonancias político-sociales durante los meses que van de julio a septiembre de 1808, período en el que Nueva España se entera de las abdicaciones de Carlos IV y Fernando VII a la Corona de España, de la usurpación del poder a manos de Napoleón Bonaparte y de la insurrección popular desatada en España en el mes de mayo (Torres Puga, 2013, p. 45). Su exposición busca desarmar y desalentar la acusación de traición de Cancelada quien hábilmente lo responsabiliza de ser uno de los portavoces de la propuesta de insubordinación y sedición novohispana: “[...] Cancelada me acusó de traidor, fundándose en el voto que di en las Juntas generales [...] y en las especies sediciosas y subversivas, é inductivas a la independencia de América, que dice hay en el Diario de esta ciudad, del cual sienta que soy editor [...]” (1890, p. 212).

Más allá de que el Real Acuerdo desestimara rápidamente esta denuncia y obligara al periodista español a abonar una multa, Villaurrutia desea reivindicar su buen nombre de posibles futuros ataques. Nos interesa en este capítulo la argumentación precisa que da este letrado criollo sobre el rol fundamental que juega el incipiente periodismo en la ciudad de México como herramienta de educación del pueblo y formación de lectores críticos. Este letrado realiza un recorrido a través de distintas publicaciones del *Diario de México* con el fin de mostrar cómo las voces de este cotidiano en nada se asimilan, son moldeadas o derivan de órdenes de la figura del virrey Iturrigaray (teñidas de sedición o insurrección contra la Monarquía española):

2 Este letrado fundó en 1805 junto con el criollo Carlos María de Bustamante el *Diario de México* (1805-1817). Este cotidiano contó con su dirección desde su primera publicación el 1 de octubre de 1805 hasta el 6 de junio de 1806 que pasó a ser editado por Wenceslao Sánchez de Barquera. El ataque constante de Juan López Cancelada provocó que Iturrigaray cerrara el diario por 15 días (del 31 de diciembre de 1805 al 11 de enero de 1806). El argumento de Cancelada era que el Diario estaba publicando noticias oficiales que eran exclusivas de la *Gazeta de México* (Martínez-Luna, 2009, p. 22-23). Villaurrutia remarca en su exposición su remoción como editor por orden del virrey, hecho fundamental que desconoce su opositor Cancelada: “[...] teniéndome nombrado por Director del periódico, me relevó de este encargo sin fundamento, y nombró revisor a D. Antonio Piñeiro [...]” (1890, pp. 218-219).

[L]a otra prueba del cargo de traidor que me hace Cancelada, la toma del *Diario* de esta capital, afirmando que desde que se dio la licencia de publicarlo, he manifestado el espíritu de desunión e independencia de esta Colonia, y no lo he perdido de vista, no habiéndose establecido desde luego el *Diario* con otro objeto, si se registran con cuidado todos los discursos subversivos que se hallan en todos los tomos [...] (1890, p. 219).

El tono irónico que utiliza este letrado criollo para derribar a su oponente mancilla tanto la capacidad interpretativa de Cancelada (al análogo con un lector ingenuo que ve fantasmas insurgentes donde no los hay) como su extremado celo patriótico. Es decir, Cancelada había denunciado la insubordinación política de un cotidiano que tenía más de tres años de publicación diaria y que no contaba con denuncias o quejas de los funcionarios en su haber. La denuncia se focalizaba en ensalzar la virtud patriótica de los españoles en América estipulando una rencilla moral y jurídica con los letrados criollos basada en el grado de fidelidad del vasallo hacia el rey. Mediante esta jerarquización, Cancelada sostenía que los letrados criollos ejercían el rol de “malos patriotas” y que eran un grupo nocivo para el bienestar político-social colonial.

Lo que parece a primera vista una lucha política entre criollos y peninsulares (previo inicio del estallido revolucionario a manos del cura criollo Miguel Hidalgo en septiembre de 1810), nos sirve para desentrañar y comprender la vital importancia que ejerció el dominio de la prensa periódica en Nueva España. En otras palabras, en la acusación de Cancelada y la defensa de Villaurrutia se ponen en evidencia los cambios de articulación cultural de comienzos del siglo XIX, alentados en parte por la vacancia del rey Fernando VII y por la ley de libertad de imprenta sancionada por las Cortes en la Isla de León el 10 de noviembre de 1810 (reconocida tardíamente el 5 de octubre de 1812 en Nueva España). La “gigantesca toma de la palabra” (Guerra, 2002b) implicó la proliferación de papeles públicos que dialogaron con la prensa. En este período de apertura y politización de la palabra pública, los letrados criollos tuvieron la oportunidad de verse y pensarse como *publicistas* (Palti, 2005) capaces de organizar la proliferación de voces que circulaban e invadían los espacios públicos (café, calles, el mercado del Parián). A su vez, en este período de vertiginosos cambios, muchos letrados criollos reflexionaron sobre su rol a cumplir para con su patria viéndose interpelados tanto por la sociedad como por sus pares letrados. Observamos que esta apertura y politización de la labor letrada criolla va más allá de una fractura temporal de la *ciudad letrada*, muralla administrativa-colonial (Rama, 1984). La transformación de los pensadores criollos en *letrados patriotas*

(Myers, 2008) fue un arduo proceso en el cual los letrados manejaron las tradiciones de escritura tradicionales (apología, sermones, cartas, cuentos populares) y la interpretación de los hechos a través de la vehiculización de la opinión pública. Por tal motivo, consideramos fundamental estudiar la construcción del escritor público teniendo en cuenta su labor como *publicista* y como *patriota*, dos dimensiones de representación y vehiculización de la voz popular que no necesariamente ejercieron todos los letrados criollos y que buscamos analizar de forma escindida. En otras palabras, sostenemos en este capítulo que durante el período independentista hispanoamericano muchos letrados criollos reflexionaron sobre su labor dentro del engranaje colonial y plantearon una apertura político-cultural a través de la posesión y armado estratégico de la palabra pública. Nos interesan las huellas discursivas que el cambio de rol de letrados coloniales a letrados patriotas dejó en ciertos escritos dándole particular importancia a las cartas que estos pensadores le envían a militares criollos, pares letrados y a su pueblo o *patria*. En los escritos que seleccionamos observamos una escritura premeditada por parte de los letrados quienes priorizan el sintagma de la *sabia libertad*. Esta libertad consistiría en revalorar los esfuerzos letrados y equiparar la lucha de la pluma con la lucha armada revolucionaria.³

El fenómeno de apertura de la opinión pública fue avalado con la sanción de la Constitución de Cádiz el 19 de marzo de 1812. En Nueva España, tanto el virrey Francisco Javier Venegas (1810-1812) como los miembros del Consulado se mostraron reticentes a reconocerla y aplicarla (el contexto de luchas civiles internas entre insurgentes justificó la demora de su reconocimiento por parte de las autoridades). En palabras de Oviedo: “[L]a libertad de imprenta abre las puertas al periodismo batallador e independiente; la situación tenía mal cariz vista desde España, pues pasa a las colonias americanas en épocas más bien críticas, cuando el gobierno virreinal necesita un mayor control político sobre sus colonias” (1980, p. 174). Sin embargo, luego de muchos rodeos, el virrey Venegas publicó el 5 de octubre de 1812 un bando que contiene el decreto de las Cortes estableciendo la libertad de imprenta.⁴

3 El sintagma de la *sabia libertad* se encuentra en la carta de Viscardo quien “llamaba a sus compatriotas a que dieran fin por siempre a la tiranía y a la inhumanidad, y establecieran una “sabia libertad”. Tan justa era su causa que incluso los españoles sabios, aplaudirían “nuestra noble empresa de hacer renacer la gloria nacional”, y varios, a no dudar, buscarían refugio y serían bienvenidos con hospitalidad fraterna” (Brading, 2004, p. 50).

4 Jacobo Chencinsky (1968), Ruth Wold (1970) y Gabriel Torres Puga (2013) evidencian y distinguen en sus investigaciones la instancia de promulgación oficial por parte de las autoridades de Nueva España con respecto al previo conocimiento y

Si bien esta libertad duró apenas dos meses (el gobierno mexicano la suspendió el 10 de diciembre de 1812) y no fue absoluta,⁵ buscamos en este capítulo analizar cómo la misma contribuye al pasaje del *hombre de letras ilustrado* (Álvarez Barrientos, 2013) o *letrado colonial* (Halperín Donghi, 1982) a un *publicista* (Palti, 2005) o *letrado patriota* (Myers, 2008) con injerencias en las problemáticas cívico-políticas. Entendemos este pasaje como un acto simbólico ligado a nuevos posicionamientos de enunciación por parte de los letrados criollos que se conciben como educadores o editores del saber popular al cual buscan moldear y orientar en pos de la emancipación cultural y política. Esta labor pública implicó la *polifuncionalidad* del letrado criollo (Guzmán Pérez, 2007) que tuvo que llevar a cabo tareas diversas como fueron la recolección de noticias políticas extranjeras e internas del virreinato, la edición de las voces populares, la traducción, interpretación adecuada y divulgación de ciertas obras extranjeras y, sobre todo, la adaptación de sus intereses y de sus conocimientos a un contexto dominado por un sistema colonial que los dominaba, presionaba y censuraba.

Sostenemos que este proceso de reacomodación de la labor letrada criolla permitió estipular un nuevo *locus* de enunciación independentista, no tanto por su contenido ideológico,⁶ sino por las posibilidades discursivas que habilitó esta enunciación, ya no meramente informativa, monolítica y homogénea como la considera Guerra (2002b). En otras palabras, consideramos *independentista* a la enunciación letrada criolla por asumir distintos roles político-culturales (formación del ciudadano, educación de la plebe, construir una perspectiva moderna sobre el cuidado de los cuerpos y la arquitectura de la ciudad, etc.). Este deseo de cambio y vehiculización de la opinión pública convertiría a los letrados en *hacedores de la opinión* (Guzmán Pérez 2007).⁷

divulgación de los artículos de la Constitución gaditana, y, en particular, la constantes reflexiones que realizó la prensa novohispana sobre los riesgos o beneficios del reconocimiento de la libertad de imprenta en los años de 1811 y 1812.

5 “[...] esta libertad no era absoluta pues amparaba a la religión católica, a la monarquía y a la figura del rey (Suárez de la Torre, 2010, p. 11).

6 Concordamos con las observaciones de Sosnowski (1996), Scarano (2010) y Martínez-Luna (2005, 2011).

7 Guzmán Pérez hizo foco en su investigación en el rol fundamental que cumplieron los editores e impresores en el desarrollo y difusión de la opinión pública durante el período independentista novohispano. Según este historiador, estas figuras se convirtieron en los principales patrocinadores y difusores de la opinión pública. Nos interesa el aspecto técnico y material que encierra el concepto de Guzmán Pérez ya que concibe la labor de edición, impresión y difusión de la opinión pública ligada al plano artesanal y material que se piensa como herramienta de transformación social

El trabajo u oficio del letrado criollo como publicista no recae meramente en la libertad de imprenta, sino que se trata de un proceso de búsqueda de autonomía cultural que comienza a hacerse evidente a fines del siglo XVIII en Nueva España y posee su anclaje simbólico en los debates que los letrados llevan a cabo en distintos periódicos de comienzos del siglo XIX.⁸ Estos debates o polémicas letradas muestran alianzas y diferencias intelectuales y políticas que no obturan el diálogo y que difícilmente pueden leerse como enfrentamientos entre letrados insurgentes o realistas.

Por todo lo dicho, consideramos necesario abordar tres articulaciones distintas sobre la apropiación y el manejo que los letrados criollos han configurado sobre la palabra pública. Estas tres articulaciones contemplan, primero, las tensiones discursivas que experimentaron algunos letrados al asumir su rol de patriotas a través del manejo estratégico del género epistolar. En segundo lugar, analizaremos la configuración y administración de una incipiente opinión pública moderna en Nueva España en los años que van de 1811 a 1815. Por último, nos abocaremos a profundizar en la polémica entre el liberal sevillano José Blanco White y el novohispano Servando Teresa de Mier, discusión letrada publicada en el periódico *El Español* en los años de 1811 y 1812 y que evidenció la fundamental importancia de la prensa periódica en la conformación del ciudadano político.

EL LETRADO PATRIOTA ENTRE LA LECTURA DE LA EMANCIPACIÓN Y LA CULTURA DE LA FRUSTRACIÓN

El 7 de octubre de 1821, Servando Teresa de Mier, instalado en Filadelfia, le envía una carta a su amigo Andrés Bello en la que lo convoca a regresar a América luego de su exilio y permanencia en la ciudad de Londres. En este escrito, el letrado novohispano reflexiona sobre la importancia de la labor de los “hombres sabios” en un contexto de luchas civiles y crisis de la Monarquía española: ¿Por qué no

y, a su vez, como objeto de valor en sí mismo (destacamos las secciones en las cuales este historiador rescata el valor de la imprenta familiar y las estrategias y vaivenes económicos de los periódicos insurgentes para imprimir y difundir sus novedades).

8 Nuestra postura crítica busca diferenciarse de las investigaciones de Luis Urbina (1917) y de Rocío Oviedo (1980) en lo que concierne al nacimiento trasplantado de la opinión pública americana como traslado e imitación de la prensa española y producto de la Constitución gaditana: “De repente, un grito de júbilo, un grito sonoro y vibrante salió, como un contenido desahogo, de algunos pechos viriles y fuertes; era que la Constitución de Cádiz les otorgaba el supremo derecho de la palabra libre. La Constitución fue jurada en 1812. El bando sobre la libertad de imprenta se promulgó en México el 5 de octubre siguiente. Hijos de esta libertad, aparecieron muchos escritores políticos y revolucionarios” (Urbina, 1917, pp. 114-115).

se viene usted a servir a su patria, falta de hombres sabios? Sí; cuando yo he visto a Revenga⁹ de ministro de Estado, veo que usted debe ser presidente [...] No esté usted ocioso; copie del museo los dos tomos que hay de Casas, y hará mucho dinero. Yo he impreso aquí su *Breve relación* con un largo prólogo mío [...]” (2013, p. 389).¹⁰

Editar, imprimir, revisar, y, sobre todo, prologar las palabras de otros y los hechos recientemente sucedidos. En su carta a Bello, Mier reflexiona sobre la labor letrada criolla en el contexto dinámico y caótico de las guerras de independencia hispanoamericanas. Este fragmento evidencia las dificultades que atravesaron los letrados criollos a la hora de asumir el rol de letrados patriotas encargados de luchar por los derechos políticos de su espacio natal. Al respecto, nos resulta fundamental la lectura de Jorge Myers quien analiza en profundidad las complejidades de este nuevo rol letrado en diálogo con el contexto de guerras hispanoamericanas:

si se examina cuidadosamente la trayectoria de una selección representativa de estos “patriotas letrados”, una conclusión que emerge con gran fuerza es que fue el cambiante contexto político y socio-cultural —con sus amenazas, sus presiones y también sus oportunidades —el que determinó su transformación en patriotas, y no el marco ideológico específico con el que ellos pudieron haberse identificado de antemano [...] Cada uno de estos escritores, con los mayores o menores recursos culturales que pudo haber obtenido de su formación bajo la colonia, debió definir su identidad ideológica en el marco de un universo sociocultural y político cuyos entornos se habían vuelto de pronto imprevistos y ambiguos (Myers, 2008, p. 122).

Lo conocido deviene extraño y los letrados criollos necesitan asumir una visión dinámica que les permita avanzar entre los acontecimientos. Los años previos y posteriores a las independencias hispanoamericanas significan un profundo cambio y requieren de observadores-estrategas que puedan rearmar las piezas sin que la estructura conocida se caiga a pedazos. En el caso de Mier, observamos un proceso consciente y metódico de transformación en letrado representante

9 Abogado, diplomático, político y estadista venezolano (1786 -1852). Se graduó en Derecho y Filosofía en la Universidad de Caracas en 1808. Funcionario de la Secretaría de Relaciones Exteriores desde agosto de 1810 [...] se convirtió, a partir de 1818, en uno de los principales colaboradores de Simón Bolívar. Fue nombrado ministro de Hacienda y Relaciones Exteriores en la naciente Gran Colombia. Viajó a Madrid para pactar la paz con España, y a Gran Bretaña para buscar el reconocimiento de la independencia de Colombia y para negociar deudas de la República.

10 Carta de Mier a Bello extraída del Tomo XXV de las *Obras Completas* de venezolano, 1984, pp. 111-114.

de México: “había llegado a presentarse a sí mismo como el patriota mexicano simbólico [...] Por entonces (1821) Mier era una figura nacional, una leyenda viviente en que no siempre era clara la separación entre el hecho y la fantasía, ni siquiera para él mismo” (Brading, 1998, pp. 640-641).

Transformarse en representante. Brading nos cuenta el proceso de conformación de Mier en letrado de la patria. Sin embargo, su forma de hacerlo lo encierra en el sustrato mitológico, en la “vitrina” del campo de fuerzas social y político donde este letrado no puede interactuar sino sólo ser visto desde lejos, “deslenguado” (Rotker, 2005; O’Gorman, 1978). Como corolario de esta lejanía “aurática”, Brading lo presenta confundido entre lo real y lo fantástico, inmerso en su imaginación desbordada. Postura no muy distante de la de O’Gorman que envuelve a este pensador en un velo de fantasía y vanidad.

Durante el período de emancipación de las colonias americanas, los letrados criollos reflexionaron sobre su rol dentro del engranaje institucional en crisis y en relación con comunidades americanas que se encontraban a mitad de camino entre el vasallaje y la ciudadanía política. Debido a ello, confinar la escritura de Mier y de otros letrados criollos dentro de una perspectiva mítica simbólica es restarles importancia como escritores complejos y polisémicos. Él, al igual que muchos otros pensadores del momento se ve rodeado de nociones y concepciones pasadas que debe hacer dialogar con un contexto dinámico de guerras civiles y crisis institucional.

Las cartas estipulan, construyen y reflexionan sobre los cambios acaecidos en la labor letrada criolla durante el período independentista (Pulido Herráez, 2013; Ozuna, 2010, 2012, 2013). Como sostiene Ozuna: “la carta [...] representaba por sus características retóricas la forma ideal de intervención de esos individuos, quienes, al actuar discursivamente, daban forma a esa comunidad en el espacio público, al tiempo que lo forjaban” (2012, p. 95). La consideración de las cartas como espacio discursivo privilegiado para forjar ficciones emancipatorias y, sobre todo, para erigir a los letrados criollos como guías de nuevas *comunidades imaginadas* (Anderson, 1980), nos permite alejarnos de una mirada documentalista de estos escritos. Acordamos con la postura crítica de Altuna, Chibán y Figueroa quienes tienen en cuenta el papel de la carta como “vehículo de ideas, propuesta, búsqueda de transformaciones sociales” (1997, p. 44).¹¹ Además, encontramos en las cartas seleccionadas propuestas político-culturales que

11 Esta propuesta es seguida también por la investigadora María Carolina Sánchez quien analiza la construcción de Miranda como revolucionario en sus epístolas a Gual, Caro, Vargas y O’Higgins (2012).

exceden la vehiculización de ideas ilustradas, revolucionarias o liberales y que involucran un nuevo posicionamiento social de los letrados criollos que se piensan como representantes de la voz popular. Desde este nuevo lugar de enunciación, analizan los hechos revolucionarios y de cambio político-social realizando interpretaciones que implican reformas sociales en muchos casos utópicas.

EL LETRADO CRIOLLO COMO AGENTE PÚBLICO DE LAS REVOLUCIONES AMERICANAS

Bolívar, San Martín e Iturbide hacen prodigios con la espada; pero yo también hago los míos con la pluma, sin libros y en medio de la mayor pobreza,

Servando Teresa de Mier, “Carta a Pedro Gual”,
[1821] 2013, p. 385.

Jeremy Adelman y Roberto Breña analizan la gran desilusión que experimentó Francisco de Miranda en su fallido intento de liberación venezolana luego de su arribo al puerto La Vela de Coro en 1806: “y se encontraron que estaba prácticamente desierta pues los espías del gobierno español habían advertido de su llegada. No hubo vítores para *El Precursor*, ni americanos que se unieran en masa a su causa ni tropas españolas que enfrentar” (Breña, 2013, p. 63). Esta escena de desidia emancipadora es leída por Adelman como el desierto de la nación: la nación que buscaba Miranda no estaba, motivo por el cual el libertador se retiraría de su patria y llevaría a cabo una lucha de liberación por medio de la prensa para crear una nación de ciudadanos virtuosos de los que hasta ahora habían sido sujetos coloniales. Según Adelman, “Miranda quería crear opinión pública donde antes no la había” (2008, p. 319).¹²

Destacamos la labor de Miranda en esos días que estuvo en Coro ya que allí le leyó al escaso pueblo reunido la proclama por él escrita del 2 de agosto de 1806 titulada “Proclama a los pueblos del Continente Américo-Colombiano”. Esta proclama debía guiar la vida de las poblaciones que fuera conquistando el ejército libertador y contenía un decálogo de máximas entre las cuales se destaca la lectura obligada en misa de la *Carta dirigida a los españoles americanos* de Viscardo y Guzmán de 1791 (de la cual Miranda fue su gran propagador).¹³ La carta de

12 Traducción nuestra.

13 Al respecto, destacamos el estudio introductorio de David Brading a la *Carta di-*

Viscardo fue novedosa por tratarse de un “manifiesto público, diseñado para su distribución durante las expediciones de la marina británica en el caso que arribaran a la América española. Como tal, se distinguía por su intensidad y pasión retórica” (Brading, 2004, pp. 42-43).

Extraemos un fragmento de la proclama de Miranda por considerarla parte de la retórica didáctica propia de la *lectura de la emancipación* pergeñada por los letrados criollos:

Obedeciendo a vuestro llamamiento, y a las repetidas instancias y clamores de la Patria, en cuyo servicio hemos gustosamente consagrado la mejor parte de la Vida; somos desembarcados en esta Provincia de Caracas, la coyuntura y el tiempo nos parecen sumamente favorables para la consecución de vuestros designios; y cuantas personas componen este Ejército son amigos o compatriotas vuestros; todos resueltos a dar la vida, si fuese necesario, por la libertad e independencia, bajo los auspicios y protección de la marina Británica [...] El opresivo insensato gobierno [...] nunca pudo desarraigar de nuestros corazones aquellas virtudes morales, y Civiles que una Religión santa, y un Código regular inculcó en nuestras costumbres formando un honesto índole nacional [...] Las personas timoratas o menos instruidas que quieran imponerse a fondo de la razones de Justicia, y de equidad, que necesiten estos procedimientos [...] lean la Epístola adjunta de D. Juan Viscardo de la Compañía de Jesús, dirigida a sus compatriotas; y hallarán en ella irrefragables pruebas, y sólidos argumentos en favor de nuestra Causa, dictados por un Varón Santo, y a tiempo de dejar el mundo, para aparecer ante el Criador del Universo (1982, pp. 356-357).

La propuesta revolucionaria de Miranda se construye sobre dos aristas: por un lado, el llamado del pueblo venezolano al accionar del libertador criollo; por otro, la vehiculización y actualización del patriotismo criollo de Viscardo Guzmán (ligado al discurso socio-cultural de los jesuitas exiliados de fines del siglo XVIII) como plasmación

rigida a los españoles americanos de Viscardo y Guzmán, edición que publicó Fondo De Cultura Económica en el año 2004. Brading nos cuenta que Viscardo terminó de escribir esta carta luego de su arribo por segunda vez a la ciudad de Londres en el año de 1791 y que se la envió al subsecretario de Estado británico, James Bland Burges, autoridad inglesa con la cual mantendría una relación de afinidad y confianza. Tras la muerte de Viscardo, Miranda publicaría esta inédita carta escrita en el idioma francés en su versión inglesa (1799) y en su versión española (1801) con “un falso pie de imprenta de Filadelfia” (2004, p. 16). Destino irónico de este escrito y del resto de los manuscritos del ex jesuita criollo quien le confesara a su amigo Rufus King (ministro estadounidense en Londres) en el año de 1796 lo “poco que confiaba en Francisco de Miranda, el patriota venezolano” (2004, p. 15).

revolucionaria de la fidelidad cristiana de los americanos.¹⁴ Esta propuesta de Miranda se vio en parte motivada por los requerimientos y pedidos que le hicieron ciertos militares criollos, entre los que se destaca la figura de Manuel Gual,¹⁵ de que se hiciera presente en el campo de batalla. Este militar mantuvo una fluida comunicación epistolar con Miranda y le informó sobre su fracasada campaña de liberación de Venezuela en el año de 1797. De esta comunicación, destacamos una carta que el militar criollo le envía a Miranda desde la isla de Trinidad, tras su derrota contra la facción realista española. La derrota de Gual, como bien lo destacan Lynch y Sánchez, lejos estuvo de ser otro motín o revuelta como los que durante la segunda mitad del siglo XVIII sacudieron al mundo colonial. En palabras de Sánchez: “trasciende la protesta contra la nueva política real –expresada en las reformas borbónicas– al plantearse como objetivo la emancipación” (2012, p. 276). Lynch, por su parte, sostiene: “[L]a conspiración de Manuel Gual y José María España fue más seria, ya que pensó establecer una república independiente en Venezuela” (1991, p. 36).

En la misiva de Gual a Miranda lo construye como el “salvador” de la Patria venezolana y le pide/suplica que se presente por esas tierras para convertirse en el “agente de su patria para que tenga efecto la obra majestuosa de su libertad que no necesita sino de empezarse” (p. 179). Estas súplicas de Gual no harían más que cimentar la representación letrada criolla sobre la popularidad y devoción de los pueblos hacia la figura de los letrados patriotas. A su vez, la carta de Gual a Miranda justificaría la necesidad de un proyecto letrado

14 Debemos aclarar que la propuesta de Viscardo no posee una matriz estrictamente histórico-cultural como la tuvieron las lecturas de Javier Clavijero (1780), de Rafael Landívar (1781-1782) o de Juan Ignacio Molina (1782-1787), sino que presenta una apertura hacia el plano económico. En palabras de Brading: “[...] mientras estos estudiosos escribieron relaciones eruditas de la historia de sus respectivos países, a Viscardo, en cambio, le interesaba analizar el estado de la economía hispanoamericana y explorar los medios mediante los cuales su patria podía ser liberada del dominio colonial” (2004, p. 23). En otro pasaje de su introducción, Brading sostiene: “[...] lo que más ofendía a Viscardo era que los historiadores filosóficos de América afirmaran que la ausencia de industria en las colonias españolas dejaba a sus habitantes languideciendo en un letargo del empobrecimiento rural. Observaba que las conclusiones generales de estos autores no coincidían con sus descripciones particulares” (37).

15 Manuel Gual (1759 -1800) fue un militar y político venezolano que participó junto a José María España y en complicidad con el republicano español Juan Bautista Picornell en una conspiración fallida en contra del dominio colonial español en el año de 1797. La primera y más importante tentativa de separación de España para establecer una República independiente. Sus instigadores: Manuel Gual, capitán retirado y José María España, justicia mayor de Macuto.

criollo que sustente y respalde el accionar libertador americano. En clave hiperbólica, Servando Teresa de Mier en una de sus cartas a Pedro Gual se encargaría de verbalizar esta entronización del letrado criollo en el proceso de emancipaciones americanas: “[...] encontrará usted en la adjunta *Memoria político-instructiva* que hoy mismo se ha acabado de imprimir y cuyo objeto es destruir el plan monárquico de Iturbide y precaver las maniobras de España, esto es, que el pueblo se deje iludir con promesas y la concesión de cortes en México” ([1821] 2013, p. 384).

Por otro lado, Breña adjudica el fracaso del accionar libertario de Miranda a su desconocimiento de la realidad política americana sumado a la ingenuidad de atribuir a las palabras y los discursos el poder de modificar las ideas y los discursos con el fin de reformar las actitudes y los comportamientos de las personas (2013, p. 65). Esta ingenuidad del letrado criollo exiliado actúa como matriz de sentido para analizar el accionar desfasado y problemático de muchos libertadores y próceres de las independencias americanas. Entre ellos destacamos las apreciaciones de Servando Teresa de Mier sobre la fuerza performativa de la lectura de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas en carta ya mencionada que le envía a su amigo letrado, Pedro Gual: “[...] envió a usted un ejemplar de Casas que he reimpresso con un discurso mío, preliminar. Es cosa excelente para la revolución, y con sólo leer en la misa un capítulo en Soto la Marina, todo el pueblo tomó las armas” (Pulido Herráez, 2013, pp. 384-385).

Llama la atención la configuración emancipadora que le otorga Mier a la lectura de la obra de Las Casas luego que el viaje al que se sumara y que lideró el militar peninsular Xavier Mina con el objetivo de invadir y liberar a México fracasara ni bien arribaron a Soto la Marina en el año de 1817. Tras ese fracaso, Mina y sus soldados serían asesinados y Mier estaría preso en las cárceles inquisitoriales por cinco años. Este fracaso o vuelco del destino para la expedición libertaria sería silenciado por Mier. Por el contrario, según este letrado logra convencer al pueblo de acompañar la causa revolucionaria y lo hace aplicando al contexto novohispano de inicios del siglo XIX denuncias sociales del dominico Las Casas propias del tiempo de Conquista y evangelización americanas del siglo XVI.

Los fragmentos de la carta de Mier y del plan de liberación de Miranda buscaron asimilar la lectura a un acto político de construcción ciudadana y liberación de la opresión colonial. En este camino de politización de la correspondencia y, por ende, la consideración de estos documentos como mapas o croquis de acciones libertarias futuras, se destacan las cinco respuestas que Miranda le envía desde el 4 de octubre de 1799 al 10 de octubre de 1800 desde la ciudad

de Londres a su amigo y militar venezolano, Manuel Gual.¹⁶ Tras ser convocado por el militar criollo como el único agente capaz de consolidar la revolución, Miranda le envía estas misivas (dos de ellas “muy reservadas”) en las que reflexiona sobre la necesaria construcción de la soberanía americana sustentada en un plan letrado firme y claro en diálogo directo con el accionar militar. Es interesante que en las primeras cartas Miranda se construya como el militar exitoso e indispensable en las guerras de liberación europeas, en busca de posibles aliados para la liberación americana del despotismo español. Es así como observamos en la carta del 4 de octubre de 1799 su rol de líder militar en la guerra de Francia contra Austria en 1792: “[...] saqué la espada en defensa de la libertad de la Francia, quien nos prometió cooperar a la nuestra sin dilación” (1982, p. 251). Esta frágil alianza se vería rápidamente quebrada por la llegada del terror del mandato de Robespierre que Miranda considera como un “terrible naufragio político” (1982, p. 252).

La segunda carta de Miranda a Gual destaca la importancia de saber *imitar discretamente*, estratégicamente, los modelos revolucionarios francés y norteamericano para lograr la independencia y libertad de su patria: “[D]os grandes ejemplos tenemos delante de los ojos: la Revolución Americana y la Francesa, imitemos discretamente la primera; evitemos con sumo cuidado los fatales efectos de la segunda!” (1982, p. 253). La tercer y cuarta cartas aparecen como reservadas y en ellas Miranda detalla características de la expedición secreta que está organizando para la consecución del “bien común e incalculable” de la independencia venezolana (p. 257). A su vez, la cuarta carta reservada cuenta los bemoles que sufre este letrado criollo al ser retenido en Londres y no recibir la ayuda militar o económica inglesas pactadas. Finalmente, la quinta carta (escrita a comienzos de octubre de 1800) da cuenta de su salida hacia América (donde viajaría primero a Estados Unidos en busca de apoyo militar y económico y se entrevistaría, entre otros, con el presidente Thomas Jefferson). Es esta última carta donde Miranda brega por una *sabia libertad* que entiende como la toma del poder de los “hijos de América” que no habían hecho hasta ese momento esfuerzos valederos para liberar la América conquistada: “[S]i consideramos los grandes esfuerzos de constancia, riesgos y

16 Las fechas precisas de las cartas datan del 4/10/1799; 31/12/1799; 4/3/1800; 18/7/1800 y 10/10/1800, respectivamente. Las mismas se encuentran en la selección que realizó J. L. Salcedo Bastardo, *Francisco Miranda. América espera*, para la Biblioteca Ayacucho en el año de 1982. Estas cartas corresponden a los documentos 88, 89, 92, 94 y 95.

magnanimidad que costó al gran Colombo el descubrimiento del nuevo mundo, veremos amigo mío lo poquísimo que han hecho aún los hijos de América para darle el lustre, felicidad y gloria a que la naturaleza parece haberla destinado” (1982, p. 260). Para Miranda, la *sabia libertad* se liga al despertar de los americanos de su indolencia o pasividad. Este llamado a la acción lo toma de la *Carta* de Viscardo quien le recrimina a sus compatriotas y hermanos españoles americanos el haberle cedido su patria, su gobierno, a una monarquía tiránica y despótica:

[E] valor con que las colonias inglesas de la América han combatido por la libertad, de que ahora gozan gloriosamente cubre de vergüenza nuestra indolencia. Nosotros les hemos cedido la palma, con que han coronado, las primeras, al Nuevo Mundo de una soberanía independiente [...] No hay pretexto para excusar nuestra apatía; si sufrimos más largo tiempo las vejaciones que nos destruyen, se dirá con razón que nuestra cobardía las merece ([1791]2004, p. 92).

Las distintas cartas que Mier y Miranda envían muestran las profundas reflexiones que hicieron los letrados criollos sobre el rol social que cumplían en la sociedad frente a la crisis de legitimidad política española y las consecuentes revoluciones. En estos escritos, los letrados criollos erigen su rol de voceros del pueblo a través del armado de utopías emancipatorias en las cuales buscan educar a su auditorio para ser ciudadanos (Vera, 2009). Sin embargo, estos planes de reforma social se vieron obstaculizados por constantes decepciones y frustraciones ligadas a la inexperiencia política y el temor de los americanos de asumir un cambio político-social radical. El vaivén entre utopía emancipatoria y desencanto es considerado por Rojas como *la cultura de la frustración*. Decepción que acompañó el proceso de edificación de Estados nacionales hispanoamericanos, “ya que las élites intelectuales y políticas de la región partían de un credo ilustrado que representaba las ciudadanías como sujetos no ‘preparados’ para la vida en la república” (Rojas, 2010, p. 319).

Los libertadores y pensadores americanos exiliados experimentaron la frustración de no poder llevar a cabo sus planes de emancipación. De esa frustración nació la necesidad de generar una opinión pública americana de carácter político, que todavía se encontraba en ciernes. Opinión pública que planteaba a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la construcción de una ciudadanía político-cultural en conflicto ya que asociaba el rol de ciudadano a las figuras del *buen súbdito*, el *buen vecino* y, sobre todo, el *fiel vasallo* del rey (Guerra, 1992, 1998; Lempérière, 1998, 2013).

El desfase entre el proyecto revolucionario de los libertadores y las barreras o la *escritura del límite* (Rojas, 2003)¹⁷ que sufrieron los letrados criollos americanos muestran las dolorosas paradojas que se presentaron durante el período de revoluciones americanas. Momento histórico de marchas y contramarchas en el que las lecturas y hábiles apropiaciones de propuestas ilustradas europeas tuvo que dialogar con las lecturas populares e insurgentes de los criollos y castas americanos y, sobre todo, configurar adaptaciones que actualizaran e hicieran viables los cambios deseados por la intelectualidad criolla en pos de consolidar un discurso emancipatorio americano. Es en este momento de marchas y contramarchas donde los letrados criollos se erigen estratégicamente en letrados patriotas y accionan como fieles jardineros de la cultura patriótica sin dejar de lado las reformas jurídico-políticas implementadas por la guerra de independencia española y las enseñanzas ilustradas europeas del siglo XVIII.

LA PRÁCTICA DE LA OPINIÓN EMANCIPADORA

El 10 de noviembre de 1810 las Cortes generales y extraordinarias reunidas en la Isla de León promulgaron el decreto sobre la libertad política de la imprenta. El primer artículo estipulaba la “libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anteriores”. En palabras de Elisabel Larriba y de Fernando Durán López, este decreto “fue uno de los actos políticos más trascendentes de aquella asamblea en materia de derechos civiles y libertades públicas y uno de los hitos (pese a sus limitaciones) de la revolución liberal y del primer constitucionalismo español” (2012, p. 13).

La promulgación de este decreto representó la consolidación de un nuevo sistema de representación política en la Monarquía española visto por varios investigadores como el ingreso a la modernidad de la opinión pública. Así, Jacobo Chencinsky (1968), Ruth Wold (1970), Rocío Oviedo (1980), Luis Reed y María del Carmen Ruiz Castañeda (1998), y, sobre todo, François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (1998) relacionan el decreto con la crisis de legitimidad institucional de la monarquía española de 1808, y lo interpretan como evidente separación del debate público por fuera del recinto burocrático y oligárquico. La invasión napoleónica en España generó la publicación descontrolada y desmesurada de escritos de carácter panfletario en

17 La tarea político-cultural que emprenden los letrados criollos dialogó, según Rojas, con la *certeza del límite* de la escritura política novohispana, la barrera impuesta tanto por las autoridades virreinales y eclesiásticas sobre lo que se podía decir y lo que se debía callar (2003, pp. 62-63).

los cuales prevaleció la figura del panfletista o del escritor devenido en periodista (Oviedo, 1980, p. 177; Guerra, 2002, p. 383). Destacamos el análisis que realiza Rafael Rojas sobre esta apertura de la opinión pública que repercute en las modulaciones discursivas y personales de la figura del panfletista durante los años de 1821 a 1824. En el capítulo 4 de su estudio *La escritura de la independencia* (2003) este historiador analiza el arquetipo del panfletista popular a través de las estrategias retóricas y performativas que algunos escritores novohispanos desplegaron en sus papeles públicos y en su recorrido por la ciudad de Nueva España. Sostiene así una relación directa entre los cambios político-sociales acaecidos y los cambios experimentados por estos periodistas marginales (cambios contextuales corporalizados a través de su imagen y su discurso).¹⁸

Las observaciones de Rojas se sitúan en el período posterior a la declaración de la independencia de México (1821). Este análisis presenta coincidencias con los estudios de Urbina, Wold, Reed, Ruiz Castañeda y Castro en considerar la representación de la prensa como espejo de la sociedad o “exacta fotografía de la vida ciudadana” (Urbina, 1917, p. 106). Esta perspectiva profundiza la configuración y los vaivenes de la opinión pública considerando a la misma como fiel reproductora de los conflictos socio-culturales. A su vez, estos aportes críticos analizan las estrategias retóricas e ideológicas que los periódicos y gacetas novohispanos de comienzos del siglo XIX utilizaron para sortear la censura inquisitorial y virreinal. Así, estos análisis rastrean en la prensa periódica antecedentes (preferentemente velados o encubiertos) que evidenciarían el rol fundamental de la prensa en la conformación de una incipiente “identidad mexicana” previa a la guerra de Independencia novohispana (Castro, 2007).

Partiendo de las observaciones de los investigadores mencionados, nos interesa en esta sección rastrear y analizar el uso estratégico de una retórica ofensiva desplegada por los letrados criollos en la prensa novohispana de las primeras dos décadas del siglo XIX. Entendemos esta retórica como el uso de un lenguaje sencillo y directo, por momentos procaz, a través del cual los letrados sostuvieron sus polémicas sobre cómo vehiculizar el discurso literario y el discurso

18 “Dominan a la perfección la jerga del lupanar y la articulan para expresar ideas extravagantes. Son conocedores exhaustivos de la historia política grecolatina y lectores apasionados de Homero, Tucídides y Cicerón [...] son lectores desordenados de los clásicos de la ilustración [...] Pero la referencia predominante de los panfletos es el género satírico: desde Horacio, Juvenal y Petronio, pasando por Cervantes, la picaresca española [...] Están situados entre el pueblo y los notables. Pertenecen a la “baja democracia” (Rojas, 2003, pp. 169-170, 184-185).

periodístico a modo de ilustrar al pueblo y configurar un *periodismo crítico*.¹⁹ Observamos el uso de esta retórica como un modo de los criollos de escudarse tras una comunicación didáctica y a su vez irónica que les permitió establecer un diálogo entre la libertad de imprenta y las presiones político-burocráticas. Esta comunicación fue el producto de ciertos reacomodamientos de la palabra pública y de un uso distinto de la prensa periódica a causa de la apertura y utilización transversal de los distintos lenguajes político, histórico, económico y cultural.²⁰ En otras palabras, la prensa periódica novohispana se hizo eco en este período de la aparición y desarrollo de distintos “espacios públicos” (tales como la calle, la prensa, las Cortes de Cádiz, las tertulias y, sobre todo, la lucha político-social y cultural entre las facciones realista e insurgente).²¹ A su vez, esta prensa se valió del mecanismo de la *publicidad* a modo de estimular una forma de circulación de la palabra pública que habilitó la reflexión y los debates constantes por

19 Tomamos el significado de *periodismo crítico* del trabajo de Martínez-Luna quien lo entiende como la apertura de la opinión pública y la escenificación pública de la nueva articulación letrada, procesos generados por el *Diario de México* (2011, p. 13).

20 La concepción de los lenguajes transversales a comienzos del siglo XIX lo plantea Goldman como forma de salir del criterio clasificatorio establecido por Guerra (1992) entre opinión pública tradicional y opinión pública moderna y de la perspectiva monolítica del “espacio público” burgués propiciada por Habermas (1962). Según esta investigadora, es necesario el estudio de los “fenómenos concretos” de los distintos “espacios públicos” como el café, la prensa, la calle, en los cuales se plantea un uso estratégico de los distintos lenguajes a fin de construir lecturas que interpelan el contexto vivido. Esta lectura coincide con la de Roldán-Vera y de Torres-Puga que se encargan en sus investigaciones de mostrar cómo los periódicos y periodistas novohispanos vivenciaron la crisis de legitimidad política de 1808 a través del vacío de autoridad de sus referentes o fuentes de información (como fueron las autoridades burocráticas o las gacetas españolas (*Gaceta de Madrid*) de las que estos periódicos se informaban y estipulaban una lectura pacificadora del contexto.

21 Los conflictos político-sociales tuvieron en la prensa periódica repercusiones culturales de amplia importancia que llevaron a una lucha por la soberanía de la opinión pública a través de la conformación de periódicos pensados como guías del pueblo, como voceros autorizados para la interpretación correcta de los ataques y enfrentamientos sociales. Como bien sostiene Guzmán Pérez, se trata de un período de guerra en donde la imprenta “se utiliza para difundir noticias, hacer propaganda y combatir ideas políticas” (2007, p. 35). Este enfrentamiento generó la publicación de muchos folletos, panfletos y periódicos, que en muchos casos “fue una prensa de lucha que llegó a ser casi tan violenta como la lucha armada” (Guedea, 2005, p. 36). A modo de ejemplo de la virulencia pública se destacan los títulos de los periódicos insurgentes y realistas: *El Ilustrador Americano* (1812-1813, periódico insurgente dirigido por el cura José María Cos) y el *Verdadero Ilustrador Americano* (1812-1813, dirigido por el canónigo José Mariano Beristáin de Souza), o los casos de *El Jugueteillo* (1812, dirigido por Carlos María de Bustamante) y *Juguetes contra el jugueteillo por una censora americana* (1812, dirigido por el fraile español Franco Aguilar).

parte de los letrados criollos sobre la participación popular en la cultura y la política locales.²² Estos hábiles escritores lucharon incansablemente por configurarse en difusores de novedades y de enseñanzas sobre el buen proceder del ciudadano novohispano todavía en ciernes a comienzos del siglo XIX. En este período, la labor de los publicistas estuvo imbricada con el rol pedagógico-moral de enseñarle al pueblo a transformarse en ciudadanos políticos (Guerra, 1992; Palti, 2005; Rojas, 2003; Roldán-Vera, 2009). Este papel mediador entre Nueva España y la metrópolis representa la conformación de un escritor público que operó “en el mismo nivel que sus lectores, los cuales no esperaban ideas originales, sino la divulgación de las ideas modernas” (Franco, 1983, p. 12).

El proceso de evolución y apertura del fenómeno de la prensa periódica se desplegó y armó a través de polémicas letradas donde se problematizó la labor a cumplir por los criollos dentro de la sociedad. Con la crisis de la monarquía española en 1808 se abre una etapa de *diálogo entre americanos* en la que se expresan los temores y deseos de una nueva comunidad. El uso reiterado en este período de géneros literarios menores como el diálogo, la polémica, la carta ficcional, el sueño y el viaje, van de la mano de la conformación de una sociedad igualitaria que resuelve sus problemas a través del uso de la palabra pública.²³ Retomamos al respecto, las observaciones de Colombi:

Al ser el pueblo o la nación nuevo sujeto de soberanía (establecido por las liberales Cortes de Cádiz de 1812), los letrados enmascaran su responsabilidad para atribuir el origen de las ideas al pueblo (se apropian y realizan transacciones con la palabra del pueblo). Se generan nuevas sociabilidades letradas (salón, tertulia, asociaciones y academias) y la prensa periódica se configura como tribunal de las acciones políticas. Surge la *opinión emancipadora* (2009, p. 317).²⁴

22 “Debemos entender la publicidad como “conjunto de medios que se utiliza para divulgar productos, acontecimientos y situaciones. La palabra designa igualmente a las técnicas empleadas para estimular en el público los deseos de consumir productos y servicios. En la actualidad su connotación es casi exclusivamente comercial [...] El concepto moderno de publicidad comenzó a tomar forma con la aparición de los periódicos, los cuales encontraron desde su inicio una de sus razones de ser en la oferta y la demanda de bienes y servicios [...]”. (“Publicidad”, en *Enciclopedia de México*, 1987, T. XI, pp. 6621-6622. Cita extraída de Guzmán-Pérez, 2007, p. 49).

23 Para el estudio del uso de estos géneros literarios durante el período independentista en Hispanoamérica, sugerimos la lectura de Ozuna (2005, 2006, 2007, 2009).

24 Paralelamente a las observaciones de Colombi, destacamos las de Franco. Esta investigadora destaca que el género diálogo tuvo una gran popularidad a principios del siglo XIX en América ya representaba la forma ideal de comunicación y conoci-

Los colaboradores del *Diario de México* utilizaron los géneros menores —la sátira, la parodia y la polémica— como vehículo para contribuir al progreso social y reflexionar sobre el lugar del letrado criollo en la sociedad novohispana. Al respecto, sostiene Martínez-Luna:

[...] nuestros ilustrados novohispanos se inclinaron por la sátira que defendió Iriarte, más cercana al *good natured satirist* de los ingleses, quienes habían intentado rehabilitar la figura del satírico; evidentemente me refiero a Richard Steele que fue el creador del término y cuya presentación de este concepto se dio a conocer en el número 242 de su *The Tatler* [...] La crítica en general, según Iriarte, debía ser desempeñada por un sujeto con talento, erudición y madurez, imparcialidad y juicio capaz de representar la imagen simbólica de autoridad [...] son constantes las referencias que se hacen a sus fábulas literarias para señalar los errores de los colaboradores del *Diario de México* [...] La sátira logró ocupar un lugar bien delimitado entre las prácticas críticas de estas confrontaciones públicas; su eficacia dependió de la capacidad intelectual y retórica del polemista (2011, pp. 78-79). (Énfasis de la autora).

Nuestra postura difiere de la de Martínez-Luna en relación con el grado de moderación y armonía en el ataque propiciado por las sátiras que los letrados armaron de sus contrincantes públicos. Sostenemos que en las polémicas suscitadas en la prensa periódica novohispana de comienzos del siglo XIX la retórica ofensiva vehiculizada a través de la sátira habilitó enfrentamientos públicos sumamente agresivos en los cuales las comunidades culturales o letradas (como fueron la Arcadia Mexicana y la ciudad letrada colonial) entran en tensión. Las disputas públicas de los años que van de 1805-1812 concibieron a la literatura como termómetro del grado de urbanidad de Nueva España.

El tono de algunos letrados criollos en los enfrentamientos verbales insiste en concebir al discurso literario como obra de arte. Es por ello por lo que utilizan una retórica ofensiva e irónica que busca silenciar al humor sencillo (según ellos, sin elaboración o “faceto”) imitando el estilo panfletario que tanto critican:

Sr. diarista, desengañémonos y persuadámonos de una vez, que nadie tiene, ni debe tener el derecho para ensuciar, cuanto le da la gana, las prensas, y publicar cuando se le antoja centenares de papeluchos, tan inútiles como insulsos, que sólo sirven para desacreditar nuestro suelo (*Diario de México*, T. XV, n° 2259, jueves 9 de diciembre de 1811, p. 651, “MG” “Censura”).

miento: “en el diálogo, opiniones aparentemente diversas podían llegar a conciliarse [...] Al mismo tiempo, el diálogo marcaba los límites más allá de los cuales la discusión no era posible [...]” (1983, p. 7).

Por otro lado, la retórica violenta que practica el cotidiano no es producto solamente de la apertura de la opinión pública de 1808 sino que se viene gestando en Nueva España desde la creación del *Diario de México* en 1805. Este cotidiano, fundado por Carlos María de Bustamante y Jacobo de Villaurrutia, reflexiona sobre la labor letrada dentro de un sistema colonial restrictivo. Es en este espacio discursivo donde ciertos colaboradores articulan un lugar de enunciación *arcádico* con respecto a la *ciudad letrada* (Rama, 1984). Entendemos este lugar de enunciación como una mirada foránea y paseante que pergeñan los letrados criollos desde el *Diario de México* sobre la vida urbana. La pensamos arcádica por la perspectiva melancólico-satírica que despliegan los letrados en el cotidiano sobre los valores de sociabilidad puestos en jaque debido a la crisis del sistema colonial. Bustamante inicia esta modalidad de enunciación y la liga a una mirada rural, del campo, ingenua y pura alejada totalmente del teatro de hipocresía urbana.²⁵ Al respecto, nos llama la atención cómo este cotidiano y otros papeles públicos puestos a la venta en la ciudad de México ocuparon el lugar urbano donde antes se vendían billetes de lotería o donde los transeúntes se reunían para jugar en el espacio público. Creemos que esta superposición del juego con la prensa periódica les permitió a los letrados criollos desplegar una retórica claramente diferenciada del centro burocrático-administrativo colonial.²⁶ Esta particular retórica manejó el trato informal y sencillo con sus lectores como dispositivo de enunciación desde el cual plantear reformas culturales y sociales. Es decir, por un lado, esta retórica permitió la inserción en la prensa de la ficción del diálogo con el pueblo novohispano; por otro lado, los letrados criollos recurrieron a esta enunciación sencilla y llana para

25 Ruedas de la Serna considera el arcadismo como el proceso de invención, “en el cual el referente no está constituido tanto por la realidad poetizada como por la propia cultura central, urgida de producir fantasías regresivas, y por lo tanto, humanizantes, o, en un sentido positivo, mediatizadoras entre las necesidades naturales del hombre y el discurso deshumanizante del centro enajenador de poder político, religioso y económico. El arcadismo tendría, además, la potestad de reivindicar moralmente el mundo degradado de la periferia, mediante la invención poética” (1987, p. 30).

26 “El arcadismo no es, de este modo, antitético a la cultural del centro, ni tampoco se constituye en un discurso alternativo, sino subalterno de aquélla” (Ruedas de la Serna, 1987, p. 30). El concepto de subalternidad lo piensa Ruedas de la Serna ligado a las producciones culturales que dialogan con el centro de poder político, económico y cultural aportando nuevas perspectivas y abordajes que reencauzan los márgenes de la sociedad. Este concepto nos resulta coherente con el tipo de propuestas letradas que realizan los periódicos del *Diario de México*, *El Pensador Mexicano* y el *Jugueteillo*. Estos periódicos abordan las problemáticas políticas a través de una retórica lúdica que desafía el poder político – cultural colonial sin bregar por una salida revolucionaria.

hacer público el malestar que experimentaban sobre el desfase existente entre la escritura y los hechos de crisis institucional que experimentaban. Si bien, como señalan Lempérière (1998), Rojas (2003) y Saravia (2007), la imbricación de los discursos no era concebido como un problema,²⁷ lo cierto es que en este momento los letrados criollos hacen uso de la prensa periódica como el espacio privilegiado para abrir y repensar la función de la escritura pública como herramienta de reformas sociales y culturales.

La paridad enunciativa que manejaron algunos colaboradores del *Diario* permitió luego la escritura desafiante que Lizardi utilizó en una misiva dirigida al Virrey Venegas en diciembre de 1812, escrito en el que este periodista criticó ciertas decisiones del mandatario y le dio consejos para detener una posible revuelta popular. En estas escenas los escritores reflexionan y ayudan a la creación de la figura del *lector crítico*, interlocutor con el cual desestimar la concepción que circulaba sobre la invasión de “la peste de los escritores” en el espacio urbano novohispano. Desde este lugar de enunciación, cotidiano y próximo, los letrados criollos fueron configurando su labor a mitad de camino entre la enseñanza moral-pedagógica y la puesta en venta de su trabajo.

EL PUBLICISTA REPRESENTANTE DE LA VERDAD Y DE LAS VOCES POPULARES

La polémica entre José Joaquín Fernández de Lizardi con José María Lacunza toma lugar en el *Diario de México* y distintos folletos y poesías de Lizardi desde fines de octubre de 1811 hasta mediados de febrero de 1812 e involucra la participación de otros árcades como fueron Carlos María de Bustamante, Anastacio de Ochoa y José Mariano Rodríguez del Castillo. Este enfrentamiento público evidencia las tensiones y profundas heterogeneidades de modalidades de trabajo y de objetivos que tenían los colaboradores del cotidiano entre sí. Es así como una polémica que comenzó de forma triangular (Lacunza se dirige al Sr. diarista para hablarle sobre Lizardi), termina siendo una polémica multifacética que parece no tener fin y que nos permite acercarnos a un inconveniente con el cual se topó la prensa novohispana a comienzos del siglo XIX. Nos referimos a la escritura de la prensa a cargo de los letrados criollos y su problemático vínculo con la verdad.

27 “[...] estas contradicciones parecieran configurar *ejes de conflictividad* sólo para los críticos posteriores a la instancia de escritura de los textos. Sus autores no patentizan visiblemente, en la superficie del discurso poético, incomodidad o rebeldía frente a la presión de los moldes estéticos que están naturalmente obligados a seguir” (Saravia, 2007, p. 162) (Énfasis de la autora).

La airada discusión se inicia el jueves 31 de octubre de 1811 con la carta “Palo de ciego” escrita por Lacunza e incluida en el número 2220 del *Diario de México*.²⁸ Esta carta erige tres motivos para desalentar composiciones poéticas como las de Lizardi. En primer lugar, porque estos escritos populares contaminan la ciudad: “Hace días que una multitud de papeles, ya impresos, ya manuscritos, infestan nuestro México, y aun todo el reino, con descrédito del carácter común de nuestra nación” (p. 494). En segundo lugar, porque el autor del poema “La verdad desnuda” firma sólo con sus iniciales (J.F.L), muy similares a las de Lacunza (J.M.L): “[...] iniciales sobredichas, que siendo muy semejantes a las de mi nombre [...] han dado motivo a algunos para creer sea yo su autor” (p. 494). Por último, porque el contenido es tan craso, tan vulgar, que aun los más ignorantes “le dan luego el destino de la estampa [...] (vuestra merced me entiende), se burlan de su autor, y no pueden sufrir su arrogante vanidad en imprimirlo fuera de los papeles públicos que tenemos en México [...]” (p. 495) Como se ve, estos tres motivos recubren tres aspectos de la vida colonial como son los paseos públicos, el valor de la imagen como signo de prestigio y de reconocimiento y, finalmente, el peso de la mirada religiosa para un pueblo en su mayoría ignorante y analfabeto que califica a los escritos según su ortodoxia o heterodoxia. Este recorrido por los planos social, familiar y religioso le permitirá a Lacunza (tanto en esta carta como en la que dirige a Ochoa y Acuña)²⁹ plantear un juego denigratorio e integrador entre la heterodoxia de la estampa de muchos de estos papeles públicos, el hecho que estén impresos (“se les ha dado la estampa”) y su carácter de escurridizos frente a cualquier tipo de análisis culto (la estampada o huida de estos papeles sin la venia de la erudición).

Si bien Lacunza rescata las capacidades poéticas de Lizardi, le pide que lime sus composiciones y que, sobre todo, recurra al *Diario* para darles visibilidad satisfaciendo así “el flujo del autor (si acaso lo llevó esto a la imprenta, y no el motivo que dijimos antes) [refiriéndose a motivos económicos]” (p. 495). Las críticas que el árcade señala en este palo epistolar, ligadas al plano escriturario, son trasladadas y aumentadas por el latigazo epistolar de José Mariano Rodríguez del Castillo quien critica que Lizardi viva de su pluma como escritor público. Según Rodríguez del Castillo, o Mostaza, Lizardi se destaca

28 *Diario de México*, Tomo XV, n° 2220, JML, “Palo de ciego”, jueves 31 de octubre de 181, pp. 494-496.

29 *Diario de México*, Tomo XV, núm. 2251, JML, “Respuesta a D.A.O. Núm. 2231”, domingo 1 de diciembre de 1811: 618-620. A ésta carta también responde Fernández de Lizardi en *Respuesta a los números 2220 y 2251 del Diario* CF. Obras XIV-Miscelánea, pp. 147-152.

como referente de los autores improductivos y nocivos para la sociedad novohispana: “[...] no quiera vuestra merced que lo cuenten entre la fertilísima cosecha que hay en el día de autorcillos ramplones y miserables, como el de *La verdad pelada*, etcétera, que dejo en el tintero, de donde no debían de haber salido” (*Diario de México*, Tomo XV, Mostaza, “Vaya ese latigazo”, jueves 12 de diciembre, p. 664).

Esta crítica hacia la figura del escritor público que vive de su pluma será cuestionada tanto por Anastasio de Ochoa y Acuña³⁰ como por Carlos María de Bustamante y por el mismo Lizardi en sus participaciones en el *Diario de México*.³¹ Ellos pedirán, por un lado, que se destierre la censura previa de ciertos árcades que no se molestan en leer los papeles que circulan y se valen sólo de sus títulos. Por el otro lado, revalorizarán la figura del poeta por sobre la del crítico, labor ésta última demasiado grande para ciertos árcades que denigran toda composición publicada más allá de las páginas del *Diario*. Así, Bustamante critica duramente la “Censura” propuesta por M.G. y publicada en el número 2259 en la que se dirige a los árcades letrados (*hombres sensatos*) y les pide que se desengañen y persuadan de la peligrosidad e inutilidad de la publicación de “fárragos ociosos” (1811, p. 651).³²

Sin embargo, la labor de la Arcadia Mexicana, cual guardiana de la buena letra, será desestimada por Bustamante quien señala el mérito de Lizardi que “[...] ha tomado la pluma, o para corregir los vicios o para lucrar [...] ¿Quién le ha conferido la gran tutela nacional para que cuide de la distribución del medio real que cada pobrete gasta en divertirse?, ¿ni a quién se le pone un puñal al pecho para que compre cada papelucho de éstos?” (1811, p. 678).³³

En el caso de Lizardi, observamos cómo su réplica hacía las críticas recibidas se desenvuelve tanto en el plano literario como en el plano argumentativo de la polémica letrada. Es por eso por lo que podemos pensar a su folleto “Quien llame al toro sufra la cornada” en paralelo a sus poesías “La verdad pelada”, “Epigrama del Dios Momo”

30 Anastasio de Ochoa y Acuña nació en Huichapan, en el actual estado de Hidalgo el 27 de abril de 1783 y murió en México el 4 de agosto de 1833. Sacerdote, poeta, novelista y pintor. Formó parte de la Arcadia Mexicana (Palazón Mayoral et. al. , 2006, p. 9)

31 Nos referimos a los números 2231, 2256, 2266 y 2267, respectivamente.

32 Cita extraída de la carta “Censura” escrita por M[anuel] G[orriño] y publicada en el *Diario de México*, Tomo XV, N° 2259, jueves 9 de diciembre de 1811: 651, en Esther Martínez Luna (2011), *El debate literario en el Diario de México (1805-1812)*, México D.F.: UNAM, p. 225.

33 Bustamante, Carlos María, “Aplaudo el mérito y la virtud donde la encuentro”, *Diario de México*, Tomo XV, n° 2266, lunes 16 de diciembre de 1811, pp. 677-680, en María Rosa Palazón Mayoral et. al. (ed.), José Joaquín Fernández de Lizardi (2006), *Amigos, enemigos y comentaristas*, T.I (1810-1820), México DF: UNAM.

y su folleto “Tercero diálogo crítico: el crítico y el poeta”, las cuatro producciones escritas por Lizardi en el año 1811. Ellas constituyen una clara pintura de los problemas de acomodación por los que está pasando el letrado colonial que debe hacerse de una metodología de trabajo que incluya las voces y murmullos del pueblo, acercarse a la realidad cotidiana y plantear reformas tangibles sin desdeñar las enseñanzas impartidas por la tradición neoclásica o el saber ilustrado peninsular.³⁴ Esta amalgama de tradición cultural, saber popular y proximidad con la ciudad real de Nueva España lo lleva a plantear una escritura que apunte a la reforma de las costumbres viciosas desde un lugar asequible y viable para los lectores, sean estos letrados o parte de la plebe. A sus ojos, resulta despreciable aquél que no produce y que, por el contrario, juzga desde un pedestal inexistente los esfuerzos de los demás: “[...] pues conozco yo/en Méjico Momos varios/críticos estafalarios,/ cuya descortés, censura/ cuanto no hacen, lo murmura/ con dicitorios: lee los Diarios”.³⁵ La caracterización del crítico como un *Momo estafalario* o ridículo será reforzada en la poesía “El crítico y el poeta” en la cual el crítico intenta por todos los medios convencer al poeta que busque otra ocupación, pero su autoridad es derruida por un escritor que vive al día de su pluma: “Deje usted eso allá para los viejos/ experimentados, doctos y virtuosos,/ a éstos sí les conviene, no a los mozos/ de una vida...[...] se ha notado/que quien tiene de vidrio su tejado,/parece desatino,/ que se ponga a apedrear al del vecino”.³⁶ Como vemos, en estas dos poesías Lizardi considera a una mala crítica como más perjudicial que una mala poesía o escrito ya que bastardea la confianza que pueda entablar el letrado con su público y, así se coartan las posibilidades de reforma de las costumbres de la plebe.

34 Citamos a continuación una parte de la extensa poesía “La verdad pelada”, una de las primeras poesías que publica Fernández de Lizardi por fuera del *Diario de México*: “¿Qué dos o tres tontonazos/ por sabios quieran pasar,/ y no tengan embarazos/ para hacer así escuchar/ a gritos y a sombrerazos./ ¿Hay mucho de esto por ahí?/ A que sí [...] Es de un precio sin igual/ la verdad; pues no hay remedio/ha salido ya al Portal/ tan barata, que por medio/ compre el que quiera un costal/ y no de la disfrazada;/ LA PELADA” ([1811]1963, p. 127).

35 Fernández de Lizardi, José Joaquín (2010), “Epigrama del Dios Momo”, en *José Joaquín Fernández de Lizardi, Obras, Vol. I-Poesías y Fábulas*, Jacobo Chencisnky y Luis Mario Schneider (investigación, recopilación y edición), México DF, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1963. Trabajamos con la edición corregida y aumentada en CD coordinada por María Rosa Palazón Mayoral, 2010. Esta poesía no figura en la edición impresa de 1963.

36 Fernández de Lizardi, José Joaquín (2010), “Tercer diálogo crítico. El crítico y el poeta”, en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras, X-Folleto (1811-1820)*, María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias (recopilación, edición y notas), México DF, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, [1811] 1981, pp. 17-24.

El folleto “Quien llama al toro sufra la cornada” es la síntesis de toda la polémica letrada en la que se ve envuelta la escritura de Lizardi. Podemos considerar a este folleto un manual de instrucciones para los demás letrados sobre cómo deben proceder el buen poeta, la crítica y el letrado criollo en los tiempos que se vivían de decadencia del sistema colonial español. Este papel es dirigido al Sr. Público, juez capacitado según Lizardi, de medir la conducta moral y las cualidades estéticas de cada contrincante letrado entre Juan María Lacunza y él: “¿[d]e quién de los dos formarán mejor concepto, a lo menos en cuanto a la conducta moral de cada uno? Por Dios, señor público, no deje de responderme [...]”.³⁷ Nos resulta fundamental la reapropiación del buen contrincante o satirista que realiza Lizardi en este folleto en el que se compara con Tomás Iriarte:

Hoy 20 de diciembre he visto el libelo, que sin razón llama crítica su autor, el dicho don J. M. L., pues sus objeciones son fútiles y despreciables, y su estilo demasiado insultante, ordinario y soez, no sólo ajeno de uno que presume de literato, sino de cualquier hombre bien nacido [...] Pudiera yo, señor público, valerme del consejo del mismo Iriarte, que él cita, pues dice en la fábula 30: Bien hace quien su crítica modera;/ pero usarla conviene ciertamente/ contra censura injusta y ofensiva,/ cuando no hablar con sincero denuedo/ por razón arguye, o mucho miedo ([1811] 1981, p. 32).³⁸

37 Fernández de Lizardi, José Joaquín, “Quien llama al toro sufra la cornada, o sea crítica del libelo infamatorio, que con el nombre de Censura dio don J.M.L. en los diarios de esta capital : 20, 21 y 22 de diciembre de 1811, contra el autor de ésta J.J.F.L.”, en José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras, Vol.XIV, Folletos*, México DF: UNAM, 2010.

38 Lizardi alude a la Fábula 30 de Iriarte: “El erudito y el ratón”: “En el cuarto de un célebre erudito / se hospedaba un ratón maldito / que no se alimentaba de otra cosa / que de roerle siempre verso y prosa./ Ni de un gatazo el vigilane celo/ pudo llegarle al pelo./ ni extrañas invenciones/ de varias ingeniosas rataoneras,/ o el rejalgar en dulces confesiones,/ curar lograron su incesante anhelo/ de registrar las doctas papeleras/ y acribillar las páginas enteras./ Quiso luego la trampa/ que el perseguido autor diese a la estampa/ sus obras de elocuencia y poesía;/ y aquel bicho travieso,/ si antes el manuscrito le roía,/ mucho mejor roía lo ya impreso./ ‘¡Qué desgracia la mía!’,/ el literato exclama; ‘ya estoy harto/ de escribir para gente roedora;/ y, por no verme en esto, desde ahora/ papel blanco no más habrá en mi cuarto./ Yo haré que este desorden se corrija./ Pero sí: la traidora sabandija,/ tan hecha a malas mañas, igualmente/ en el blanco papel hincaba el diente./ El autor, aburrido,/ echa de la tinta dosis competente/ de solimán molido,/ escribe (yo no sé si es prosa o verso),/ devora, pues, el animal perverso,/ y revienta por fin. ‘¡Feliz receta!’ dijo entonces el crítico poeta:/ ‘Quien tanto roe, mire no le escriba/ con un poco de tinta corrosiva./ *Bien hace quien su crítica modera:/ pero usarla conviene más severa/ contra censura injusta y ofensiva,*/ cuánto no hablar con sincero denuedo/ poca razón arguye, o mucho miedo.” Cf. Tomás de Iriarte, *Fábulas literarias*, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1787.

Lizardi desestima todo temor o intimidación por parte de distintos árcades que le recriminaban vivir de su pluma y, específicamente no publicar sus poesías en el *Diario de México*. Al respecto, este periodista responde:

[N]ingún miedo y mucha razón tengo; y así podría escribirle con tinta corrosiva: ¿tan difícil es decirle *burro* a quien me dice *caballo*?, ¿tan difícil es argüir con improperios y no con justicia? No por cierto; cada día vemos usado este dialecto en los bodegones y tabernas. Yo no he cursado esas aulas, y, por lo mismo, desdeño sus ejemplos; pero con la venia de usted diré algo al caballero don J. M. L. aunque en estilo diverso al suyo: Más notables son los yerros en el impugnador de un libro, que en el escritor. No es loable el que merece ser impugnado, ¿qué diremos del que le impugna mal o incurre impugnándole en nuevos motivos de reprensión? [...] Sí, mi señor, agradezco a usted los expresivos elogios con que usted me honra sin mérito mío, sino por sola la bondad de usted que dice ser yo *un ignorante*, es verdad; pero *orgullosa y engreído*, a otros les viene mejor, y lo tienen probado, y *no lo digo por usted*, pero vamos espulgando por *encima y superficialmente* su libelo ([1811] 1981, p. 32).³⁹

La respuesta de Lizardi asume la labor letrada del escritor público reivindicando el lugar de enunciación prepotente y engreído del toro. Este lugar de enunciación le permitirá justificar su escritura llana que actúa como puente entre las inquietudes populares y la *ciudad letrada*. El lugar de enunciación del toro avala su prepotencia como forma de retomar las voces de los castigados por un sistema político-cultural injusto y que Lizardi denuncia como maligno:

[D]ice que *la cocinera, el aguador y el muchacho aprecian mis mamarrachos*, y qué ¿el sabio E. L. B.⁴⁰ es algo de esto? *Responde mihi*. Pues este literato caballero hace una enérgica y desinteresada defensa de algunos papeles míos (dos de ellos impugnados por usted: *El testamento del gato*⁴¹ y *Bueno es*

39 “Quien llama al toro sufra la cornada. O sea crítica del libelo infamatorio, que con el nombre de Censura dio don J. M. L., en los diarios de esta capital: 20, 21 y 22 de diciembre de 1811, contra el autor de ésta J[osé] J[oaquín] F[ernández] de L[zardi]”, *José Joaquín Fernández de Lizardi, Obras X-Folletos (1811-1820)*, María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias (recopilación, edición y notas), México DF, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, [1811] 1981, pp. 31-43.

40 E. L. B. hace referencia al seudónimo que utilizó Carlos María de Bustamante en su artículo “Aplaudo el mérito y la virtud donde la encuentro”, *Diario de México*, Tomo XV, n° 2266, lunes 16 de diciembre de 1811, pp. 677-680.

41 *El testamento del gato* y la segunda parte *La muerte y funeral del gato* fueron publicados en pliego separado. El primero es de la Imprenta de doña María Fernández

hacerse el tupé...,⁴² etcétera). ¿Si será este señor más ignorante que los *más ignorantes*? Se deduce porque *los más ignorantes* conocen los defectos crasos de mis papeles, y E. L. B. no; luego, es más ignorante que los *más ignorantes*. *Responde illi* [...] Dice usted que *¿cuál es la cuestión?* La cuestión es sobre si estos *defectos son tan crasos, que los más ignorantes los conocen*. Y en ella nos quedamos y vuelvo a ganar la apuesta, y usted se contradijo y no le vale la especiosa solución de *que quiso decir los descubriría al público* [...] Usted dijo los *más ignorantes*, sin expresar si de los *frailes, clérigos abogados, trinitarios*, etcétera. *Los más ignorantes* ha dicho *generalmente* delante de Dios y todo el mundo; luego, yo debo entender que, pues no expresa, habla de los *más ignorantes de México*; luego, del público; luego, si necesita explicárselos se contradijo; luego, si está en esa necesidad, no son tan crasos; luego, si no son tan crasos, es usted un impostor; luego, si es un impostor, merece el desprecio de los literatos y de *los más ignorantes* (pp. 32-33).

A través de la torsión del argumento de Lacunza, Lizardi resignifica el valor de escritura inútil que el árcade ligaba con ser el espejo redundante de los errores crasos a causa de la ignorancia del pueblo. A través de su argumentación, Lizardi desestima la calidad de ignorante del público lector al cual se dirige al incluir a otros letrados. Para este periodista la reiteración de los errores y constancia en los vicios de los seres humanos, habilita y obliga al periodismo a realizar un recorrido urbano en el que se iluminen los errores y se den herramientas para combatirlos.

EL PUBLICISTA CRIOLLO Y LA PRÁCTICA DE LA LIBERTAD CIVIL

Entre noviembre de 1811 y octubre de 1812 se suscita en la ciudad de Londres una extensa polémica con ribetes acalorados entre el letrado novohispano Servando Teresa de Mier (1763-1827) y el periodista sevillano liberal José María Blanco White (1775-1841) sobre la legitimidad de la independencia absoluta de la América hispana con respecto a la Monarquía española.⁴³

de Jáuregui. Año de 1811, pliego suelto, 8 pp. Posteriormente ambos folletos fueron editados juntos bajo el título de *Testamento, muerte y funeral del gato* junto con *Noches tristes y día alegre*, en 1831 (Datos extraídos de la edición de Palazón Mayoral et al. a los folletos de Lizardi (2010).

42 *Bueno es hacerse el tupé, pero no pelarse tanto*, sin datos de imprenta; pero el permiso de la censura para su publicación (de Francisco Quintero) es de diciembre de 1811, pliego suelto, 8 pp. Lo menciona E. L. B. en el artículo citado, p. 678. Para la lectura de ambos textos Cf. J. J. Fernández de Lizardi, *Obras I, op. cit.*, pp. 113-117 y 134-138 (Datos extraídos de la edición de Palazón Mayoral et. al. a los folletos de Lizardi (2010).

43 Los textos que componen la polémica son los siguientes: “Independencia de Venezuela” *El Español* XIX (30 octubre 1811); “Carta de un americano al Español sobre

Lo que se inicia como una reflexión político- crítica de Blanco White sobre el accionar *precipitado* de la declaración de independencia del Congreso de Caracas del 5 de julio de 1811, pasará a ser, en manos de Mier, el campo de batalla verbal sobre la *posibilidad* y *capacidad* de los americanos de independizarse de la tutela española. Tutela que visualiza el escritor sevillano como refugio necesario para los americanos debido a su inexperiencia en el uso de su autonomía política, pero que Mier considera un encierro engañoso y caduco del que hay que liberarse: “[Y]a: pero como no es lo mismo querer ser independiente que poderlo. ¿Y quién cree usted que puede hacer incierta nuestra independencia? ¿España, desahuciada de todos los médicos, y que de las Américas mismas era de donde sacaba los medios de subyugarlos? ¿Portugal? [...] ¿Inglaterra por ventura? (p. 65).⁴⁴

La refutación retórica que establece Mier, basada en el *desplazamiento del problema*⁴⁵ venezolano al malestar de todos los americanos como unidad, configura la polémica pública como corolario y escrito movilizador de futuros movimientos independentistas americanos.⁴⁶ Este proceder sinecdótico concibe a la independencia de Venezuela como el inicio obligado del derrumbe del edificio monárquico absolutista y la posterior invasión del sistema republicano. A su vez, la declaración de la independencia absoluta de Venezuela hace ineludible el surgimiento del *problema americano* que significó para las Cortes de Cádiz, y en especial para el sector liberal peninsular, enfrentar el problema de la lucha por la autonomía política de los americanos.

En la pelea por la autonomía dentro del terreno resbaladizo y de apertura política del período liberal español (1808-1814), Mier propone la emancipación absoluta de la tutela española. Por el contrario,

su número XIX” (11 noviembre 1811); “Contestación a un papel impreso en Londres con el título de Carta de un Americano al español sobre su número XIX”, *El Español* XXIV (30 abril 1812); “Segunda Carta de un Americano al español sobre su número XIX. Contestación a una respuesta dada en el número XXIV” (julio 1812); “Contestación a la segunda carta de un Americano al español en Londres”, *El Español* XXVIII (30 agosto 1812); “Carta al Americano sobre la rendición de Caracas”, *El Español* XXX (30 octubre 1812). Tomamos los datos de Alejandra Pasino (2011, p. 74).

44 Servando Teresa de Mier, *Cartas de un americano 1811-1812*, Manuel Calvillo (prólogo y notas), México D. F.: Secretaría de Educación Pública, 1987. Todas las referencias a estas cartas de Mier se extraerán de esta edición.

45 Esta categoría forma parte de la clasificación que estipula Marc Angenot como procedimientos de refutación del discurso polémico (1982, pp. 211-233). Tomamos la misma de la selección que hacen Analía Reale y Alejandra Vitale (1995, p. 68).

46 Al respecto, los estudios de Calvillo y Pasino hacen una reconstrucción muy precisa de la difusión de las cartas de Mier por distintos libertadores protagonistas de los procesos de emancipación americanos (entre ellos, se destaca el caso de Belgrano que analiza Calvillo) (pp. 47-48).

Blanco White leerá el proceso de ruptura o “regeneración” (Guerra, 1992, p. 121) como un desborde prematuro y mal aplicado por los americanos de una “verdad indudable”⁴⁷ que debe ser atemperado, contenido y reencauzado por un funcionamiento más eficaz de las Cortes de Cádiz.⁴⁸

Más allá de las posturas aparentemente irreconciliables de estos dos letrados, la particular construcción discursiva de su polémica pública hace uso de distintos procedimientos retóricos que nos permiten verla como un *acto político* o práctica de un *taller ciudadano trasatlántico*. Es decir, esta disputa verbal estipula una forma distinta de concebir al ciudadano hispanoamericano ligado a prácticas de escritura, lectura y sociabilidad modernas en las cuales la opinión pública ocupa el lugar rector de guía y espacio de experimentación para estos letrados devenidos en políticos⁴⁹. Debido a ello, esta sección analiza las distintas estrategias discursivas que estos letrados esgrimieron para defender sus argumentaciones, enmarcadas dentro de una *red de interacción semántica* (Maingeneau, [1984] 2007, p. 1) que estipula toda trama polémica. Se considerarán para tal fin las distintas intervenciones de estos letrados como *actos políticos*, es decir, como textos que dan consistencia al contexto donde están insertos (Pasino, 2010, p. 345) y permiten congregarse y afectar a los lectores que se convierten en “corresponsales” de las cartas (Ozuna Castañeda, 2013, p. 484).

LA OPINIÓN PÚBLICA Y EL DISCURSO DE LOS SIN TIERRA: RECONFIGURACIONES Y MÁSCARAS CIUDADANAS

A lo largo de los distintos números de su periódico *El Español* (1810-1814) publicado en la ciudad de Londres, Blanco White se propone realizar una tarea de edición que engloba diversas funciones discursivas. Así, en varias de sus intervenciones, procura construirse en un buen consejero político y en un minucioso observador de las distintas pujas de poder que tienen lugar en el campo de batalla legislativo,

47 “Independencia de Venezuela”, *El Español*, N°XIX: IV, 30 octubre 1811, p. 41.

48 Blanco corresponde a las observaciones de los venezolanos con respecto a la “atroz política que hizo insensibles a nuestros hermanos sobre nuestra desgracia” que ha llevado a cabo la Monarquía española sobre los territorios americanos. Sin embargo, considera que el Decreto de Independencia absoluta del Congreso de Venezuela ha contribuido a endurecer la política cruel española al “atizar el fuego” de la contienda de españoles contra españoles en América. (Blanco White, “Independencia de Venezuela”, p. 42). Se modificó para este trabajo la grafía y ciertos usos gramaticales de la escritura de Blanco para adaptarlas al uso gramatical actual.

49 Este cambio forzado de funciones ejercidas por los letrados, producto de la crisis monárquica generada tras la invasión francesa de 1808, es trabajado tanto por Fernando Durán-López (2010, p. 68) y por Alejandra Pasino (2010, p. 349), entre otros.

comercial o militar. Sin embargo, y, por sobre el resto de las otras funciones discursivas ejercidas, este escritor se perfila como un hábil orquestador y mediador de la información que llega a sus manos. Es así que su periódico se piensa inserto en un estratégico cuerpo doctrinal en el que cada información se transforma en un eslabón que se encadena y dialoga con las reflexiones y hechos del mismo número, que avala los números anteriores y que prefigura los sucesos que vendrán a través de un análisis deductivo y medido de edición. Ningún artículo está por azar en este cuerpo bien amalgamado de argamasa informativa y ladrillos de propuestas liberales. Efectivamente, el periódico puede ser concebido como una metáfora conciliadora de la construcción de la nación española en proceso de transformación que este noticioso, cual esqueleto del edificio constitucional, va apuntalando cada vez que su constitución se sale de cauce o se distancia de las prioridades de sus destinatarios.

Debido a ello, Blanco White advierte a sus lectores peninsulares sobre la evidente y preocupante involución del accionar revolucionario. Según este escritor, la revolución de 1808 había comenzado a gangrenarse y expandirse de forma indiscriminada por el edificio de la nación española generando grietas en sus cimientos. La única solución que encuentra este editor para aplacar los efectos nocivos es el cambio de cauce de la revolución a través de una reestructuración *saludable* que dé vía libre a la participación ciudadana. Esta observación se destaca en los primeros números y va dirigida al pueblo español luego de realizada la *gloriosa revolución* contra Napoleón y su posterior aletargamiento frente a los manejos de las Juntas Provinciales:

[P]ara libertarse esta [España], es preciso que sufra una revolución verdadera [...] Españoles: jamás se purifica una grande masa sin una fermentación violenta: la más suave y saludable es la que en los cuerpos políticos ocasionan las luces. Empezad por dar el más libre curso a estas. *Dejad que todos piensen, todos hablen, todos escriban, y no empleéis otra fuerza que la del convencimiento.* Desterrad todo lo que se parezca a vuestro antiguo gobierno. Si el ardor de una revolución os atemoriza, si las preocupaciones os ponen miedo con la idea de la libertad misma, creed que están destinados a ser perpetuamente esclavos (*El Español* I, núm. I)⁵⁰ (Énfasis nuestros).

50 "Reflexiones generales sobre la Revolución Española." *El Español*, I, núm. I, 30 abril de 1811, pp. 27.

El tópico de una *gloriosa revolución* peninsular contra el invasor francés fue utilizado y compartido por los periódicos publicados por los años que van de 1808 a 1810 en España. El auge de este tópico se ligó al cambio de paradigma del concepto de *patria* manejado tanto en España como en sus colonias americanas que pasaría de

La apertura al diálogo —la modalidad de gobernar a través de la persuasión y del uso de la opinión pública— serán, sin embargo, resignificadas por Blanco White en su interpretación de la declaración de la independencia absoluta venezolana. Para este periodista, esta revolución cambia el rumbo del accionar moderado y *sin sangre* que ésta había iniciado el 19 de abril de 1810 con la creación de su Junta en Caracas. En otras palabras, los hechos recientes transforman el caso de Venezuela en un peligroso *disturbio*, una adaptación forzada de las revoluciones francesa y norteamericana. Más preocupante aún por el hecho que todavía no existe para Blanco White un *pueblo americano* sobre el cual sostener los cambios políticos, sino un cúmulo de facciones partidarias dispuestas a apropiarse de los beneficios del poder. Para justificar esta postura, Blanco White presenta a la “Declaratoria de Independencia venezolana” como el producto de una facción de americanos *jacobinos* que, como fieles autómatas, reiteran los pasos de los revolucionarios franceses:

[P]ara saber que en Caracas se estaba fundando la *libertad sobre sangre*, según la frase filosófica de los jacobinos de todo el Mundo, y que esta sangre se derramaba con la arbitrariedad y horrores que acompañan a toda revolución de un pueblo dividido en *partidos*, no eran menester cartas, bastaba la proclama del congreso, que Ud. piensa que yo suprimí por sacar con aire de triunfo mi sistema político, y que para los más inteligentes en estas materias es una fortísima prueba de él [...]-Señor mío, las proclamas revolucionarias tienen ya su diccionario. Yo suplico a los que lo hayan estudiado que me traduzcan estas frases (*El Español* XXIV, núm. IV).⁵¹

En el caso de Mier, sus Cartas a Blanco White consideran el desborde revolucionario americano como la puesta en acto, la materialización, de la fragmentación de la Monarquía española causada por la negativa de las Cortes y de la Regencia a reconocer los derechos de la soberanía popular americana:

un “amor a la patria” del fiel vasallo hacia su padre, el monarca, a justificar actos de heroísmo patriótico medidos en el campo de batalla. Al respecto, destacamos la investigación de Georges Lomné que analiza las estrategias retóricas que esgrmieron los periodistas y diputados en Cortes (sea peninsulares como americanos) que recurrieron a imágenes y citas de la grandeza latina y griega a modo de justificar el cambio de paradigma conceptual y discursivo (Lomné 2014a, 2014b).

51 “Contextación a un papel impreso en Londres con el título de Carta de un Americano al *Español*, sobre su número XIX.” *El Español* XXIV, núm. IV, 30 abril 1812, pp. 411-412.

España aunque sólo tenga la mitad de la población de América, pretende poseer la fábrica exclusiva de los Fernandos. Así reconoció por legítimos doce que vació en sus provincias, y que luego refundió en el Gaditano. Este sólo es el verdadero, el mismo mismísimo que tiene preso Napoleón en Valencey. Enhorabuena. Es así que este Fernando ha declarado injustamente, como usted tiene probado, la guerra a Venezuela, y la tiene bloqueada: luego decayó de su derecho, disolvióse el juramento esencialmente condicional de los pueblos para su felicidad, y el de Venezuela puede elegir otro rey *ancara que sea pagano*, o constituirse católicamente según *la forma de gobierno que más le convenga*. Tales son las leyes de España recordadas en el prólogo de su *Proyecto de constitución*, y muy conformes al derecho natural (p. 68).

El tópico de la *fábrica de hacer Fernandos* del gobierno peninsular, no es propio de Mier. Este recurso se destaca en la segunda carta que le escribe Juan Sin Tierra al editor del periódico *El español* y que se publica en el número XIII, a fines de abril de 1811. Volveremos más adelante en este trabajo sobre al análisis de este tópico particular que ha generado tantas controversias para ciertos estudiosos de la polémica de estos dos pensadores heterodoxos.

Antes de eso, queremos detenernos un momento para reflexionar sobre la incursión del corresponsal Juan Sin Tierra en ciertos números del periódico en los que, no por casualidad, se pone en duda la reputación del editor.⁵² Este colaborador se presenta en su primera entrega como un viajero sin residencia específica, que recibe, sin embargo, novedades de primera mano sobre lo que acontece en las Cortes de Cádiz y que desea hacerlas públicas, pero teme poner en riesgo su identidad. Por ello, recurre a Blanco White:

[M]is noticias no son agradables, y si yo hubiera de publicarlas con mi nombre seguramente no habrían salido de mi cartera, mas como Ud. en esta materia tiene ya poco que perder, quiero decir, como el odio que Ud. ha excitado en muchos de sus paisanos no ha de crecer ni menguar porque diga Ud. algo de nuevo que les disguste, me determiné a mandar mis noticias, Ud. publicarlas, y como decimos comúnmente, *sufrir por mí las pedradas* (*El Español*, XXII, núm. II).⁵³

52 Rescatamos, en esta línea, las primeras cartas o entregas que le fue haciendo Juan Sin Tierra a Blanco sobre sus observaciones y análisis particulares del funcionamiento de las Cortes de Cádiz y la desilusión que este corresponsal sufre debido a la desintegración del devenir de la revolución de 1808. Estas cartas se incluyen en los números XII, XIII y XVI del periódico, respectivamente y están en diálogo directo con los cuestionamientos realizados por Blanco en dichos números.

53 "Sor. Editor del Español", *El Español* XXII: II, 30 marzo 1810, p. 451.

En dicha misiva, este corresponsal autoimpuesto critica duramente la debilidad del poder ejecutivo tanto de la Regencia como de las Cortes y sugiere fuertes medidas de rigor para reavivar —si todavía eso es posible— las llamas de la revolución: “la hoguera no se ha encendido de nuevo y no sabemos dónde buscar yesca” (p. 454). A su vez, y de la mano de esta *retórica de la desilusión* con respecto a lo que se esperaba de una revolución que hace ya tres años que se inició, plantea el fracaso de los gobiernos de España en un tono trágico: “podrá usted explicarme, Señor, Editor, ¿en qué consiste esta fatalidad que hace que todos los gobiernos se parezcan unos a otros en España?” (p. 452). La respuesta de Blanco no deberá ser, según su interlocutor, producto de los principios filosófico-políticos, sino propia de las “cosas de hecho” (p. 453). Para ello, le confiesa a Blanco que a pesar de que no prefiere tendencias despóticas o tiránicas: “quisiera ver en España, un poco menos de *convención* y algo más de *Napoleón*. Vea Ud. una especie de refrán político que yo me he formado, sobre esta materia” (p. 453).

Como vemos, desde su primera carta y a lo largo de todas las demás que le mande al editor del periódico, desenmascara las falencias y malos pasos dados por la gobernación peninsular tanto en su *problema americano* como en sus conflictos con el resto de las potencias europeas (específicamente, sus traspies a la hora de valorar la ayuda militar y política inglesa). En cierta forma, podría decirse que Juan Sin Tierra actúa como el testigo que Blanco White no pudo ser de los vericuetos de poder de las Cortes de Cádiz y de las repercusiones de la aplicación de la constitución que ellas conciben para España y sus provincias.⁵⁴ A su vez, este *corresponsal peregrino* modula todo aquello que Blanco, por su prurito editorial, prefiere sugerir o silenciar debido a los fines conciliatorios que busca en relación con las inminentes emancipaciones americanas y a las reformas liberales que desea que las Cortes gaditanas apliquen. Por estos motivos, varios críticos como André Pons; Alejandra Pasino y, especialmente, Christopher Domínguez Michael (en un gesto un poco más osado), han atribuido la autoría de estas cartas a la mano de Blanco White.⁵⁵

54 Recordemos que Blanco White se exilia en Inglaterra desde 1810 hasta su muerte acaecida en 1841 y no regresa nunca a España luego de su partida.

55 La osadía de Domínguez- Michael provendría de la sugerencia de una suerte de desdoblamiento ético- sentimental del periodista en ambos “autores” (Blanco/Juan). Al respecto, este autor señala que los tipógrafos ingleses quizá se “equivocan” en la *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813) de Mier al nombrar a José Blanco como “Juan” Blanco (2004, p. 400). Al respecto, nos preguntamos: ¿es acaso una equivocación de los tipógrafos de Mier o un develamiento del letrado novohispano de las estrategias retóricas de su amigo sevillano?

Como analizamos la polémica de Blanco White y Mier y sus motivaciones político-contextuales, no podemos dejar de lado los beneficios estratégico-argumentales que plantea la inclusión de Juan Sin Tierra en el periódico de Blanco. Este personaje ficcional habilita la introducción de procedimientos inéditos en la publicidad tradicional ya que modula la voz de “individuos que no estaban concretamente encargados de misiones de servicios públicos” (Lèmperière, 1998, p. 70).⁵⁶ Por tal motivo, le permite a Blanco White pergeñar una suerte de *máscara ciudadana* mediante la cual se refugia tras este ciudadano — personaje que se siente peregrino en su patria y genera preguntas incómodas y observaciones lapidarias sobre el presente político de España.

Por otro lado, este personaje le permite a Blanco White configurar un lector polisémico del periódico que varía según las informaciones o novedades que el noticioso presente. Así, los lectores son por momentos ingleses, otros momentos españoles-americanos, pero siempre, y por sobre todo, sus *desagradecidos* conciudadanos españoles. Los destinatarios directos de sus exhortaciones periodísticas son aquellos que cuestionan la objetividad de sus juicios y lo excomulgan de la comunidad de ciudadanos activos de España. Se diferencian, de esta forma, de los americanos, tan agradecidos por su labor que lo nombran ciudadano de sus lares y lo incluyen en su proyecto político por la forma moderna de Blanco de *abrir las puertas* de su periódico a todo escrito que contribuya al diálogo político entre España y América. Debido a ello, frente a las reiteradas invitaciones y saluciones hiperbólicas por parte de los americanos, encontramos en Blanco White la misma y moderada respuesta:

[Y]a lo he dicho otra vez [en su respuesta a Antonio Joaquín Pérez], y lo repetiré eternamente: *los españoles*; no *los americanos*, debieran estarme agradecidos. Si yo hubiera sido imparcial, si el miramiento hacia la España no hubiese sido mi norte: si yo hubiese querido inclinar a los americanos a la independencia, nadie me ha presentado armas más poderosas que las *Cortes* (El Español, XVI, núm. III).⁵⁷

Esta contestación evidencia el hueco o distancia inexorable que se va profundizando entre la búsqueda de conciliación del escritor sevillano

56 Si bien esta historiadora hace esta observación para caracterizar la introducción de procedimientos ficcionales en la prensa novohispana en ciernes (de hecho, trabaja con el *Diario de México*), nos resulta muy útil su análisis para aplicarlos a las condiciones de escritura de Blanco White (en especial, en relación con la recepción de sus lectores peninsulares).

57 “Contextación”. *El Español* XVI, núm. III (30 julio 1811), p. 299.

con respecto a los cambios políticos que se suceden de forma vertiginosa en España, y las *ciegas* medidas que llevan a cabo tanto la Regencia como las Cortes de Cádiz.⁵⁸ Como una especie de “cálculo matemático” que se desprende del contenido de los artículos del periódico *El Español*, el exceso de afecto americano evidencia la carencia o ausencia flagrante de capacidad de debate y apertura política del gobierno peninsular y de los tejes y manejes que en él se presentan.⁵⁹

Dentro de los manejos institucionales peninsulares, encontramos la utilización de la carta que supuestamente Antonio Joaquín Pérez, presidente de la Diputación de América en las Cortes de Cádiz, le envía a Blanco el 23 de febrero de 1811 y que éste publica sin dilaciones en su número XIII, de fines de abril de 1811. En ella, el presidente considera un deber agradecerle su labor de parte de toda la diputación americana por hacer en su periódico “la apología más victoriosa de sus justos clamores” (*El Español* XIII, núm. III).⁶⁰

Luego de su publicación en el periódico, esta carta es puesta en tela de juicio en las sesiones extraordinarias de las Cortes el día 24 de mayo. El hecho de que aún en el día de hoy se desconozca el autor de esta misiva, alimenta el poder de las imposturas y las construcciones ficcionales de las que se ha aprovechado en sus inicios la moderna opinión pública para conformar y educar a su público.⁶¹ Lo que nos interesa de dicha carta no es tanto su autoría, sino los juegos de

58 Al respecto, no es menor el hecho que Blanco les dé visibilidad y prioridad en la lista de los documentos a imprimir en el cuerpo de su periódico.

59 Este armado meticuloso de los efectos de lectura contruidos por el editor, se observan también en la reflexión de Blanco sobre la *Declaratoria de Independencia de Venezuela*. Así, en su número XIX diferencia el accionar medido de Venezuela en 1810 a su respuesta *caprichosa* en abril de 1812: “Resulta pues como de una demostración matemática, una de dos cosas: o que la Junta de Venezuela tenía los mismos deseos que el pueblo; o que éstos eran los deseos del pueblo, y la Junta condescendía con él a pesar suyo” (Blanco White, “Reflexiones sobre la conciliación de España y sus Américas”, p. 53). Esta estrategia será burlada hasta el hartazgo en las cartas de Mier al editor del periódico. A modo de ejemplo: “[...] ambas cosas no habían sido fingidas, lo había usted probado, según decía, matemáticamente; y yo le probé en mi Carta, página 12, “porque Venezuela desde el 21 de julio, 1810, pidió a toda la Inglaterra aliada de España pro garante de su unión con ésta, y obediencia a Fernando VII” (Mier, p. 155).

60 “Carta del Presidente de la Diputación de América en las Cortes de España, al Editor del Español” *El Español* XIII, núm. III, 30 abril 1811, p. 69.

61 Pons, por ejemplo, esgrime dos autores posibles, y totalmente disímiles entre sí, para esta carta: “No está claro cómo ha de interpretarse este complicado *affaire*, si se trata de una maniobra de la diputación americana para vengarse de las humillaciones y la censura de las que era víctima o de una provocación del partido antiamericano, con la complicidad del diputado Antonio Pérez para desviar las sospechas” (2006, p. 264).

apropiaciones que ha tenido y las consecuencias políticas que este asunto de alianzas fraguadas trajo aparejado.

En la sesión de las Cortes del 24 de mayo de 1811, el diputado Pérez negó rotundamente su autoría y exigió una rectificación de Blanco que éste realizó en su número XV con una justificación al caso que no deja de ser de por más interesante. En la misma, Blanco considera a la misiva como vocera de los agravios sufridos por los americanos en las Cortes de Cádiz. Para el escritor sevillano, esta carta ocuparía el lugar del *malestar americano* en Cádiz sentido, vivido y expresado en reiteradas ocasiones:

[L]a carta me pareció, y parece, tan conforme con los sentimientos manifestados por los señores americanos en las cortes, que bien se puede llamar un eco de ellos, si se exceptúa los elogios que me da [...] Que los americanos habían sufrido contradicciones en el Congreso, lo sabe todo el mundo: que habían sufrido algo más, es una expresión de tan moderado resentimiento que bastan para autorizarla las interrupciones, las expresiones de acaloramiento, y las quejas que constan en los diarios de Cortes (pp. 69, 103, 125, 234, tomo 2° de los debates) (*El Español* XV, núm. III).⁶²

La sesión de las Cortes cuestionó fuertemente la utilidad y los beneficios que el decreto sobre la libertad de prensa de noviembre de 1810 otorgó a los ciudadanos.⁶³ Las críticas hacia esta nueva modalidad de hacer política se asociaron a los peligros que traía aparejado el nuevo modelo de ciudadano que esta libertad de prensa fomentaba y modelaba. A su vez, (y como bien lo recupera Pons (2006, pp. 261-272), este conflicto entre ciudadanía y poder de expresión pública fue asociado al *abuso* que del mismo hizo Blanco en su periódico y es por lo que recibe una medida ejemplar por parte de las Cortes de Cádiz: su periódico se censura en España y en los confines americanos, se amenaza a este escritor con quitarle los derechos de ciudadanía española y se lo acusa de *falsario*.

62 “Carta del Editor de El Español a Don Antonio Joaquín Pérez. Diputado en Cortes por la Puebla de los Ángeles, sobre la que se publicó con su nombre en el número 13 de este periódico.” *El Español*, XV, núm. III, 30 junio 1811, p. 254.

63 Este cambio radical en la concepción de la libertad de prensa es explicado por Lempérière: “La situación se volvió muy distinta cuando las Cortes de Cádiz decretaron que la libertad de imprenta era un derecho político, al mismo tiempo individual y universal. Dentro del nuevo orden jurídico, cada uno podía no solamente publicar su opinión, sino pretender que se trataba de la opinión del público [...] proceso inédito de publicidad: prohibidos hasta la fecha, los temas políticos y los debates que llevaban a cabo las mismas autoridades se volvieron asuntos de publicación y de discusión con la multiplicación desenfadada de los impresos [...] Esta nueva autoridad se llamó “opinión pública” (1998, p. 71)

Este suceso destaca la dificultad existente en el proceso de conformación de una nueva constitución liberal con bases amplias de participación ciudadana que habilite a sus beneficiarios a ejercer libremente el derecho a la expresión de sus opiniones sin censura ni cercenamientos. Al respecto, resultan útiles las observaciones de Annick Lempérière sobre el funcionamiento de la opinión pública en el período liberal de comienzos del siglo XIX hispanoamericano:

[M]uchas de las palabras que empleaba el liberalismo, en realidad, eran las mismas que las de la cultura pública premoderna. Pero el liberalismo no solamente las reordenaba según un orden lógico distinto, sino que también les daba significaciones inéditas [...] vocabulario idéntico al antiguo, pero que *había perdido su claridad y se había vuelto ambiguo y controvertido*. La “libertad política de la imprenta” decretada por las Cortes de Cádiz desencadenó por muchas décadas, un conflicto de palabras y de conceptos no menos enconado que la lucha institucional o la guerra de insurgencia” (1998, p. 55). (Énfasis nuestros)

La *guerra de palabras* a la que hace referencia Lempérière se actualiza en la sesión de las Cortes del 24 de mayo de 1811 en relación con el concepto de *ciudadano*. Este término pilar o pivote del cambio de sistema político, será cuestionado de raíz por los diputados peninsulares. En consecuencia, su limitación tendrá un efecto retroactivo al generar una nueva interpretación más restrictiva de este concepto en relación con uno de los primeros decretos expedidos por las Cortes y que ampliaba las bases de soberanía nacional a las colonias americanas. Así es como se pone en jaque el decreto del 15 de octubre de 1810, que estipulaba la soberanía nacional entre los dominios españoles en ambos hemisferios al sostener que

[...] forman *una sola y misma monarquía, una misma y sola nación, y una sola familia*, y que por lo mismo los naturales que sean originarios de dichos dominios europeos o ultramarinos, son iguales en derechos a los de esta península, quedando a cargo de las Cortes tratar con oportunidad, y con particular interés de todo cuanto pueda contribuir a la felicidad de los de ultramar [...] desde el momento que los países de ultramar, en donde se hayan manifestado conmociones, hagan el debido legítimo reconocimiento a la legítima autoridad soberana, que se halla establecido en la Madre Patria, haya un *general olvido* de cuanto hubiese ocurrido indebidamente en ellos [...] (*Decreto del 15 de octubre de 1810*) (Énfasis nuestros).

Traemos a colación este decreto ya que fue uno de los primeros que expiden las Cortes en su necesidad de solicitarle a las provincias

americanas que acepten la representación nacional de las Cortes luego que la Junta Central se disolviera. Si bien este documento no nombra al sujeto de derecho como *ciudadano*, lo cierto es que lo equipara con el *natural* originario de los territorios marinos y ultramarinos y le otorga beneficios a cambio de olvidos de injusticias o agravios recibidos en un pasado. Así, el ingreso del *natural* al mundo político debe hacerse a través de renunciaciones de su memoria colectiva e histórica. A su vez, configura una pertenencia simultánea en tres universos de sentido concebidos de forma unívoca que con el correr del siglo XIX se irán armando de manera escindida. Ellos son la *monarquía*, la *nación* y la *familia*.

Sin embargo, la inclusión de estos tres universos de sentido dentro de una misma entidad traerá aparejado el “desliz de la ciudadanía” (Annino, 1999, p. 66) que los liberales gaditanos no logran advertir, muy probablemente debido a un diagnóstico equivocado sobre las insurrecciones americanas⁶⁴. Es decir, más allá de las restricciones y de las reconfiguraciones que sobre el concepto del *ciudadano* se harán en un futuro en los artículos 5 y 18 de la Constitución de Cádiz (en los que se excluye a las castas de la posibilidad de elección y de la calidad de ciudadanos), la revolución de 1808 ha habilitado la apertura de un sistema político inédito en España y sus territorios ultramarinos. La mutación cultural y política que se produce en 1808 en la Monarquía española y sus colonias no se genera de una maduración endógena, sino que ha sido impuesta por circunstancias exteriores y, en gran parte, inesperadas, que constituyen una de las paradojas más importantes del mundo hispánico.

Este “desliz de la ciudadanía” se destaca en la segunda carta de Juan Sin Tierra a Blanco White que sale publicada en el número XIII de su periódico. La misma puede leerse como efecto de la apertura política habilitada por la revolución peninsular y por las Cortes de Cádiz por dos motivos: por un lado, porque se construye en ella una tríada particular entre este corresponsal, un diputado americano de las Cortes y el editor sevillano. Ello concierne un quiebre o fuga entre los distintos sectores concéntricos o “pirámide de pertenencias” propios de la organización de las comunidades de la Monarquía y del Antiguo Régimen (Guerra, 1992, p. 157). Gracias a esta fuga de voces y opiniones, en esta entrega, el diputado americano le confiesa al corresponsal peregrino todas las falencias que observa en el funcionamiento de las Cortes (anticipando así el camino de las independencias absolutas americanas).

64 “La incapacidad para percibir la especificidad americana está en la base de la uniformidad que pretendieron en las Cortes de Cádiz liberales tan destacados como Arguelles y Toreno” (Breña, 2006, p. 168).

Por otro lado, Blanco White elide la primera parte de la carta en la que se trabaja sobre la identidad del americano porque “a causa de que no he podido averiguar si el hecho importantísimo en que se funda es verdadero” (*El Español*, XIII, núm. III).⁶⁵ De esta forma, Blanco White configura una construcción de la opinión pública que se distancia de una verdad unívoca o mera transferencia de datos en un juego de estrategias discursivas sobre la libertad de prensa concebida desde 1808 como “ese camino de construcción acelerada de tal opinión pública por parte de los liberales” (Durán López, 2010, p. 70). Por tal motivo, este periodista configura un discurso político público tendiente a convencer al público de lectores peninsulares sobre la necesidad de plantear cambios que acorten las distancias entre la excesiva teoría debatida en las Cortes y la conflictiva realidad que se presenta a ambos lados del Atlántico.

A modo de antecedente de lo que luego será la argumentación de Mier en sus cartas a Blanco White, la intervención de Juan Sin Tierra construye el tópico de la *fabricación de los Fernandos* ligado inextricablemente a la política caótica del gobierno español en todas sus variantes desde 1808 por causa de su desvío por intereses económicos:

[L]a Regencia anterior, la presente, las Cortes, y todos los que hayan tenido parte en la conducta de España con sus Américas, no deben llamarse a mi parecer injustos, sino *delirantes*. *¿Qué es lo que se llama política en un gobierno?* Según mi corto entender, es el conocimiento que los que gobiernan una nación deben tener del estado en que se halla, y se hallan los que tienen conexión con ella, para *acomodar* su conducta a las circunstancias, y sacar del estado de las cosas el mayor provecho posible [...] Pues vea Ud. si hay modo más pintado de hacer esto al revés que el que han seguido los gobiernos españoles [...] Yo soy Fernando 7° grita cada cual de las juntas provinciales. –Yo lo soy más, dice la Central- y yo como el mejor, concluye la Regencia (*El Español*, XIII, núm. III)⁶⁶ (Énfasis nuestros).

Juan Sin Tierra muestra en su carta cómo el derecho ciudadano de hacer política se ve restringido para los americanos al ser considerado este derecho como una “política de contrabando” en dichos espacios lejanos: “[...] y al fin empieza a aparecer un Fernando 7° americano. –¡Qué iniquidad! Ese Fernando es Espurio, es de contrabando; las fábricas pertenecen únicamente a la península [...] ¿Por qué no admitir

65 “Juan Sin Tierra al Editor de *El Español*”, *El Español*, XIII, núm. III, 30 abril 1811, p. 60.

66 “Juan Sin Tierra al Editor de *El Español*”, *El Español*, XIII, núm. III, 30 abril 1811, p. 65.

a este nuevo Fernando, que es un valiente refuerzo, porque es más rico que todos juntos los que están ya fundidos en uno?” (p. 65).

Tanto el tono irónico que asume Juan Sin Tierra como la modalidad paródica de la reproducción de las ideas y luchas que se suscitan en las Cortes en relación con la detentación de la soberanía nacional, le permiten a este corresponsal denunciar la distancia infranqueable que se va generando entre debates teóricos y hechos que los exceden e inutilizan. A su vez, esta multiplicación de soberanos, cual constelación de satélites, evidencia la gran ausencia del centro de poder, razón por la cual tanto en este número de su periódico como en tantos otros de su autoría, avalará la creación de juntas en América que actúen en sustitución del rey cautivo, siguiendo el ejemplo de las juntas provinciales creadas en España.

Más allá de lo dicho, lo que llama la atención de este número XIII, y de la carta del colaborador inserta en él, es la forma que tiene Blanco White de concebir a la constitución en ciernes como un *catecismo político* que busca otorgarle al público lector pautas claras de acción. Esta perspectiva se destaca también en el número IX de fines del diciembre de 1810 en el que Blanco aclara que “[E]n ningún libro es más necesaria una grande exactitud de método que en uno que se escribe para que sea el catecismo del pueblo, para que ande en manos de todos, para que grandes y pequeños lo entiendan claramente” (*El Español*, IX, núm. II).⁶⁷ En este *catecismo político* se estipulan las bases para ejercer la ciudadanía y se arman coaliciones y exclusiones entre los ciudadanos con respecto a las castas, los transeúntes y los extranjeros (muy a pesar del derecho que los descendientes de africanos poseen por haber nacido en suelo americano o haberse ganado el mérito de serlo debido a su permanencia en cierto territorio o por los servicios que los dignifiquen). A su vez, el escritor sevillano toma la diferenciación realizada por la Revolución Francesa entre *ciudadano* y *vasallo*, que otorga al primero “su condición de “hombre libre” y los derechos que tal condición llevaba consigo [...] Libertad del ciudadano, derechos del hombre, y en especial del “hombre constituido en sociedad”, rechazo radical del largo pasado de desigualdad y sometimiento [...]” (Pérez Ledesma, 2007, p. 40).

La forma que posee Blanco White de pensar la política moderna lo lleva a construir su periódico como un taller donde se practica la libertad ciudadana y en el que se reflexiona sobre las reformas políticas, económicas y culturales a llevar a cabo (tanto en España como en sus provincias) bajo parámetros secularizados. Para este político el

67 “Sigue el examen de la Constitución para la Nación Española interrumpido en la página 142”, *El Español*, IX: II, 30 diciembre 1810, p. 179.

engranaje de poder se va modificando y amoldando con el correr de los hechos y no se ata a teorías y filosofías rígidas o abstractas ni a dogmas religiosos inamovibles. No existen *misterios sagrados* que no sean capaces de ser analizados y compartidos entre el editor de este periódico y sus lectores *agradecidos*. Por tal motivo, creemos conveniente matizar la mirada de Domínguez-Michael que analiza las cartas de Mier a través de la perspectiva secularizadora que este contraargumentaría frente a la supuesta propuesta religiosa de Blanco White (2004, p. 401).

Recuperemos, para justificar nuestro argumento, distintos fragmentos de la polémica para rever las palabras de ambos contendientes en su contexto de enunciación. Blanco conforma su periódico número XIX de fines de octubre de 1811, sobre reflexiones y propuestas frente al cisma de la reciente declaración de independencia absoluta venezolana. Lo que este escritor sevillano concibe como el aviso de un *terremoto político*, lo lleva a reconsiderar los privilegios y necesidades que tienen las provincias americanas y los peligros que puede implicar llevar a cabo una separación abrupta de su Madre Patria. No es un dato menor el hecho que unos meses después (en el número XXIII de su periódico) Blanco publique la *Representación* que los diputados americanos presentaron en agosto de 1811 a las Cortes de Cádiz pidiendo una reconsideración de la situación de América dentro de la Monarquía española, documento que finca los procesos de emancipación en las raíces históricas del mal desempeño del gobierno español. Este escrito valida la postura de Blanco White con respecto al deseo de la mayoría de los americanos de buscar autonomía política, pero no la independencia absoluta. A su vez, esta representación fue analizada en la sesión secreta del 28 de agosto de 1811 y tuvo repercusiones escandalosas para muchos diputados peninsulares. Llega a Londres gracias a los vínculos de Mier y Blanco White con los diputados americanos. Es Mier el que edita y hace público este escrito en Londres en el año 1812 y quien se lo acerca a Blanco para que lo publique en su periódico.

En su artículo “Independencia de Venezuela” del número XIX, Blanco White, cual lector avezado, toma partes de la Declaratoria de independencia de Venezuela y las analiza minuciosamente. En esta rigurosa labor, escinde los planos del presente abrupto y de un futuro incierto tanto para América como para España. Es por eso que distancia el hecho de *declarar* la independencia del de *asegurarla*, así como también de actuar en base a un maduro examen y no por un desquite imprudente (El *Español* N°XIX, tomo IV).⁶⁸ Concibe, así, la necesidad

68 “Independencia de Venezuela”, El *Español*, N°XIX, tomo IV, 30 octubre 1811, p. 43.

de generar *puentes lógicos* entre un presente de insatisfacción y un futuro peligroso a menos que se actúe con cautela: “¿[...] tan fácilmente se vencen las formas y hábitos de un pueblo? ¿Tan pronto se convierte una colonia esclavizada en una República? ¿Por qué había de ser más ignominioso para el Gobierno de Caracas enseñar poco a poco al pueblo a ser libre, que no arrojarlo de repente en medio del golfo borrascoso de la Democracia? ¿Miran a su posteridad?” (p. 44).

El modo que encuentra Blanco para generar una conexión segura entre un presente borrascoso y un futuro beneficioso para todos es a través del *simulacro de Fernando 7º* “[...] quitado, y aún hecho pedazos, a su vista, el simulacro, todos, sin exceptuar uno, van a ser enemigos de la reforma. Así son los hombres; los Republicanos de Caracas no pueden fundirlos de nuevo. El caso es que ellos conocen la verdad [...] Si misterios sirven para fundar *Repúblicas* ¿tan malo es el misterio de Fernando?” (p. 46).

Al igual que en la segunda carta que le escribe Juan Sin Tierra a Blanco White, aquí se retoma el tópico de la *fábrica de hacer Fernandos* como un método necesario para amalgamar a las distintas sociedades dentro de un proyecto nacional. El misterio no se concibe con un carácter religioso católico, sino político-estratégico. Sin embargo, el matiz devocional será sumamente burlado por Mier para desautorizar la voz del editor sevillano y su propuesta de mantener unidos a los pueblos a través de este particular simulacro devocional. Extraemos un momento de la primera carta de Mier en la cual este letrado desbarajusta los planes de Blanco White:

Señor, que así se echa leña al fuego. Yo pienso que al contrario, se les agua a los europeos la esperanza de restituir y progresar en el antiguo orden de cosas. Así se les ahoga hasta la remota que podía colocar en la mediación de Inglaterra, que tanto han diferido de admitir. Eso no es *echarse por la ventana*, sino ir en derechura a la puerta de la libertad, para asegurarla contra las acechanzas de un enemigo, alevé, que intenta dividirnos por la entrada que le ha dejado nuestra moderación. Usted nos predica ahora como Napoleón a los españoles, cuyas divisiones imaginarias él era quien quería introducir, y al fin lo ha conseguido. Entre los americanos no hay división alguna sobre el fin: todos desean zafarse de las uñas de los españoles, que los han tiranizado tres siglos. Éstos son los que bajo la añagaza de su imaginario Fernando ponen en obra la fuerza, el ardid, los anatemas de la religión para mantenerse con la presa. Que la suelten, y verán los americanos constituirse independientes en una paz octaviana (p. 65)

A lo largo de sus dos Cartas, Mier se construye en un hábil polemista que descompone los argumentos de Blanco White sobre los móviles

jacobinos de las insurgencias americanas. Claramente, Mier desestructura dos ejes de la argumentación de Blanco White tendientes a mostrar las independencias americanas como productos de la *fuerza* (uso de la violencia) y la excomunión o *impureza* de ciertos sectores que las lideran. No es menor, el as de la manga que utiliza Blanco White en su número XIX al recoger un artículo escrito por un viajero español presente en Venezuela (en la Guaira) tras la declaración de la independencia absoluta. En dicho artículo, el viajero europeo cuenta con minucioso detalle la escalada de violencia que se suscita en esos momentos y la ola de terror que se vive por esos lares ligada a las ejecuciones a mansalva (y sin juicio previo) de todos los opositores al cambio republicano. Este artículo es llamativamente publicado por el *Morning Chronicle* el 8 de agosto de 1811. Hacemos hincapié en lo extraño de su publicación en dicho medio ya que este periódico londinense, junto al *El Español*, han sido medios de expresión pública en los que más se ha contemplado el *problema americano* y que han vehiculado propuestas de cambio (Jiménez Codinach, 1991, pp. 53-87).

Frente a la escalada de violencia *a la francesa*, Mier desmiente la noticia a través de dos vías: en primer lugar, explica y da noticia de las conspiraciones realistas que se estaban llevando a cabo con el fin de derrocar a la república en ciernes. En segundo lugar, toma una buena parte de su carta para describir el accionar justo y racional que realiza el gobierno venezolano para con los condenados, diferenciándolo de los hechos sucedidos en la Revolución Francesa. A su vez, sostiene sus argumentaciones a través de la crítica hacia el corresponsal viajero que poco conoce lo que sucede e informa de manera errónea. Esta crítica *ad hominem* hacia el vocero de los sucesos, lo lleva a Mier a construir buena parte de su primera carta analizando la influencia de los viajeros europeos sobre las perspectivas erróneas que se han establecido y consolidado al configurar la mirada sobre América:

[N]o basta que esa carta se lea en un periódico imparcial para obligarnos al crédito, si no se nos advierte la patria o partido de quien la escribió. Porque siglos ha que hasta los extranjeros que han viajado en América, si tratan solo con los europeos o son sus partidarios como el inglés Gage, escriben sólo un tejido de calumnias y falsedades; y por el contrario si oyen a los americanos como el italiano Gemelli Carreri al célebre Sigüenza, publican un viaje el más exacto y el más verídico, como ya notó Clavijero y yo noto aquí, porque usted lo dio en otro número por autor sospechoso, engañado de Robertson, a quien iguales informes hicieron escribir en sus teorías sobre América tantos desatinos con elegancia (pp. 62-63).

Mier en su argumentación considera que el relato de los hechos de América debe construirse entre los viajeros europeos en diálogo con los lugareños y naturales del territorio. La violencia o *fuerza* mal entendida de los sucesos así como la *impureza* o inmoralidad de las intenciones de sus actores es rebatida por este letrado novohispano en ambas cartas a través de distintos ejes. Para el caso de la *fuerza*, recurre a Francisco de Torquemada (1420-1498), a Antonio de Remesal (¿1550?-1619) y, especialmente, a Bartolomé de Las Casas (1484-1516),⁶⁹ para reconstruir la historia de conquista y poderío español sobre América y desestructurar la legitimidad de su soberanía sobre los americanos. A su vez, reelabora en su Segunda Carta el significado de *jacobinismo* repensándolo como una tendencia que moviliza a la acción y que no tiene necesariamente que ser dañina o peligrosa. Sin embargo, desafecta los hechos acaecidos en América de dicha tendencia:

¿Dónde está pues el jacobinismo? ¿Dónde el terror? ¿Dónde la traición de sus diputados a la voluntad de sus comitentes? ¿Puede darse prueba menos equívoca de la buena fe del Congreso? Usted espera que yo de por libre la suya de las acusaciones directas e indirectas que dejé caer en mi Carta como al correr de la pluma; y yo le pido me perdone la molestia de haber repetido mis pruebas, para reforzarlas, y vindicarlas, a fin de que el lector que no podrá consultar mi primera Carta, por haberse transportado casi toda la edición fuera de Europa, no me crea un apologista tan ridículo sobre la palabra del antagonista. Esas reticencias, ya lo veo, son un arte del hábil orador, que ha tomado sobre un punto el mayor empeño, y como son políticas en usted por compasión de su madre, ni las reprendo absolutamente, ni usted lleva traza de enmendarse” (pp. 148-149).

En relación con la imposibilidad de “enmienda” de los argumentos de Blanco White que expone y critica Mier, se destaca el otro eje de discusión tendiente a mostrar las *impurezas* de los españoles. Para este letrado novohispano, los errores de interpretación de los sucesos exteriores vienen de la mano de una *genealogía de la impureza española*

69 Es Mier quien reedita el libro *Breve destrucción de las Indias* de Las Casas en 1812 con un pequeño prólogo que actuará de conector entre sus Cartas y su *Historia de la Revolución de la Nueva España* que se publica también en Londres en el año 1813. En relación a la continuidad de Mier de los tópicos elaborados por Las Casas en el siglo XVI, Pons sostiene que no es el letrado novohispano el que inició el camino de aproximación a este fraile dominico sino que lo hace primero Blanco White y que luego lo retoman tanto Mier como Bolívar (2006, p. 66). Matizamos esta postura y retomamos, para ello, las perspectivas tanto de Chartier (1995, pp. 81-106) como de Breña (2006, p. 48) quienes desatan el vínculo causal entre determinados libros fundadores de ideologías y sus epígonos.

ligada a sus orígenes corruptos y mezclados (en muchos casos como producto de la violencia sobre los cuerpos). Esta genealogía es silenciada y obturada por los españoles y traída constantemente a la luz por Mier. A modo de ejemplo se observan dos “notas interesantes” en sus Cartas: “Nota nona: Sobre el origen de los españoles y el origen de su sangre” (“Carta de Un Americano al *Español* sobre su número XIX”, p. 112) y la “Nota duodécima: Sobre la pretendida nobleza de los pasados por agua” (“Segunda carta de Un Americano al *Español* sobre su número XIX”, p. 265). Como un ejercicio de traslado del referente, su segunda nota actúa en diálogo con la primera: si en la primera se cuestiona el origen de los españoles; en la segunda se trasladará la impureza a aquellos conquistadores que se afincaron en América y la devastaron. Así se observan pasajes como el siguiente:

[P]ero es cosa de risa la importancia que allá se dan con sólo haber pasado la mar, en que se creen purificados ni más ni menos que los judíos: *baptizati sunt in nube et in mari*. Con este bautismo salado ya tienen bastante para ir llamando a todos en América mulatos y canallas, especialmente los andaluces y extremeños, que como son los más mezclados, y están acostumbrados a oír en su tierra la misma distinción de morenos y blancos, gritan más alto para desmentir la marca visible, que llevan en su color. Dile la mala palabra antes que te la diga (p. 265).

Este *origen bastardo*, o *mala palabra* que trasunta a toda la España, le permitirá a Mier burlarse de la ingenuidad e idealismo de su interlocutor. Para ello, el letrado novohispano tomará el apellido del escritor sevillano como representación hiperbólica de la candidez extrema de su contrincante en lo concerniente a su obsesión de que los americanos no se aparten de la *comunión* del camino estipulado de la Monarquía Católica:

[L]o extraño es que usted también nos haga cocos, como si fuese un español preocupado. *Eso es poner el puñal en manos del partido antiamericano de las Cortes, que harán de Venezuela, si lo saben manejar, la víctima de su venganza*. ¡Si lo saben manejar! No hay miedo de que sepan. El principal mal de España está en la cabeza. Si la tuviesen, ya los franceses hubieran repasado los Pirineos, las Américas todas estarían cooperando, y no estuvieran ellos mismos en anarquía. Usted ha dicho que los de las Cortes estaban locos: ahora con la exclusión injusta de las castas asegura que han caído en el mas estupendo delirio. ¿Y quiere, usted, que Dios haga el milagro de restituir el juicio a injustos rematados sólo para que acierten a vengarse? ¿Y qué? ¿Todavía le parece a usted que nos han metido poco el puñal? ¿Echa usted de menos déspotas más vengativos que Elio, que

Abascal, que Venegas, que Tacon, que Ruiz de Castilla, que Velasco? ¿Aun no son bastantes víctimas las que a millares han perecido en los calabozos de ambos mundos? ¿Todavía más lugares incendiados y pasados a cuchillo, que los que a docenas han hecho desaparecer Calleja y Cruz en Nueva España? [...] ¿a quién Fernando de Cádiz ha remunerado el servicio con la gran Cruz de su abuelo Carlos III? A fe que no es falta de voluntad si la madre patria no nos ha exterminado para someter la América a sus caprichos, como aniquiló a los indios para asegurar su conquista. No hay sesión de Cortes, en que espumajeando de cólera, no vomiten ejércitos sobre América, especialmente el día que logran alguna ventaja en la Península [...]” (pp. 71-72) (Énfasis del autor).

Como vemos en la estrategia retórica de Mier, la *genealogía de la impureza* de la estirpe española recae sobre la *blancura*-ingenuidad del editor sevillano y mancha, corroe, toda la claridad de sus planteos y hazañas discursivas al mostrarlo como un joven descaído que vive de ilusiones y esperanzas truncas. Blanco White es, a los ojos de Mier, similar al corresponsal Juan Sin Tierra: un peregrino, refugiado en un país lejano que lo escinde de las realidades americana y peninsular, no capacitado, por ello, de otorgar el diagnóstico preciso sobre los pasos a seguir por los americanos por creer todavía en vías de conciliación. Para reforzar su argumentación, Mier degrada el estatus de su interlocutor y los argumentos que éste pueda realizar, a partir de su homologación con los rumores y temores de muchos españoles ignorantes que el lector debe leer como metáfora de la caída del poderío simbólico-cultural de la Monarquía española sobre el accionar de los americanos.

LA POLÉMICA FRATERNAL, ¿NO ES ACASO UNA DISPUTA VERBAL? LA CONSTRUCCIÓN DE LA EMANCIPACIÓN HISPANOAMERICANA A TRAVÉS DE LAS AFRENTAS VERBALES

La polémica que se suscita en Londres entre estos dos escritores heterodoxos es sumamente rica para analizar la forma en la cual se han desarrollado los procesos de emancipación hispanoamericana a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX. El enfrentamiento verbal que encaran Mier y Blanco White a través de la opinión pública, como ventana a una amplia gama de lectores (más allá de las censuras y retaceos que ha tenido este periódico en su difusión por España y América), hace visibles los acuerdos y alianzas que se suscitaron entre americanos y peninsulares. Estos nuevos lazos han borrado las fronteras de la *patria* concebida como el suelo donde se nace para plantear nuevas formas de arraigo y de pertenencia. Así, los nuevos vínculos políticos conciben nuevas alianzas no ligadas preferentemente a

órganos o corporaciones, como fue la familia en el Antiguo Régimen, sino que se conciben como conexiones trasatlánticas entre ciudadanos que establecen vínculos de paridad horizontal y ya no de obediencia piramidal (como lo era la relación del vasallo hacia su rey).

Las innovaciones en los vínculos letrados permiten valorar la apertura de la comunicación que se ha dado gracias al cambio de funciones de la opinión pública (concebida a partir de 1808 en el mundo iberoamericano como el vehículo político de las reformas político-sociales). La emancipación se plantea ahora como una guerra de palabras en la que cada contrincante deberá esgrimir su mejor espada o argumento verbal. Cada texto o intervención será considerada un *acto político* que deberá ser comprendido bajo determinadas condiciones semánticas de producción y que posee una intencionalidad determinada (Pasino, 2010, p. 345).

Por todo lo dicho, si bien creemos que la polémica de estos dos escritores heterodoxos debe ser analizada al calor de los acontecimientos, no acordamos con la postura de varios críticos que dismantelan la guerra verbal de esta contienda o aminoran la fuerza de los tópicos elaborados en ella por tratarse de un diálogo entre amigos refugiados en la Londres moderna.⁷⁰ Así, se destaca el caso de Simmons, uno de los historiadores que ha iniciado en 1947 el análisis de esta particular polémica sosteniendo que la misma no se inserta dentro de un correcto enfrentamiento verbal entre los oponentes debido al continuo desborde pasional de Mier y al uso “temas gastados” y repeticiones exasperantes a falta de ideas nuevas: “[...] al pobre Mier se le han agotado las ideas y no le queda más recurso que tornar a sus repeticiones exasperantes” (p. 113).

Toda polémica es una disputa verbal que se ve contenida en los límites del discurso mismo y que requiere de acuerdos de base entre los contrincantes. Para ello, el polemista comparte con su oponente un *proceso de intercomprensión generalizada, red de interacción semántica*

70 Destacamos algunas de las interpretaciones al caso: “La polémica amistosa entre fray Servando Teresa de Mier y Blanco White” (Berrueto León, 1989, p. 101); “La ‘polémica entre Blanco White y Mier de octubre de 1811 a octubre de 1812 puede considerarse como una falsa polémica [...]’ (Saint-Lu, Bénassy-Berling et. al., 1990, p. XXXI); “[...] aunque las ideas de cada uno son opuestas, no se trata de adversarios políticos [...]” (Pons, 2006, p. 148); “Fue un intercambio fraterno de opiniones entre dos visiones políticas y religiosas que habían coincidido en el caos de una era revolucionaria” (Domínguez-Michael, 2004, p. 401); “La coincidencia profunda entre los dos corresponsales, si no inicial, emerge al ritmo de los acontecimientos, haciendo de ésta, en efecto, una falsa polémica” (San José Vázquez, 2010, p. 158). Estos ejemplos son sólo una muestra de la gran variedad de interpretaciones existentes sobre la caracterización que se ha dado a esta polémica.

(Maingeneau, 2007, p. 1) o *medio tópico subyacente* (Angenot, 1982, p. 59). En el caso de Blanco White y Mier, este medio tópico subyacente se ve reforzado por su condición de exiliados/desterrados de estos dos letrados y su lucha por generar reformas a la Monarquía española a través del uso estratégico de la opinión pública. Uso que será concebido como plataforma, guión o borrador de las acciones emancipadoras posteriores de los americanos. Para ambos contendientes, esta disputa no será menor, sino que actuará como taller de la libertad civil, como forma de hacer públicos los distintos malestares y preocupaciones que circulaban entre los liberales peninsulares y los patriotas americanos. Como bien sostiene Breña al respecto, las Cartas de Mier (y por qué no también de la polémica de ambos heterodoxos) son un “compendio de los desacuerdos entre los liberales peninsulares y los patriotas americanos, así como de muchos de los argumentos y réplicas que los segundos esgrimirían hasta el final de la contienda” (2006, p. 319).

Si tenemos en cuenta que se parte de una situación teórica en la que los contendientes son los unos españoles y los otros, españoles con derechos disminuidos (los americanos), la independencia exige la precisión de una diferenciación de identidades que es lo que lleva a los americanos descendientes de españoles a identificarse formalmente con los americanos originarios y criticar la conquista. Mier lo hace, como la mayoría de los letrados americanos. A partir de la escisión de la identidad entre peninsulares y americanos queda el largo camino de las identidades y proyectos locales, tanto en España como en América.⁷¹ Para el caso preciso de esta polémica, el desliz del lenguaje tanto de Mier como de Blanco White hacia lo coloquial es habilitado por el uso del género epistolar.⁷² Este género discursivo permite la fraternidad de sus participantes que se refleja en el estilo llano e íntimo al imitar la coloquialidad de la conversación *entre iguales* (Ozuna Castañeda, 2013, p. 483). A su vez, esta paridad entre los interlocutores visibiliza el *desliz de la ciudadanía* que generaron los sucesos acaecidos en 1808 y que unieron el ejercicio de la ciudadanía a la apertura política vehiculizada por la opinión pública.

71 Agradecemos a la Dra. María Inés Carzolio la observación que nos hizo sobre la construcción discursiva de identidades que pergeñan los patriotas americanos en este período particular como forma de plantear y criticar la Conquista española.

72 En esta polémica, el uso coloquial del lenguaje es promovido por Blanco White como estrategia de refutación y degradación de los argumentos separatistas de la Declaración de la independencia absoluta venezolana. Esta modalidad de ataque es retomada por Mier que realiza una crítica *ad hominem* de su contrincante por desestimar las posibilidades de los venezolanos de emanciparse del domino español. Por tal motivo, no acordamos con la perspectiva de Begoña Pulido Herráez que considera la *coloquialidad* de Mier como un “sello particular en sus escritos” (2013, p. 51).

La polémica de Blanco White y Mier no deja de ser un eslabón más en esta cadena de reflexiones y propuestas para encarar el cambio político en ciernes que tiene lugar entre España y América. En esta disputa verbal se tejen los hilos que luego serán las madejas de varias líneas de pensamiento que se consolidarán a posteriori (como serán, entre otras, las del conservadurismo liberal y el nacionalismo americano). Eslabón que modula los conflictos de intereses y deseos que se suscitaron en ese período de desintegración de la Monarquía española en un cúmulo de voces, de escritos, de guerras panfletarias y de antesalas legislativas.

Capítulo 4

EL LETRADO CRIOLLO Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN

INTRODUCCIÓN: RÁFAGAS DE LUZ EN LA HISTORIA POLÍTICA AMERICANA

Si conociesen bien la religión de Jesucristo, ¿hubiera podido el fanatismo, saliendo rabioso de entre los palacios godo-episcopales y las cavernas de la Inquisición, añadir su tea funesta a las llamas de la guerra civil, y hacer mirar como herejes y excomulgados a los que rehusaban arrodillarse como viles esclavos ante el simulacro sangriento de los déspotas? Era menester pues soltarles al paso algunas ráfagas de luz y oponer a los rayos espirituales algunas barras eléctricas.

Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*, "Prólogo", p. 12.

En el año 1813 Servando Teresa de Mier publicó con el seudónimo de José Guerra su *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente llamada Anáhuac o Verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año* en la ciudad de Londres. Esta obra situó e inscribió a la insurgencia encabezada por Miguel Hidalgo en Nueva España en 1810 como el levantamiento ante una

sucesión de actos de injusticia y violencia sufridos por los americanos producto de una decadente monarquía española.¹ Mier recurrió al discurso histórico para denunciar injusticias sufridas por los americanos y contextualizó los hechos pensando en lectores ingleses de los cuales buscaba el apoyo para su intervención en América.²

Este escrito fue solicitado y financiado en una primera etapa por la esposa del virrey José de Iturrigaray (1742-1815). El acercamiento de la familia Iturrigaray a Mier (al igual que a otros letrados novohispanos) durante su estadía en Cádiz se debió a motivos de orden jurídico-moral: el exvirrey necesitaba limpiar su nombre de toda trama de complot o rebeldía separatista americana y, a su vez, denigrar a sus opositores políticos que realizaron un golpe institucional al derrocarlo. En otras palabras, la esposa de Iturrigaray le solicitó a Mier el armado de una apología de la figura del virrey recientemente destituido por el golpe de Estado liderado por el comerciante Yermo y producto de la coalición de la Audiencia y el Consulado de México en el mes de septiembre de 1808. El exvirrey había sido deportado junto con su familia a España y esperaba por los juicios de residencia y de infidencia. A pesar de haber sido indultado por el cargo de infidencia en el año de 1809, el juicio de residencia siguió en pie y tuvo su veredicto en el año de 1815, año en el que exvirrey falleció.³

La obra de Mier consta de catorce libros de los cuales solo los primeros siete refutan la versión difamatoria sobre el exvirrey Iturrigaray concentrada en el escrito del periodista Juan López Cancelada *Verdad sabida y buena fe guardada* publicada en la ciudad de Cádiz el año de 1811.⁴ Sin embargo, el armado y los hechos que destacó Mier a lo

1 Al respecto, se sugieren los estudios de O’Gorman (1981); Rodríguez (1988), Brading (1980,1991); Goren (2011); Domínguez-Michael (2004); Portillo Valdés (2006) y Annino (2008). Destacamos las observaciones de Goren quien considera esta obra de Mier como pionera en la historiografía nacionalista mexicana ([1997] 2011, p. 90).

2 Esta postura crítica concibió la escritura histórica de forma instrumental para un lector inglés como un puente para producir cambios en América y fue abordada en la edición que coordinaron André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Berling: “Mier quiere contestar a sus amigos americanos e ingleses, que le urgen para que continúe la *Historia*, porque desean un nuevo intento de mediación y le ofrecen documentos para restablecer la verdad”(1990, p. XXV).

3 Para contextualizar los debates y pugnas institucionales de 1808 y el golpe de Gabriel de Yermo, destacamos las investigaciones de Lafuente Ferrarri (1941); Zárate Toscano (1986, 2010); Ávila (2002); Moreno (2004); Torres-Puga (2013) y Paniagua (2007, 2008), entre otros.

4 Luego de su detención y destierro de la ciudad de Nueva España, donde ejercía la labor de editor de la *Gazeta de México* (1805-1809), el periodista y comerciante Juan López de Cancelada publica en la ciudad de Cádiz este escrito en el que desea probar la “defensa de la fidelidad” del virreinato de Nueva España frente a la cruenta revolu-

largo de los distintos libros, específicamente en el XIV, mostraron la importancia que tenía el discurso historiográfico en el período independentista hispanoamericano. Este discurso unía y organizaba las distintas contiendas políticas que se desarrollaban tanto en la opinión pública peninsular y americana como en las Cortes de Cádiz sobre la capacidad de representación política americana y su madurez para valerse por sí misma en el contexto de crisis de legitimidad monárquica (Cañizares-Esguerra, 1998, pp. 329-333; 2007, pp. 563-567).⁵ Al respecto, este letrado criollo concibió la escritura de la historia de la revolución novohispana como forma de “asegurar la verdad” (Mier, 1990, p. 7) sobre los recientes sucesos revolucionarios acaecidos en distintas ciudades americanas.⁶ Para ello, seleccionó y analizó algunos hechos acaecidos en el período de 1810 a 1813 desestimando el valor rebelde endilgado a los escritos y actos populares o legislativos liderados por líderes criollos. En clave de lectura opuesta a la propuesta de López Cancelada, Mier construyó la verdad histórica como un arduo proceso de interpretación correcta y de puesta en diálogo de las fuentes documentales. Asumió, así, una lucha de interpretación de los panfletos, cartas, artículos periodísticos, edictos y escritos de guerra, entre otros textos, en los que se problematizaba la representación política de los americanos. Este procedimiento retórico-discursivo, le permitió desplegar una lectura distinta de los hechos revolucionarios o insurgentes en tanto los entendía como sucesos de reivindicación de una representación política propia de los vasallos americanos que en nada perjudicaba o desobedecía a la figura del rey Fernando VII.⁷ En

ción que se gestó desde el año de 1808. Este escrito fue financiado por el Consulado de México y por ciertos comerciantes peninsulares residentes en Nueva España. Es interesante observar cómo en esta obra Cancelada concibe la rebelión popular de Hidalgo como continuación de una revolución novohispana iniciada por ciertos funcionarios criollos y que contó con la venia del exvirrey Iturrigaray.

5 “Cuando la guerra explotó, las facciones rivales lograron convertir una disputa por los derechos de representación política en las Cortes de Cádiz (1810-1814) en una disputa historiográfica, en donde los temas de credibilidad y autoridad se volvieron primordiales [...]” (Cañizares Esguerra, 2007, p. 563).

6 Mier, Servando Teresa de, *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*, Saint-Lu, André y Marie-Cécile Bénassy-Berling (coordinadores), París: *Publications De La Sorbonne*, 1990. Todas las referencias a la *Historia de la revolución* de Mier se extraerán de esta edición. Se modificó para este trabajo la grafía y ciertos usos gramaticales de la escritura de Mier para adaptarlas al uso gramatical actual.

7 Annick Lempérière aclara que los hombres de letras no tenían en el período independentista a su disposición la palabra “secularización”, ya que esta pertenecía *ex officio* al vocabulario de las instituciones eclesiásticas. Sin embargo, plasmaron el

continuación con la polémica letrada que había tenido con el sevillano José Blanco White (Breña, 2005; Moreno, 2015; Rosetti, 2014 y 2016), Mier resignificó los conceptos de *revolución* y de *insurgencia*. De esta forma, pensó a estos conceptos desde un molde clásico retomado por la Revolución Francesa y ligado a la ciudadanía antigua que no implicó imitar las enseñanzas de los griegos o romanos, sino que vehiculizaba cambios con respecto al ejercicio de la representación política:⁸

[L]os franceses son los que han puesto en boga este término para designar a las naciones que se resisten a la violencia y usurpación. Y tienen razón, porque viene del verbo latín *insurgo*, que significa *levantarse el que está caído, ponerse derecho*. Con que verdaderamente es un título de honor en su origen y aplicación. *Revolución* viene del verbo *revolvo*, que en Cicerón significa *volver otra vez o hacia atrás*; con que si lo de atrás fuere mejor, la revolución será muy buena; así como el ponerse derecho si no hay cosa que rompa la cabeza. Las palabras no hacen nada (Mier, 1990, p. 13) (Énfasis del autor).

Nos resulta fundamental este fragmento de la historia de Mier ya que resume los objetivos de escritura tendentes a refutar las versiones del Consulado de México y de los comerciantes peninsulares en Nueva España para priorizar una versión de la historia de la revolución en la cual el rectificar o reinterpretar los hechos implicaba para este letrado encauzarlos dentro de una trama narrativa que compilaba, editaba y, sobre todo, organizaba y transformaba las actas militares y las noticias periodísticas en elementos de la historia de la reivindicación americana y su propuesta de emancipación de España. Para Mier, “las palabras no hacen nada” si no iban acompañadas de un sentido de lectura y de interpretación correctos que les permitiera a los receptores (sean americanos como ingleses) asir estos conceptos y utilizarlos como herramientas discursivas y actos políticos (Pasino, 2010).

En esta obra Mier insistió en los beneficios del discurso histórico

concepto mediante el uso muy difuso de otros dos: “civilización” y “sociabilidad”. Nos interesa la forma que tiene esta historiadora de plantear la secularización como el nuevo posicionamiento y conciencia del rol de los hombres de letras en el dominio y vehiculización de la palabra escrita e impresa (2008, p. 247).

8 “En rigor, para quienes propiciaban el resurgimiento de la Antigüedad durante la “época de la transición”, en Europa como en América, imitar no era sino inventar” (Lomné, 2014, p. 389). En su interesante investigación, este historiador analiza las distintas Sesiones de las Cortes en las cuales se recurre a las enseñanzas de ciudadanía clásica para concluir que se trata de una utilización de estas, pero con sentidos nuevos que se ajustaban a las problemáticas del período de guerra española contra los franceses y que dialogaba con intereses económicos de pronta liberal.

en tanto lo entendía articulador de una trama narrativa que editaba los documentos y perspectivas peninsulares sobre América y que fundamentaba las capacidades de representación política de los americanos al mostrar el desconocimiento y yerros de autoridades españolas.⁹ Caracterizamos este tipo de trama como *americana* ya que, a lo largo de la obra, este letrado utilizó este atributo como noción elástica que traslada su significado desde un plano material-concreto (pertenencia a un territorio, geografía, clima y naturaleza) para pasar a designar una forma de ser particular tendente para formar una legitimidad comunitaria entre pares: “[N]o se trata de una villa o provincia, es el de todo un continente inmenso, o de la mitad del globo. No es el interés de un día, sin el de siglos” (1990, p. 577). En el período en que Mier publicó su obra, esta particular forma de “ser americanos” era concebida como la apropiación político-cultural y, sobre todo moral, de un *locus* de enunciación desde el cual muchos publicistas y letrados plantearon fuertes críticas al sector opositor y pretendieron convencer a sus lectores o acólitos sobre los pasos a seguir actuando en consecuencia a este atributo. Sostenemos que ciertos letrados criollos (como fueron los casos José Miguel Guridi Alcocer, Carlos María de Bustamante y particularmente Servando Teresa de Mier) hicieron uso de este *locus* de enunciación para configurarse en guías del cambio político-social en su pasaje a una república todavía inexistente.

Por otro lado, el uso del discurso histórico le permitió a este criollo entrelazar distintas tramas tales como la escritura apologética, el ensayo político, la manifestación o panfleto político, la carta entre pares letrados y estipular con estas materialidades escriturarias un armado discursivo transversal en el cual primaron las figuras retóricas de la ironía y la analogía.¹⁰ Es decir, esta “historia de las circunstancias” (1990, p. 11) que parecería no tener un plan de escritura

9 “Tengo la relación de lo ocurrido en todo el tiempo intermedio, que el mismo García Conde envió al Virrey [Venegas] desde Guanajuato en 13 de diciembre de 1810, y de ella me aprovecharé corrigiéndola o explicándola [...]” (Mier 1990, Libro IX, p. 258). Este procedimiento editorial, de detener el informe, el documento o el relato de un opositor es usual en la narrativa de la historia de Mier y va de la mano del tono polémico de su escrito.

10 Con respecto a la ironía, sostiene Linda Hutcheon: “[L]a ironía es esencial para el funcionamiento de la parodia y de la sátira, aunque de manera distinta. Dicho de otro modo, la ironía goza de una especificidad doble -semántica y pragmática- [...] La ironía es, a la vez, estructura antifrástica y estrategia evaluativa, lo cual implica una actitud del autor- codificador con respecto al texto en sí mismo. Actitud que permite y exige, al lector-descodificador, interpretar y evaluar el texto que está leyendo (1992, pp. 175, 177).

preciso,¹¹ recurrió a la ironía para desestimar las versiones críticas tanto criollas como peninsulares sobre los hechos de emancipación americanos. La ironía le resultó útil a Mier para transformar las versiones dadas por funcionarios, militares y periodistas americanos y peninsulares sobre los hechos insurgentes americanos en cuentos o fábulas propias de concurrentes de cafés de poca monta o malos lectores de la Revolución Francesa. A su vez, o contracara de la perspectiva irónica, este letrado utilizó el procedimiento retórico de la analogía para establecer un salto histórico o descendencia cultural estratégica mediante la cual concibió al sector criollo heredero directo de las injusticias político-sociales tanto de los conquistadores españoles como de los caciques indígenas mancillados por el proceso de conquista española. La analogía actuó como el puente de sentido necesario para estipular el linaje discursivo del discurso criollo:

[...] si los títulos que habéis alegado prueban algo, no prueban nada a favor de los españoles actuales, sino de los conquistadores nuestros padres; son títulos nuestros pues lo eran suyos, y vosotros queréis robárnoslos [...] Todo el género humano es originario de Asia, y nadie pretende por eso tener allá derecho, ni concedérselo a los asiáticos en las demás partes del mundo [...] Vosotros, para usurpar el título de apóstoles, habéis ocultado los vestigios evidentes de su predicación existentes en todas las Américas [...] al contrario de los Apóstoles hasta buscabais cierta analogía entre vuestros simulacros y los nuevos para sustituirselos [...] (Mier, 1990, pp. 584-585).

En coincidencia con las observaciones de Garriga (2003), Cañizares-Esguerra (2007) y de Goren (2011), observamos que Mier recurre a la dualidad “peninsulares-americanos” iniciada por los reclamos de prelación del siglo XVI. Enunciación polémica reforzada por la discursividad clerical-criolla de fines del siglo XVIII, caracterizada por Cañizares-Esguerra como *epistemología patriótica criolla*. El fragmento seleccionado destaca la construcción de un *locus* de enunciación histórico-político problemático ya que sustenta la lucha política de emancipación a través de la retórica tradicional de filiación

11 “[...] suplico al lector se contente con hallar la verdad según mi leal saber y entender; porque desde luego le confieso los defectos consiguientes no sólo a la pequeñez de mi talento y a la falta necesaria de plan, sino a la de reposo y de tiempo para digerirla mejor o darle la lima correspondiente” (1990, p. 11). En burla a la caótica representación de los discursos y textos históricos esgrimida por Mier, Lorenzo Zavala sostuvo que se trató de un “escrito indigesto” (citado por O’Gorman, prólogo a su antología de Mier, *Escritos y memorias*, México 1945, p. XIV).

jurídico-política propia del Antiguo Régimen. En otras palabras, Mier estipuló una doble filiación político-social: los criollos son hijos tanto del rey Fernando VII como de los conquistadores y los caciques indígenas castigados por funcionarios coloniales corruptos. La salida del laberinto institucional de la monarquía española sólo podría darse a través del linaje discursivo que llevaría a los criollos de un padre político (el rey) a unos padres heroicos y nobles (los conquistadores y los caciques aztecas). Mier asumió este doble linaje como estrategia retórica para desestimar y condenar el legado católico impartido por los misioneros sobre los indígenas. El legado o transmisión del catolicismo fue concebido por la bula papal de Alejandro VI y por los diversos discursos jurídicos y, sobre todo, religiosos desarrollados a lo largo de los siglos XVI y XVII como el pilar fundamental para justificar la conquista de América. Es este legado el que desestimó Mier y lo hizo a través de la creación de nuevos linajes discursivos que denunciaron las analogías perniciosas y destructivas que realizaron los primeros misioneros franciscanos en su afán de erradicar la idolatría y el canibalismo indígenas. Para lograr este objetivo, Mier configuró la propuesta independentista novohispana como acto justificado por las leyes y pactos sancionados entre la monarquía española y los nativos indios:

[...] el de las Indias tenía tanto más motivo para reentrar en sus primitivos derechos en dicho caso, cuanto que aparecía jurídica y solemnemente roto por parte de los Reyes el pacto solemne celebrado con los conquistadores de Indias por los Reyes de Castilla y consignado en sus leyes de no ceder ni enajenar en todo ni en parte aquellos reinos para siempre so pena de ser nulo cuanto contra esto se ejecutasen (Mier, 1990, p. 33).

La labor metodológica de este letrado criollo novohispano consistió en despojar el concepto de *revolución* criolla de los ribetes rebeldes y caóticos con los que había sido caracterizada ya sea por los informes militares de los realistas como por la prensa novohispana y gaditana. En su lugar, Mier configuró discursivamente a los actos insurgentes novohispanos como un proceso de maduración y asunción de representación política, crecimiento guiado por una reflexión cívica y constitucional profundas:

No por eso quiero decir que Hidalgo fuese un santo, ni santa la obra que emprendió. Aunque escribo en un país donde es una ley que todos los pueblos oprimidos tienen el derecho de levantarse contra sus opresores, que en el reino de Aragón en España la insurrección contra el gobierno que atacaba sus fueros y derechos era una parte de su Constitución [...] Déjese

a la política retratar al vulgo en las gacetas monstruos que le espanten, hacer tuerto a José Napoleón con sus dos ojos claros; el historiador debe consultar a la verosimilitud y referir los hechos para que juzgue el *lector sensato*. (Libro IX, p. 268). (Énfasis nuestros).

En la cita, observamos cómo Mier estipula dos universos discursivos (la prensa/la historia) aparentemente escindidos y en pugna urgidos por tiempos de escritura, producción y público disímiles: mientras que la prensa se manejaría con la construcción de monstruos despóticos y *lectores salvajes*; la historia se destinaría a *lectores sensatos* con los cuales reflexionar sobre los hechos y los pasos a tomar para la configuración de la autonomía política buscada. Sin embargo, esta escisión fue una máscara estratégica de enunciación de Mier. La *sensatez* de la lectura histórica implicó en el proyecto de Mier la inclusión de las distintas voces americanas, peninsulares y europeas que proliferaban por la prensa y por la sala constitucional de las Cortes gaditanas. En especial, su obra histórica se construye en estrecho diálogo político-cultural con el periódico *El Español* (1810-1813) de José Blanco White (1775-1841) del cual extrajo (con la venia de su editor) cartas, proclamas, noticias americanas y posturas críticas elaboradas por el periodista sevillano sobre la necesaria intervención inglesa ante la inminente y conflictiva separación de las distintas colonias americanas de la monarquía española.¹²

Sostenemos que la articulación discursiva criolla de Mier concibió a la narrativa histórica como un laboratorio de experimentación, como dispositivo de concientización para sus destinatarios por contener una escritura desde la cual valorar y reinterpretar los hechos pasados. A su vez, esta escritura dialogó con el género epistolar mayormente utilizado por los criollos desterrados de América y concentrados en Cádiz y Londres. Este género le brindó a Mier una forma de consolidar las ideas y propuestas políticas.¹³ Lejos de concebir esta his-

12 Resultan muy estimulantes y útiles las notas de Marie-Laure Rieu-Millan a la edición de La Sorbonne (1990), así como las observaciones que realizó sobre las cartas inéditas de Mier que descubre en archivos europeos (1982,1989). En estos estudios, la historiadora reflexionó sobre la transformación de la postura combativa de Mier, con aristas jacobinas, al acercamiento a una mirada más liberal o *whig* que, sin embargo, no negó ni se alejó de su basamento discursivo patriótico criollo. Este acercamiento a las propuestas políticas de Blanco White fue buscado por Mier para facilitar la intermediación política y comercial inglesa así como también buscó desestimar lecturas tendenciosas y negativas sobre la revolución americana construidas por la facción realista en Nueva España.

13 Al respecto, se destacan la "Carta dirigida a los españoles americanos" de Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1792) y las "Cartas americanas dirigidas por el Conde

toría como proyecto proto-nacionalista (como lo hace Brading, 1980) o pensarla como una escritura de moderación del espíritu jacobinista y de una propuesta de alianza político-económica con Gran Bretaña (Saint-Lu/ Bénassy-Berling, 1990; Breña, 2014), sostenemos que este letrado recurrió al discurso histórico como vía retórica para justificar la legalidad de la propuesta de los letrados criollos de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX haciendo hincapié en la continuidad y la coherencia de tales propuestas. Las observaciones y denuncias de Mier no distan de las denuncias de explotación económica y corrupción política por parte de la monarquía peninsular que hicieron Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1792) o Camilo Torres (1809) en sus escritos. A pesar de esta similitud de contenido de todos los escritos a cargo de letrados patriotas criollos, observamos en Mier la consciente estrategia de respaldar su tono denunciante ligado a una retórica del desagravio criollo frente a las injusticias burocráticas vividas con el correr de los años coloniales (Altuna, 2009). A través de la construcción de un esqueleto histórico o trama narrativa histórica, Mier concibió la lucha político-cultural criolla como la lucha de representación política americana.

En su *Historia*, Mier puso a disposición y contextualizó muchos documentos sobre los levantamientos americanos contra la Monarquía española, sesiones de las Cortes de Cádiz, informes militares españoles y artículos periodísticos: “el lector debe alegrarse de hallar reunido lo que apenas encontraría con trabajo en muchos papeles” (Mier, 1990, p. 11). La organización de los capítulos es caótica no solo porque responde a problemáticas distintas que incluyen una respuesta polémica a Juan López Cancelada, una recopilación de los sucesos acaecidos en los levantamientos en Nueva España de Hidalgo y de Morelos a partir de 1810 y las dificultades y luchas de los representantes americanos en las Cortes de Cádiz, entre otros sucesos. Si bien esta obra es reconocida especialmente por su libro XIV (en el que dedica una buena parte al estatuto de las posesiones españolas del Nuevo Mundo y a los derechos de los americanos a través de la propuesta de una “magna carta americana existente en el Código de las Indias”) (Mier, 1990, p. 11) lo cierto es que todo el texto maneja una

Gian-Rinaldo Carli” (1777-1799). Cartas leídas de forma *americanizada* que fueron utilizadas como armas de guerra tanto por Francisco Miranda en su diálogo con el militar Manuel Gual (1799-1800) y en sus escritos durante su viaje a América (1806) como por Servando de Mier en su intercambio polémico con Blanco-White (1811-1812) y en su expedición libertadora de Londres a Nueva España que pergeñó con el militar Xavier Mina (1816) (Padgen, 1990; Brading, 2004; Adelman, 2008; Breña, 2013).

trama narrativa polémica y en vínculo directo con el funcionamiento dinámico de la opinión pública. En otras palabras, en esta publicación Mier planteó una lectura de la historia de la revolución novohispana cuando este proceso no se había consolidado ni disipado. Para este letrado criollo la escritura de la historia debía servir como marco de lectura o repositorio de las distintas novedades que circulaban, especialmente en la prensa periódica londinense, gaditana y americana. El discurso histórico no estaba escindido del funcionamiento recopilador y editor de la prensa sino en plena sintonía con las estrategias que manejaban los publicistas del período, entre los que cuenta con los modelos de José Blanco White y Juan López Cancelada como sus interlocutores por excelencia (Rosetti, 2016). Según Mier, “era pues necesario [...] proveer a mis paisanos de un manualito de exorcismos” (1990, p. 13). Por tanto, este letrado se propuso aportar ráfagas de luz a la historia de la conquista española para revisarla y cuestionarla. Los hechos recientes, simultáneos en el caso del levantamiento de Morelos, le sirvieron a Mier como puente para ir y venir entre la conquista española y la búsqueda de representación política de los novohispanos en la crisis de la monarquía española.

LA CRISIS DE LEGITIMIDAD POLÍTICA Y LA ASUNCIÓN DE UNA SOBERANÍA AMERICANA

El período que abarca los años de 1808-1814 contó con reacciones populares que cuestionaron el poder monárquico absolutista tanto en la península como en distintas colonias americanas. Las abdicaciones del rey Fernando VII y su padre Carlos IV a manos de Napoleón Bonaparte, episodio conocido como “las abdicaciones de Bayona”, generó levantamientos populares en España que tuvieron sus ecos en América. En palabras de Alfredo Ávila:

[L]a ausencia del rey y la invasión napoleónica en la metrópoli motivaron que los españoles construyeran autoridades alternas que, si bien reconocían la soberanía del monarca preso, debían representar a los insurgentes contra los franceses. Esta situación de crisis condujo al establecimiento de las Cortes y de la Constitución liberal de 1812, en la que se preveía un gobierno representativo [...] El gobierno representativo no sólo surgió, como mencionó Benjamín Constant, como una lucha contra el absolutismo, sino también como una alternativa a la participación popular directa (2002, pp. 17-18).

La crisis institucional y política que sufre el imperio español impacta tanto en la península como en las colonias americanas y habilita la participación popular a través de la creación de juntas, gobiernos y

revueltas. En relación con el diálogo de influencias y acciones que se observan en Nueva España, destacamos la imagen precisa del contexto que aporta Roberto Breña:

[L]a revolución política que tuvo lugar en la España peninsular entre 1808 y 1814 y el proceso emancipador de la Nueva España son dos reacciones a una sola crisis: la que sufrió la Monarquía hispánica en la primavera de 1808. Fue entonces cuando la ocupación del territorio español por parte de las tropas del emperador Napoleón Bonaparte, que había tenido lugar durante el otoño de 1807, se transformó en una invasión a toda regla [...] (2016, p. 161).¹⁴

Por su parte, François-Xavier Guerra aúna las distintas reacciones peninsulares y americanas dentro del proceso de la “revolución hispánica” que tuvo, para este historiador, dos caras complementarias: “la primera es la ruptura con el antiguo régimen, el tránsito a la modernidad; la segunda, la desintegración de este vasto conjunto político que era la Monarquía hispánica, es decir, las revoluciones de independencia” (2003, p. 117). Guerra concibe, específicamente el período de 1808 a 1810, como un momento de transformación de naturaleza inminentemente política que tuvo su origen en la península ibérica y que repercute por el año de 1810 en la América hispana. En consonancia

14 Breña realiza estas observaciones teniendo en cuenta, entre otros, los aportes críticos de Virginia Guedea (2007) y de Timothy E. Anna ([1978] 1981). Estos estudios destacan las estrategias de los criollos de la ciudad de México a la hora de convencer al virrey Iturrigaray de realizar una junta provisoria de gobierno que protegiera la soberanía del rey: “[...] el Ayuntamiento acordó hacerle saber al virrey que la voluntad de la Nueva España era sostener a todo trance los derechos del monarca [...] los letrados del Ayuntamiento utilizaron su profundo conocimiento de la tradición legal española para, sin salirse de ella asumir una posición de liderazgo y fundamentar debidamente sus proposiciones” (Guedea, 2007, p. 86).

Como bien lo trabajó la red de investigación de historia conceptual *Iberconceptos*, en sus debates y que quedó plasmado en el libro *Mito y realidad de la “cultura política latinoamericana”*, coordinado por Elías Palti (2010), no podríamos pensar el período de revoluciones hispanoamericanas a través del prisma autonomista de corte nacionalista ya que las problemáticas político-jurídicas que se suscitaron en las colonias americanas tendieron a focalizarse en la crisis de la soberanía propia de la monarquía absolutista y la búsqueda de configuración de una soberanía política que no desafia la figura del rey sino el desempeño de los funcionarios y del sistema burocrático en las colonias americanas. Citamos al respecto la observación de Fernández Sebastián: “[...] la palabra autonomía no se utilizaba en el período del que estamos hablando [independentista]. De hecho no empezaría a divulgarse hasta la segunda mitad del siglo XIX. Eso no quiere decir que los historiadores no puedan usarla hoy [...] para “traducir” a nuestros actuales parámetros de comprensión de un término (“independencia”) cuyas acepciones más moderadas se han ido difuminando con el tiempo” (2010, pp. 139-140).

con esta postura crítica, se destacan los análisis de Manuel Chust y de Ivana Frassetto quienes consideran el proceso constitucional gaditano de los años de 1810 a 1814 como un proceso dador de una nueva temporalidad político-jurídica de carácter revolucionario que integró a los territorios de la Monarquía española y los dotó de un nuevo lenguaje y derechos políticos dentro de un estatuto de igualdad representativa. Nos interesa rescatar la mirada de Chust y de Frassetto ya que asocia el proceso constitucional liberal con matices revolucionarios en lo concerniente al desplazamiento y reconstrucción de la soberanía monárquica que pasa a manos de la nación española resguardada por las Cortes de Cádiz:

[...] los conceptos de soberanía, representación y territorio en la Constitución de 1812 fueron revolucionarios porque arrebataron a la Corona su soberanía y sus territorios americanos y los instalaron en la categoría de nación española al dotarlos de representación política. Es decir, se constitucionalizó el Estado del Antiguo Régimen, lo cual supuso la creación de un Estado-nación, liberal, parlamentario y constitucional de la mayor parte de la monarquía borbónica, tanto metropolitana como colonial (Chust, 2012, p. 93).

Chust entiende el traslado de la soberanía de la monarquía a la nación española como una “revolución constitucional bihemisférica” que plantea su transformación desde el primer artículo de la Constitución de 1812 al entender el concepto de nación como la “reunión de los españoles de ambos hemisferios”. Frassetto retoma esta perspectiva y destaca cómo las influencias político-jurídicas gaditanas permitieron la formación de una cultura política constitucional mexicana que derivó luego en una cultura republicana y federal. Para esta historiadora, la influencia gaditana constitucional irradia las propuestas políticas de la insurgencia novohispana: “[L]a territorialidad expresada en la Carta gaditana se mantenía en las propuestas insurgentes explicitando una forma de gobierno unitaria que continuaría hasta 1823” (2012, p. 125).

Las observaciones de Guerra, Chust y Frassetto (así como también el aporte del historiador Jaime Rodríguez O.) entienden el ingreso a la soberanía como el pasaje irreversible a un mundo constitucional que dejó de lado los parámetros jurídicos del Antiguo Régimen.¹⁵ Sobre

15 “Rodríguez considera que la única revolución en Nueva España fue la que el constitucionalismo gaditano impulsó, pues la insurrección fracasó en sus objetivos” (Ávila-Moreno, 2008, p. 5). Reflexiones sobre el artículo de Rodríguez “¿Dos revoluciones? La política y la insurgencia?”, en A. Mayer (ed.), *México en tres momentos*, México, UNAM, 2007.

todo, estas posturas sostienen una lectura unificada de los procesos revolucionarios hispánicos con el objetivo de desalentar lecturas causales e ideológicas que concibieron las revueltas americanas como un producto de influencias de las Revoluciones francesa y haitiana o de la independencia de Norteamérica. Sin desalentar estas posturas críticas, a los fines de este capítulo dialogamos con las perspectivas de Palti (2005, 2007); Breña (2012, 2016); Goldman (2016); Ávila (2002); Halperín Donghi (1983) y Chiaramonte (2004). Estos historiadores analizaron los vínculos entre el constitucionalismo gaditano y los procesos revolucionarios hispanoamericanos como un complejo diálogo de reacomodaciones y adaptaciones entre la tradición jurídica del Antiguo Régimen y los cambios que estipularon la modificación y particularización de conceptos fundamentales como fueron los de soberanía, territorio y nación.

Por otro lado, nos resulta importante aclarar los cambios institucionales que sufrió España ante la vacancia del rey, modificaciones políticas que materializaron el manejo político por parte de los ciudadanos. El traslado del rey Fernando VII y su familia a Bayona generó el descontento popular hacia la invasión francesa. Los levantamientos populares de mayo de 1808 dieron inicio al proceso de guerra de independencia española que dio lugar a las juntas gubernativas formadas en distintas provincias españolas. Estas juntas, dentro de las cuales se destacó la Junta de Sevilla, lucharon por detentar los poderes ejecutivo y legislativo del imperio español y defendieron la retroversión de la soberanía del rey que se encontraba “en depósito”, resguardada frente a la usurpación francesa de Napoleón Bonaparte y el nombramiento ilegítimo de su hermano José como rey de la Monarquía.¹⁶

Con el correr del año 1808, surge la Junta Central Suprema Gubernativa del Reino que nace de la unión de las diversas juntas provinciales surgidas de manera espontánea para enfrentarse a los franceses. Se constituyó el 25 de septiembre de 1808 y fue sustituida por el Consejo de Regencia el 31 de enero de 1810; éste, a su vez, sería relevado por la Regencia del Reino el 20 de enero de 1812. Las tres instituciones, así como también las Cortes de Cádiz, tuvieron un poder fundamental frente a la vacancia del rey (concentraron el poder legislativo y ejecutivo). Fueron concebidas como núcleos políticos necesarios para mantener la unidad político-social de la monarquía borbónica sobre España. Sin embargo, los sucesos militares y

16 “[...] en nombre del rey pero por mandato del pueblo en armas, comenzaron a crearse nuevas instituciones de gobierno en la península: las juntas gubernativas, que se proclamaron representantes del monarca y que ofrecieron a los territorios de América un ejemplo a seguir” (Guedea, 2006, p. 4).

políticos causados por la guerra revolucionaria peninsular contra el invasor francés y las demandas de los distintos sectores políticos (entre los que se destacaron los liberales) generaron el fracaso de la Junta Central y de la Regencia. El regreso del rey Fernando VII en 1814 y la implementación de una monarquía absoluta llevaría al cese de las Cortes de Cádiz que retomarían sus sesiones en el año de 1820 por tres años (1820-1823).

Las colonias americanas tendieron a emular el accionar de las juntas peninsulares: “[s]olo actúan entonces, como cabezas que son de sus reinos o provincias, las ciudades capitales. Ellas son también las que, como en la península, intentan a través de sus cabildos formar juntas o convocar Cortes como ocurre en la Ciudad de México, en Montevideo, Caracas o Buenos Aires” (Guerra, 2012, p. 212). La respuesta que estas ciudades dieron en los años de 1808 a 1810 fue de fidelidad al rey y lealtad a la Corona española, inscribiéndose dentro de la “nación española”: “[L]a patria o la nación a la que se invoca es el conjunto de la Monarquía” (Guerra, 2012, p. 213). Sin embargo, dos hechos precisos conllevan una suerte de renacimiento (Guerra, 2006) o restauración (Domínguez-Michael, 2004) de la representación política tanto de españoles como de americanos y modifican las lealtades y reglas de soberanía política monárquica. Nos referimos, por un lado, a la *Real Orden del 26 de enero de 1809* que declara la igualdad política entre los dos continentes y convoca a los cabildos americanos para la elección de diputados de reinos y provincias de Indias que los representen en la Junta Central; por el otro lado, destacamos la disolución de la Junta Central a comienzos de febrero de 1810, luego de una atormentada gestión, su traslado forzoso de Sevilla a Cádiz y grandes críticas por parte del sector liberal español.¹⁷ Estos dos hechos avalan la transformación de los americanos de una concepción de súbditos del rey a la búsqueda y asunción de una ciudadanía política escindida de la nación española.

En coincidencia con Guerra, Ávila, Breña, Palti, entre otros investigadores, concebimos a las respuestas americanas como diversas entre sí y difícilmente podríamos pensar en colonias o virreinos insurgentes, revolucionarios o realistas en su totalidad ya que no estamos analizando una lucha intestina entre americanos y españoles, sino luchas civiles por la soberanía. En palabras de Guerra: “el problema central era la guerra, en su doble vertiente de guerra civil entre americanos y de guerra “exterior” con los peninsulares” (2012, p. 216). El caso de Nueva España nos muestra cómo la revuelta insurgente iniciada

17 Algunas de estas críticas son plasmadas en el periódico *El Español* de José Blanco White.

en septiembre de 1810 a manos del cura criollo Miguel Hidalgo en Guanajuato presenta conexiones con la imposibilidad de estipular en 1808 la junta gubernamental de la Ciudad de México y el posterior “golpe de Estado” liderado por el sector comerciante español en alianza con la Real Audiencia de México. Destacamos la venia que este acto ilegítimo recibió de la Junta Central que aprobó los cambios sin aplicar castigos. La respuesta popular y rural de la insurgencia mexicana tuvo sus ecos en distintas ciudades novohispanas que apoyaron el movimiento desde la conspiración de los Guadalupes, agrupación que sin embargo nunca se levanta en armas para derrocar al virrey.¹⁸ La falta de organización política unánime y clara lleva a que Hidalgo y sus aliados fueran apresados y fusilados en el año de 1811. En ese año el cura criollo José María Morelos retoma la lucha insurgente con un despliegue militar y político-constitucional de avanzada: en el año de 1813 convoca a las distintas provincias mexicanas al Congreso de Chilpancingo que redactó la primera Constitución liberal y democrática de Nueva España conocida como la Constitución de Chilpancingo.

EL DERECHO DE PRELACIÓN Y LAS PATRIAS CRIOLLAS EN EL PERÍODO INDEPENDENTISTA

Carlos Garriga analiza en su artículo “Patrias criollas, plazas militares sobre la América de Carlos IV” (2009) cómo se produjo la colonización de las tierras americanas por los conquistadores españoles. Nos resulta interesante que este historiador haga uso para ello de un término de Robert Barlett aplicado a un modelo de “colonialismo medieval” para pensar la *europaización de América*. Esta consideración le permite a Garriga destacar la forma en la cual el Derecho Indiano surge como derecho europeo: “[Q]uienes fueron de Castilla a América, llevaron consigo un orden, *su orden*, y trataron de reproducirlo en el nuevo mundo [...] éste es el contexto donde las leyes de Indias cobran sentido, no tanto como *artífices* cuanto como *portadoras* del orden, que presuponen y tratan de inculcar [...]” (p. 44).¹⁹ A su vez, este historiador nos recuerda que las Indias no tenían en sí mismas condición política ya que formaban parte accesoriamente de la Corona de

18 Para analizar el peso político y social de los Guadalupes, sugerimos las lecturas de Guedea (1985, 1992), de Ávila (2002, 2004) y de Hamnett (2012). Destacamos un fragmento de un artículo de Guedea que retrata las similitudes del grupo conspirador de los Guadalupes: “[...] a pesar de sus diferencias, la inmensa mayoría poseía una característica común: la de haber nacido en Nueva España o en posesiones americanas, y se encontraban unidos todos por una misma inquietud: la de lograr una mayor participación en la toma de decisiones de la consideraban su patria” (1985, p. 73).

19 Énfasis del autor.

Castilla “y, por tanto, carecían como tales de una constitución política *propia* en el seno de la muy compleja Monarquía católica” (p. 39).

El vacío cultural y político de la Conquista y colonización españolas justificó un proceso de *invención de América* (O’Gorman, 1958) que implicó el vaciamiento de las tierras americanas de su archivo histórico-cultural y jurídico previo. La perspectiva crítica de Garriga nos convoca por presentar esta invención ligada a un reacomodamiento y traslado forzosos de leyes españolas a nuevas tierras, trasplante que acarreo la búsqueda continua de los americanos de una historia y legislación propias. Esta búsqueda no se ciñó a los sectores criollos y la creación de estos grupos del discurso jurídico-cultural del patriotismo criollo como representante por excelencia de las problemáticas heterogéneas de la identidad americana. Como bien lo señalan Santa Arias (2012) y Gabriel Entin (2013) al analizar las particularidades discursivas de la identidad americana en el siglo XVIII, el patriotismo criollo fue uno de tantos discursos reivindicatorios que los americanos produjeron para defender sus derechos jurídico-económicos avasallados por las reformas borbónicas y el constante abandono del rey sobre los fieles súbditos de estas latitudes. Este patriotismo elaborado por aquellos descendientes de los conquistadores se perjudicó con la expulsión de los jesuitas en el año 1767 por orden del rey Carlos III. La expulsión de esta orden implicó la desestimación del ascenso social a través de la vía de la educación. Al respecto, Carlos Garriga (2000, 2009), Albert Bernabeu (2006) y Noemí Goldman (2016) analizan el peso que tuvo la *Representación del Ayuntamiento de México al rey Carlos III*. Este documento, que fue escrito en el año 1771, declara el amor y lealtad a la Corona y reafirma la unión con el rey como figura paternal y esposo de la patria americana.

En acuerdo con los investigadores mencionados, nos resulta crucial este texto ya que fue lectura común para muchos letrados independentistas entre los que se destacan Mariano Moreno y Servando Teresa de Mier. Esta representación buscó defender la idoneidad de los criollos, su lealtad a la Corona y el derecho a ocupar los cargos americanos y lo hizo utilizando argumentos propios de un patriotismo de carácter jurídico que reivindicó, resignificó y estipuló una cadena léxica de identificación entre los atributos de *indianos-naturales-españoles europeos y americanos*. Ropaje simbólico que le permitió al Ayuntamiento de México defender la capacidad burocrática y lealtad política a la Corona española frente a un informe que llegó a manos del rey y que difamaba las capacidades intelectuales de los americanos (en especial, de los criollos). Rescatamos la forma que tuvo esta representación del Ayuntamiento de exaltar la idoneidad de los criollos a través de su pureza de sangre y nobleza ligadas a la generosidad

de un servicio infatigable heredado de sus ancestros conquistadores que dieron su vida por cumplir los deseos del rey:

[...] supuesta la pureza, que es calidad natural, la prerrogativa civil de la nobleza, la tendríamos, como la tienen todos los nobles del mundo por merced de sus soberanos, y vuestra majestad en sus leyes de este reino se ha dignado de hacer hijosdalgo; y personas nobles de linaje solar conocido, con todas las honras, de que deben gozar los caballeros hijosdalgo de los reinos su gobierno [...] la América se compone de un copioso número de españoles tan puros como los de la antigua España. No faltan entre los nuestros émulos quienes vivan en la preocupación, de que en la América todos somos indios, o por lo menos, que no hay algunos o es muy raro son mezcla de ellos en alguna rama de su ascendencia (1771, pp. 27-28).

Esta pureza adquiere connotaciones morales que envuelven el discurso criollista de carácter jurídico a través de una naturalización del servicio de los criollos ligado al *amor a la patria*, amor tan puro y generoso que debe ser reconocido a través del derecho de prelación o preferencia de los americanos a los oficios de la república y las magistraturas de la monarquía a su alcance (Garriga, 2009, p. 49). Prelación que se anteponía a la *alternativa* o sistema de elección de criollos y peninsulares de forma variada y respetando las decisiones del rey (Lavallé, 1996).

Este documento retoma el tópico del español como *peregrino* en las Indias elaborado por Juan Antonio de Ahumada en 1725.²⁰ Es indiscutible el proceso de criollización de muchos españoles en América desde mediados del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII expandiendo los límites del significado *patria* ligado al lugar de nacimiento (origen) de la persona y sus lazos de amor y lealtad a su comunidad de pertenencia (Garriga, 2003; Herzog, 2004). Sin embargo, este documento de 1771 retoma la genealogía histórico-jurídica elaborada por Juan de Solórzano Pereira en su *Política indiana* (1647) y profundizada en el escrito de Juan Antonio de Ahumada basada en el derecho natural de preferencia a los cargos por parte de los naturales americanos, entendiendo a los mismos como los criollos nacidos en estas

20 “Es necesario suponer, que los Españoles que nacen, se crían, y estudian en estos Reynos, aunque respecto de V. Mag. no sean extraños; empero lo son respecto de las Indias[...], porque mientras están acá, ni son Moradores de aquellas Regiones, ni tienen allí su Domicilio; ni son Ciudadanos, pues este título se adquiere, ó con el origen propio, ó paterno, ó con la adopción, manumisión, ó allección: de todo carecen; y no siendo ni Domiciliarios, ni Ciudadanos, son Peregrinos” (Ahumada, *Representación política legal, que haze a nuestro señor soberano, Don Phelipe Quinto [...] 1725*, p. 41. Citado por Garriga (2000, p. 1105).

tierras que suplen sus carencias de conocimiento o de ciencia con el amor incondicional a su patria.²¹

El reclamo jurídico ligado a la reivindicación del hijo leal americano del rey y de la monarquía española se enriquece con la guerra de independencia peninsular. En el período independentista los letrados criollos, en especial los diputados americanos en las Cortes de Cádiz, persisten con los argumentos jurídicos para defender y luchar por los derechos de los americanos en lo que concierne a los ámbitos de libertad de comercio y de inserción burocrática. Los “ecos de una reivindicación tradicional de los criollos y seña principal del criollismo” (Garriga, 2003, p. 1085) no desaparecen sino que se adecúan y encauzan a la apertura de la soberanía. En otras palabras, la soberanía se dirime en las revueltas populares y, sobre todo, en el recinto constitucional de las Cortes gaditanas y en sus ecos de la opinión pública. En estos espacios observamos cómo los criollos esgrimen tópicos y estrategias discursivas ligadas al ensalzamiento de los americanos como fieles súbditos que se vieron traicionados por las juntas gubernativas alternativas españolas con el correr de la década de 1810 ya que no respetaron la igualdad política entre los españoles y los americanos estipulada tanto por la Junta Central como por las Cortes de Cádiz. En este período de contienda política, los criollos apelaron a la reconstrucción histórica de la identidad americana particularizada en patrias criollas diversas: tanto Mariano Moreno, Camilo Torres, Servando Teresa de Mier, Simón Bolívar, Antonio Nariño, entre otros, usaron el discurso histórico para estipular una patria americana que se concretiza en la patria novohispana, neogranadina, rioplatense, venezolana, etc.

MODOS DE LEER LA REVOLUCIÓN NOVOHISPANA: EL LECTOR SENSATO Y EL LECTOR SALVAJE

En los capítulos IX y X Mier planteó una equiparación entre la conquista española de América, la invasión francesa a España y la lucha del ejército realista en Nueva España para resaltar el *salvajismo avant la lettre* (Libro X, pp. 274, 281) que los militares españoles y franceses llevaron a cabo sin contemplar territorios ni poblaciones

21 “*El amor a la patria* aparece, en suma, como el fundamento último de la prelación que los letrados criollos defienden como *derecho*. Bien podría decirse, de hecho, que sus escritos son la versión jurídica de la literatura de exaltación patriótica tan común en los siglos modernos y extraordinariamente floreciente en las Indias, que suele englobarse bajo el título de *patriotismo criollo*; y lo es cuando menos en el sentido de que su argumentación tiende a extraer las consecuencias que el amor patriótico tiene de derecho” (Garriga, 2003, pp. 1125-1126).

con los cuales se toparon. Estos dos capítulos cuestionaron el significado de la insurgencia americana y la contrapusieron al salvajismo del accionar militar europeo, ligado a una obediencia ridícula rayana con la parodia. Se destacaron, así, argumentos que Mier retomó tanto de Antonio de Herrera (*Historia general de los hechos castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano o descripción de las Indias Occidentales* (1730)), como de fray Bartolomé de Las Casas (*Historia de las Indias* (1562)). tendientes a analizar el automatismo de los militares realistas que esgrimían el Requerimiento de 1513.²² Mier apeló para ello a un *lector sensato* y cómplice para burlarse de la autoridad de la facción realista en Nueva España. Parodió así los informes militares de los realistas para desacreditarlos al endilgarles su elaboración “a la francesa”:

[S]upongo que el lector sabe lo que son los partes militares por lo común. Es una relación que por aproximación a lo ocurrido fragua el de la acción en su alojamiento, diciendo, para que se atribuya a su pericia, lo que debió hacer, si no lo hizo, para ganar la batalla, y si la perdió, fingiendo casualidades, achacando a otros la culpa, o al cansancio de sus tropas, aumentando las del enemigo [...] Especialmente después que Napoleón ha puesto en boga el burlarse así del mundo, los españoles en la América, por la semejanza de su causa, forman sus partes tan a la francesa que no merecen crédito alguno (1990, Libro X, p. 274).

La escritura de los partes militares, según Mier ridículamente copiados del quehacer militar francés, conllevó la risa de todo México a causa de la tergiversación de los hechos a manos de la facción realista, en especial los partes dictados por el brigadier D. Félix María Calleja.²³ Este militar realista peninsular fue para Mier la representación contrahecha del terror militar francés ya que devino a sus ojos un *lector*

22 Según David Brading, Mier construye en los libros IX al XI de su *Historia de la revolución* la segunda parte de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas (1980, p. 76). Para lograr dicho objetivo Brading observa cómo Mier describe las acciones militares españolas que extrae de las gacetas oficiales. Nuestra postura crítica se aleja de esta mirada de Brading ya que vemos en la escritura de Mier la preocupación por la ambigüedad y la manipulación de la interpretación de los hechos insurgentes y revolucionarios plasmados en los informes oficiales realistas. Frente a esta manipulación burda, Mier planteó una lectura correcta y glorificada de las acciones insurgentes americanas.

23 “[...] el día 8 de noviembre, que la Gazeta publicó este parte, publicó también el de D. Félix Calleja sobre la victoria en Aculco contra los insurgentes, en que avisaba al Virrey había represado los dos cañones que quitaron a Truxillo en el Monte de las Cruces, México se rió a carcajadas de estas indecentes farsas” (Libro X, p. 276).

salvaje del accionar militar francés: “[S]e debe confesar, en elogio de este y otros españoles, que aunque copian a cada paso las proclamas amenazadoras de Murat, Soult y otros caníbales transpirenaicos, éstos, como franceses volubles, no tienen constancia para cumplirlas, pero aquéllos desempeñan su palabra con toda la honradez española” (Libro X, p. 281).

La *lectura salvaje* del parte militar fue considerada por Mier como el corolario de la ruptura o desvío de una genealogía cultural peninsular; que proveniente de godos, romanos y moros, se interrumpió drásticamente. En su lugar, prevalecía un árbol genealógico de sangre impura que anhelaba una pureza racial, cultural y social:

[Y]o digo que si eso se llama matar a sus padres, los españoles mataron a los suyos en los moros y los están matando en los polacos e italianos, esto es, godos y romanos de quienes descienden. Los criollos tampoco podrán matar ayudando a los europeos, porque aquellas colonias europeas fueron de hombres y muy raras mujeres; tomaron las suyas en las familias Reales y nobles, y sería muy difícil a un criollo probar que no corre en sus venas la sangre pura de los aborígenes (Libro IX, p. 271).

El procedimiento narrativo de estos dos libros buscó desestructurar la veracidad y autoridad de las denuncias públicas e informes militares peninsulares contra los americanos. El problema central sobre el cual reflexionó Mier a lo largo de su obra fue la ridícula distancia entre, por un lado, los derechos que los indios, criollos y castas americanos tenían en las Leyes de Indias y Constitución gaditana y, por otro lado, la *salvaje* interpretación de las autoridades peninsulares que cercenó los derechos de las leyes al aplicar un ejercicio despótico de estas. Para este letrado criollo el abismo existente entre las leyes y la práctica por las autoridades peninsulares prefiguró un caos insalvable a través de la vía legal que solo podía ser subsanado por la vía de la emancipación de los reinos americanos. Esta lectura crítica sobre la fragilidad y obstrucción del aparato legal en América requería, para Mier, de una pronta respuesta de la monarquía española tendente a reconfigurar los lazos políticos reconociendo la representación política y económica de los americanos: “¡Pluguiese al cielo!, ciertamente no pediríamos que se mudase la antigua constitución de la monarquía, sino que se mejorase; no que se arrancasen las leyes fundamentales ni se destruyesen todas las nuestras, sino que se organizase el todo [...]” (Libro XIV, p. 525) .

Mier concibió a la escritura histórica de la revolución de Nueva España como el espacio propicio para plantear nuevos acercamientos a la identidad americana. Para lograrlo, propuso un abordaje que

desestimó el valor esencialista para priorizar su sentido instrumental y político como herramienta para concientizar a sus lectores de la necesaria emancipación política. A lo largo de su escrito, este letrado novohispano sostuvo la importancia de construir una genealogía político-cultural americana que no se sostuviera solamente en tradiciones, autoridades o esencias abstractas, sino que también se actualizara y dirimiera en los textos y en los hechos. En otras palabras, la propuesta de escritura de Mier es novedosa por considerar al discurso histórico como texto polémico sobre el cual refutar la mirada peninsular, anquilosada y crítica, sobre la representación político-cultural americana:

¡Rebeldes!, exclaman. –Probadnos primero que somos vuestros súbditos, o por mejor decir, probad a los catalanes que son súbditos de los gallegos, o a los asturianos que son de los andaluces. Vosotros habéis proclamado la soberanía de la nación y nosotros componemos su mayor parte. Desde antes ya éramos independientes de vosotros por las leyes de Indias, ¿y vosotros no lo sois de nosotros? Si os obstináis en llamarnos rebeldes, no hacéis sino provocarnos a constituirnos en monarquía separada para arrancaros de una vez el pretexto de la insolencia con que llamáis rebeldes a los que son vuestros iguales (Libro XIV, p. 580).

La propuesta de Mier se encuentra en sintonía con las lecturas estratégicas que construyeron distintos letrados criollos en la opinión pública novohispana con el correr del proceso de emancipación: “[L]o español americano o criollo que había surgido originalmente como un símbolo identitario regional y buscaba más bien una diferenciación cultural con respecto a lo español europeo o peninsular fue, a partir de 1808, una expresión ligada al mundo político y resignificada en él” (Moreno, 2004, p. 45). Es decir, Mier redefinió los conceptos de *América/americanos* contemplando las posibilidades retórico-discursivas que dejaron abierta y posibilitaron tanto la vacancia del poder real como la apertura jurídico-legal de las abdicaciones de Bayona y la invasión francesa de Napoleón: “América [...] jugó un importante rol discursivo en la Nueva España. Más que una realidad asible, el hemisferio fue una figura retórica, una especie de termómetro cuyas mediciones iban cambiando al ritmo de los acontecimientos” (Moreno, 2004, p. 37).

Coincidimos y consideramos las propuestas críticas de Luis Villoro (1977); Rafael Rojas (2003); Rodrigo Moreno (2004); Antonio Annino (2008); José María Portillo Valdés (2006); Ivana Frasset (2012) y Roberto Breña (2014) quienes destacan la dificultad del ejercicio de la representación política en Nueva España a causa del golpe de estado ocurrido en 1808 y la posterior insurgencia. Estos hechos

generaron, según estos investigadores, un desplazamiento o desvío del ejercicio de la soberanía política de los novohispanos que se trasladó a las Cortes de Cádiz: “[...] la construcción política de la Independencia tuvo que desarrollarse al margen de la sociabilidad representativa” (Rojas, p. 42). Al respecto, nos interesa cómo este desvío representativo ejerció en la labor histórica de Mier una redefinición del nombre *americanos* y una particular construcción del sintagma *revolución americana*. Ambas formaciones discursivas son resignificadas desde la modulación polifónica del criollismo. Este discurso utilizó una retórica de la restitución de la representación americana ya trabajada con anterioridad por jesuitas exiliados en el siglo XVIII (Padgen, 1990, pp. 182-183), discurso que se recrudeció luego de las abdicaciones de Bayona en 1808. Estas propuestas criollas no implicaron necesariamente una postura crítica contra la monarquía o contra los españoles, sino contra el abuso de autoridad real (Entin, 2013, p. 27) que se sostuvo en un ejercicio despótico de las leyes. Como bien lo observa Rodrigo Moreno, las propuestas de distintos letrados criollos (como Carlos María de Bustamante, José Miguel Guridi Alcocer, D. Jacobo de Villaurrutia, entre otros) buscaron crear y sostener discursivamente la fidelidad americana hacia la monarquía peninsular. Fidelidad particular ya que se construyó como una alianza criolla puramente discursiva (2004, p. 41) y retórica.

LA VIRTUD DEL NOMBRE AMERICANOS DENTRO DEL BÁRBARO Y CORROMPIDO CASTELLANO

La lucha por los sustantivos *América-americanos*, tanto en las sesiones de las Cortes de Cádiz como en la prensa gaditana, americana y londinense, evidenció el abismo existente entre las propuestas legales tanto de la Junta Central como de las Cortes gaditanas y la situación de desprotección política que denunciaban los diputados y letrados americanos. Esta ardua polémica sobre la representación política de los americanos se ligó a la porción de soberanía que las provincias americanas debían ejercer. Al respecto, Guillermo Zermeño señala que el uso relacional de estos sustantivos “son síntomas, apariciones de cambios en la sociedad política al mismo tiempo que orientan las acciones de los individuos” (2006, p. 74).

La denuncia de Mier con respecto a la corrupción de la lengua castellana se repite a lo largo de todos sus escritos. Este letrado concibió la decadencia del lenguaje castellano como metáfora de una forzada y paródica identidad hispánica que evidenciaba dos fracasos insalvables de la Monarquía española. Por un lado, el fracaso tanto de la conquista militar como religiosa peninsular sobre las tierras americanas como en el todavía flagrante desconocimiento de las características de

los reinos y habitantes americanos por parte de los españoles. Por otro lado, y como forma de reforzar su argumento sobre esta ignorancia peninsular, Mier recurrió en reiteradas ocasiones al tópico de la identidad multiforme (impura) y problemática de los españoles para desestimar la autoridad cultural de la mirada peninsular sobre América:

[...] ¿No estaban ya los españoles tan mezclados con los negros cuando la conquista de Indias, que en el código de éstas se mandó repetidas veces no se permitiesen pasar a las Américas, mulatos, zambos, loros, etc. así como los gitanos, para que no se manchase la sangre pura de sus naturales? [...] ([1811] 1987, p. 83).

¡Ojalá que al cabo de 300 años no viésemos hoy repetido todo este lenguaje, bárbaro pero español castizo, en todas las Américas con una guerra sin cuartel, que ya lleva once años! ([1812] 1821, p. XXIII).

La opinión de todos los que van de España es que todos allá son mulatos; así lo van gritando desde que desembarcan, especialmente los andaluces, murcianos y extremeños, que, como acostumbrados en su país a la distinción de morenos y blancos, y, temiendo que se les confunda con aquéllos por la marca evidente de su color, *van diciendo a todos la mala palabra antes que se la digan* ([1813] 1990, Libro XIV, p. 547) (Énfasis del autor).

Yo hubiera reído a caquinos acordándome de lo que dice el arzobispo Pradt en su *Revolución de España* que ésta solo se cuenta en Europa por un yerro de geografía, pues pertenece más bien a África por su inmediatez, genio y costumbres. ¿Quién es el español que pueda asegurar que por alguna línea no tenga origen de África? ([1821] 1944, p. 290).

Muchos españoles, especialmente andaluces, extremeños, murcianos y cartagineses, tienen el color oscuro, el pelo crespo, labios belfos, señales de los más crudos mulatos, y los son, pues no sólo los europeos que lo parecen, sino muchos que no lo parecen, porque se han blanqueado allá, como acá sucede a nuestros pardos ([1821] 1944, p. 275).

En las Cortes de Cádiz el enfrentamiento por el significativo *América* y su derivado *americanos* fue propuesto con una perspectiva didáctica-moral por los diputados americanos y tenía por fin educar a los diputados peninsulares sobre las capacidades/incapacidades políticas de los americanos. Los enfrentamientos verbales, que se sucedieron tanto dentro de la sala constitucional como en las galerías, reavivaron los tópicos de degradación e inmadurez americanos que habían sido elaborados por ilustrados europeos como Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) y Cornelius de Pauw (1739-1799) entre otros

filósofos europeos del siglo XVIII.²⁴ Al respecto, Carlos Jáuregui nos aporta una lectura contextual bien clara sobre las tensiones culturales y políticas que vivieron los americanos debido a las investigaciones de estos científicos europeos:

El paradigma teórico de la historia natural de Buffon, la etnografía de la periferia de De Pauw, o la distribución geo-determinista de la historia de Robertson, tendrían repercusión en la que Gerbi llamó la “querella sobre el Nuevo Mundo”, que se extiende entre 1750 y 1900. Desde el punto de vista latinoamericano en esta polémica se pusieron en juego las aporías y delicados (des)equilibrios entre las reivindicaciones criollas y americanistas del espíritu ilustrado y progresista, y el cientificismo determinista eurocéntrico de la Ilustración [...] En otras palabras, esta polémica –que no era sistémica, cohesionada ni unívoca– pone en evidencia el drama del *occidentalismo periférico* de las elites ilustradas americanas, signatarias y a la vez impugnadoras de los presupuestos centro-periféricos deterministas, racistas y coloniales del *progreso* (2008, p. 229).²⁵

El esfuerzo y persistencia de los americanos en aleccionar a sus pares peninsulares lucha contra profusas alocuciones y escritos que circularon tanto en la sala de debates de las Cortes como en la prensa periódica de Cádiz y que denigraban las capacidades política y económica de los americanos. En estos espacios de poder y despliegue de la palabra pública, el *problema americano* fue una sinécdoque de la gran dificultad por la vacancia de la figura real y la construcción de autonomía política de los ciudadanos modernos. Los múltiples enfrentamientos que lideraron los diputados y publicistas americanos en las Cortes y la prensa gaditana cuestionaron los roles de *vasallaje* y *fidelidad* americanos.

La apertura constitucional que habilitaron las Cortes de Cádiz trajo aparejada la difícil tarea de resignificar el concepto de *vasallaje* en el entramado de vacancia del rey y la aparición caótica de múltiples autoridades sustitutas, deficientes en contemplar,

24 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 en su obra *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, 1982.

25 Jáuregui cita a Antonello Gerbi (1982, p. 394).

entender y representar a las provincias americanas. La superposición de formas de vida política antiguas y modernas generó la composición de un lenguaje apropiado para una situación en la que, partiendo de una cultura católica, se trataba de dar entrada a los principios fundadores de la política moderna (Fernández Sebastián, 2008, p. 132). La propuesta americana pensó la figura del buen vasallo distanciada tanto de fidelidad moderna de las Cortes de Cádiz como a la obediencia militar propiciada por la facción realista en América. De esta forma, los diputados americanos propusieron en las Cortes de Cádiz una representación política tendente a distanciarse del legalismo de la constitución gaditana que estipulaba una paridad a medias entre los derechos y libertades económicas, territoriales y políticas americanas con respecto a los derechos de los peninsulares.

El escrito que los diputados presentaron en las Cortes se tituló “Representación de la diputación americana a las Cortes de Cádiz” y fue escrito el 1 de agosto de 1811. Esta representación fue supuestamente redactada por el diputado de Tlaxcala, José Miguel Guridi Alcocer, y luego fue publicada con notas editoriales por Mier en el periódico *El Español* de Blanco-White en marzo de 1812.²⁶ En este documento, los diputados americanos solicitan el reconocimiento político y económico igualitario entre los peninsulares y los americanos, estipulando para ello un vasallaje moderno, a medio camino entre el accionar del *ciudadano* político moderno y liberal y el accionar del *vecino* propio del Antiguo Régimen.

Tales intervenciones establecieron una asimilación entre el *buen vasallo* y el *buen ciudadano*, entendiendo estos conceptos bajo la concepción de los americanos como ciudadanos virtuosos de la monarquía católica española, tópico de un gran uso en las representaciones americanas de mediados del siglo XVIII desde el plano de reivindicación criolla del ámbito jurídico (Garriga, 2009; Goldman, 2016).²⁷ Es decir, en las representaciones e intervenciones públicas durante el período de 1808-1814 los americanos concibieron el debate político-constitucional como el ámbito propicio para configurar, defender y/o limitar las imbricaciones lingüísticas entre el vasallaje del Antiguo Régimen con el accionar ciudadano estipulado por la constitución

26 Los datos precisos de la publicación de la representación de los diputados americanos con notas de Mier es *El Español*, núm. XXIII (30/03/1812), pp. 370-389.

27 “[...] una matriz común afloraba en los textos de los letrados cuando se trataba de exponer y defender derechos o prerrogativas de las Indias: la tradición clásica del gobierno de la república dentro de la Monarquía católica: bien común, virtud como amor a la patria y autogobierno” (Garriga, 2016, p. 58).

gaditana en el año de 1812 actualizando de forma política las distintas quejas y reclamos jurídicos propios del siglo XVII. Esta superposición vino de la mano de un esfuerzo didáctico para transformar los sujetos del imperio español en ciudadanos americanos.

Las distintas intervenciones de los criollos americanos, los diputados peninsulares y los comerciantes españoles se pensaron para lectores europeos aparentemente ignorantes tanto de las características económicas, políticas y sociales de las Américas como del virulento debate filosófico del siglo XVIII. Los debates constitucionales constituyeron de esta forma, una educación política sobre las características americanas que podemos leer como el corolario del proceso estratégico de descubrimiento/encubrimiento de América iniciado a mediados del siglo XVI de la mano de los conquistadores y misioneros peninsulares.²⁸

En el período que trabajamos, esta particular *forma de ser americanos* fue concebida como la apropiación político-cultural y, sobre todo moral, de un *locus* de enunciación desde el cual muchos periodistas y letrados plantearon fuertes críticas al sector opositor y pretendieron convencer a sus lectores o acólitos seguidores sobre los pasos a seguir actuando en consecuencia a este atributo.

APROPIACIONES DEL NOMBRE AMERICANOS EN LAS POLÉMICAS LETRADAS DE LA OPINIÓN PÚBLICA (1811-1813)

La apertura política promulgada por las Cortes de Cádiz estipuló la igualdad política que repercutió tanto en el ámbito jurídico como en el ámbito público al sancionar el 10 noviembre de 1810 el decreto de libertad política de la imprenta. Este decreto contempló: “[...] la facultad individual de los ciudadanos de publicar sus pensamientos e ideas políticas es, no sólo un freno de la arbitrariedad de los que gobiernan, sino también un medio de ilustrar a la Nación en general, y el único camino para llevar al conocimiento de la *verdadera opinión pública*” (1811, p. 14)²⁹. La capacidad, diversidad y divulgación de las publicaciones se concibieron en fenómenos tendentes a propiciar una *verdadera opinión pública* que salvaguardara el bienestar de la Nación española. Destacamos estos aspectos de instrumentación y defensa de la opinión pública ya que supusieron una pluralidad de voces no obstante ceñidas a una forma unificada y moral propias

28 La tesis que sostuvo la prolongación y repetición del esquema de violencia perpetrado en el siglo XVI y actualizado a comienzos del siglo XIX, fue elaborado, entre otros por José Viscardo y Guzmán (1792) y tuvo ecos, entre otros, en la escritura de José Blanco White.

29 Énfasis nuestros.

del Antiguo Régimen con miras a sostener una nación española de por sí sumamente controversial y problemática a esta altura de los acontecimientos.

Los usos del nombre *americanos* que la prensa vehiculizó dieron un paso más en relación con el carácter cultural-moral de las denuncias y defensas sobre la capacidad política americana. Estas propuestas públicas plantearon un *locus* de enunciación elástico posible de ser utilizado cual máscara discursiva para modular una voz americana abierta a modificaciones y múltiples perspectivas. Es decir, frente a la rigidez de las lecturas condenatorias sobre la incapacidad política americana replicada por otros discursos con la exaltación de las virtudes humanas de los americanos, las propuestas de la prensa hicieron uso del concepto de *americanidad* como una materia maleable desde el cual señalar injusticias y arbitrariedades. Para ello, los escritos públicos recurrieron a perspectivas en las que se construyeron aliados y enemigos y se utilizó el humor satírico y ácido como vía para suscitar la afinidad del lector.

El uso variado del nombre *americanos* nos muestra la debilidad de autonomía política de las distintas provincias del continente americano. Nos interesa analizar al respecto tres producciones del redactor de la *Gazeta de México*, Juan López Cancelada que generaron respuestas vehementes por parte del diputado de Tlaxcala en las Cortes de Cádiz, José María Guridi Alcocer (1763-1828) y por parte de Servando Teresa de Mier. Estos tres pensadores hicieron uso de la prensa periódica para concretar o plantear soluciones políticas que los debates constitucionales erraban en contemplar o profundizar.

López Cancelada llegó a Cádiz los primeros días de junio de 1810 luego de ser apresado y expulsado de Nueva España por orden del virrey y arzobispo Francisco Javier de Lizana y Beaumont (1809-1810).³⁰ Se desconocen a ciencia cierta los motivos específicos por los cuales este comerciante español, que había residido por más de veinte años en México, fue apresado y deportado a España.

Este periodista vivió en Nueva España más de veinte años y fue el redactor de la *Gazeta de México* desde el año de 1805 al año de 1809 (Torres Puga, 2013). Sus conocimientos comerciales y periodísticos lo llevaron a ser la pluma elegida por el Consulado de México que financió

30 “Los clamores de estos infelices [los novohispanos] lograron que la [Junta] Central diese una providencia feliz, y fue la de nombrar Virrey de México a su Arzobispo D. Francisco Xavier Lizana y Beaumont, que tomó las riendas del gobierno en agosto de 1809, diez meses después que los togados despotizaban bajo el nombre de Garibay” (Mier, Libro VIII, p. 221).

su trabajo en Cádiz.³¹ Desde su arribo a esta ciudad española, profundizó su mirada crítica sobre la ociosidad e incapacidad americanas. En palabras de Zárate Toscano: “López-Cancelada conservó lo que hemos llamado “la obsesión americana” [...] Desde un principio había denunciado a los que bautizó como “los criollos de la farsa”, que eran autores de todos los males que había sufrido América” (1986, pp. 49-50; 2010).

Su labor periodística en Cádiz se plasmó en varios escritos polémicos sobre la construcción de soberanía americana. El primero de estos escritos se tituló “Clamores de los europeos que viven en América a sus paisanos de España” (1811). Este breve opúsculo se dirigió al *pueblo español* para reivindicar el honor de los paisanos españoles quienes se sacrificaron por vivir y producir en la Nueva España y que nada tenían que ver con la crisis insurgente iniciada desde el año de 1808: “[A]dvertid que es una intriga el queeros persuadir que porque los rebeldes cabezas se llaman *Hidalgo, Allende, Aldama, Abasolo, &c.* han nacido en las provincias de Nueva España: es una *impostura*: son hijos de los Europeos, nacidos el Hidalgo en la provincia de *Michoacán*, y los otros en la *Guanajuato*: los conozco personalmente, y me conocen a mí” (p. 2).³² El periodista se coloca en intermediario entre los dirigentes insurgentes y las imposturas o inflexiones ficticias del discurso que proponen. A su vez, le advierte al pueblo español sobre los riesgos económicos de perder esas tierras tan ricas: “os suplico que seáis más cautos: si los Europeos son vencidos, perdisteis la Nueva España para siempre [...]” (p. 3).

Las intrigas de los *malos criollos* (es así como Cancelada nomina a los insurgentes), en anuencia con la corrupción de ciertos funcionarios burocráticos, llevarían a la ruina moral y económica de los compatriotas peninsulares que habitaban Nueva España y que sostenían la economía de este espacio americano. El tono amenazante de Cancelada, tendiente a concientizar al lector español y alentarlos a tomar medidas defensivas frente a los ciudadanos peligrosos, se amplió de forma desmedida en su opúsculo posterior dirigido a la Cortes de Cádiz como informe de la situación insurgente en Nueva España: “La verdad sabida y buena fe guardada. Origen de la espantosa revolución de Nueva España comenzada en 15 de septiembre de 1810. Defensa de

31 El vínculo entre el Consulado de México y Cancelada fue secreto ya que el periodista se encontraba desterrado en España por orden de propio virrey. Sin embargo, debemos aclarar que el Consulado de México se ha manejado durante el último tiempo del sistema colonial novohispano de manera escindida a las decisiones del virrey. A su vez, recordamos el peso que tuvo este Consulado en el golpe de estado de Gabriel Yermo.

32 Énfasis del autor.

su fidelidad” (1811). En este escrito, López Cancelada profundizó la perspectiva denigrante sobre cierta porción del sector criollo, lectura de la realidad novohispana ya prefigurada en el informe del Consulado de México leído en las Cortes en sesión secreta en septiembre de 1811.

Este documento, a su vez, le permitió a Cancelada construirse en testigo de vista con una experiencia y saber privilegiados sobre las virtudes y defectos de una Nueva España consumida por la insurgencia. Su autoridad discursiva desestimó las observaciones del estudio *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* del Barón A. de Humboldt (1811) y la mirada contemplativa de Blanco-White sobre las quejas de los americanos (1811-1813):

[...] sus conexiones nunca podían ser tan extensas e íntimas con el pueblo como las mías. Yo había sido comerciante, labrador, minero, &c. había tenido varias comisiones de los virreyes, entre ellas la de prender a los franceses en tiempo de su revolución, y examinar las correspondencias con los españoles, y en ninguna de estas averiguaciones hallé el más mínimo indicio de libertad e independencia, tan familiarizada en aquellos tiempos. Así pues, si el Barón de Humboldt oyó esa expresión a alguna persona del reino de México, no prueba que estuviese el pueblo imbuido de esas ideas, como injustamente supone El *Español* [...] (1811, p. XI).

López Cancelada hizo uso de su autoridad testimonial para caracterizar a la insurgencia novohispana como producto de unos pocos rebeldes y su accionar caótico: “¿Y por qué ahora cuatro revoltosos hayan movido los ánimos de algunos buenos ciudadanos, se ha de suponer que son efectos de una antigua deliberación?” (p. XI). Este procedimiento de caracterización de los criollos implicó en el relato de Cancelada describir a los habitantes de estos lares (y con ellos de forma sinecdótica a todos los americanos) como seres similares a los niños o, en su defecto, a los animales. Para retratar la infantilidad o animalidad amaestrada del accionar político de los americanos, este periodista amoldó el relato histórico en la narrativa popular ligada al cuento o fábula moral. Así, Cancelada se valió de la fábula moral para narrar la insurgencia novohispana cual metáfora de la carencia de madurez cívica por parte de los americanos para encarar una posible separación de su Madre Patria. A través de este género narrativo popular, este periodista parodió la retórica de la restitución basada en el *amor a la patria* que sostuvieron los criollos novohispanos en la Representación de 1771 y que tuvo sus ecos en las representaciones de los diputados americanos de diciembre de 1810 y de agosto de 1811. El cuento que confeccionó para justificar la inmadurez cívica de los novohispanos fue el siguiente:

En un pueblo a 50 leguas de México se suscitó una gran quimera entre el Cura y el Subdelegado: llegó a tales términos, que uno y otro hicieron reunión de gente armada de garrotes, y se presentaron en la plaza cada uno con su numerosa partida, para ver cuál de los dos se había de entregar preso. El Cura traía de su segundo a un tal *Bracho*, mulato temible en aquel pueblo por sus hazañas. En él libraba toda su confianza para salir con aire de la empresa. Acercáronse los dos ejércitos, y los vecinos de carácter veían inútiles sus esfuerzos para evitar la batalla... Al tiempo de ir a romper grita el Subdelegado: *Favor dal Rey*. *Bracho* se pasa de un brinco al lado del Subdelegado diciendo: *Este es mi padre*... Se sorprende el Cura y grita: *Favor a la Iglesia*: - *Esa es mi madre*, dijo *Bracho*, pasándose al lado del Cura. Los dos competidores al observar esto se avergüenzan mutuamente, y abandonan el campo de batalla con universal contento de los espectadores [...] He aquí el estado de la Nueva España en 1807 (pp. XII-XIII).

En este relato, López Cancelada identificó el accionar del fiel vasallo mulato con la sumisión y manejo que sobre él ejercían tanto la monarquía española como la Iglesia católica. El proceder narrativo sinecdóquico³³ le permitió a este periodista caracterizar a la población novohispana como espejo del accionar volátil americano, cual orangutanes amaestrados por las instituciones europeas. A través de esta pequeña narración, este escritor buscaba demostrar la volatilidad o fragilidad del argumento de *amor a la patria* al cual recurrieron los criollos en diversos documentos legales para conseguir beneficios jurídico-políticos.

En paralelo a la ridiculización del accionar criollo a través del personaje mulato del cuento, López Cancelada hizo un uso estratégico de la prensa gaditana al confeccionar un periódico que parodió el discurso del patriotismo criollo con el objetivo de mostrar la inconsistencia de la construcción cultural y política que ese discurso avalaba y defendía. Para lograr su cometido, Cancelada llevó al máximo usó el nombre *americanos* para reflexionar sobre lo que un buen patriota americano debería hacer. Su periódico el *Telégrafo Americano* (1811-1812) se presenta como continuación del *Telégrafo de Guadalajara* de Severo Maldonado: “[E]ste periódico contendrá lo que presenta otro de igual título en Guadalajara [...] un Americano que se separó del

33 El tropo de la sinécdoque narrativa lo tomamos del estudio de Hayden White, *Metahistoria*: “[P]or el tropo de sinécdoque, sin embargo, es posible interpretar las dos partes a la manera de una integración en un todo que es cualitativamente diferente de la suma de las partes y del cual las partes no son sino réplicas microcósmicas” (1992, p. 45).

famoso cura Hidalgo de Dolores a la vista de su injusto procedimiento contra los Europeos residentes en Nueva España” (n°1, miércoles 10 de octubre 1811, p. 1).

El primer número del periódico de Cancelada construyó hábilmente la *máscara discursiva americana*. En esta primera emisión, el periodista peninsular aunó la enunciación arrepentida del criollo Severo Maldonado con la defensa del informe del Consulado a manos de Francisco Gutiérrez de la Huerta, diputado por Burgos en las Cortes de Cádiz. En este número Cancelada realizó una lectura apologética de los miembros españoles del Consulado de Nueva España, contruidos como los *buenos patriotas*, mancillados por el mal manejo de la prensa como consecuencia de la apertura de la libertad de imprenta: “[...] lo que ahora con *haber andado a la tienda* en los papeles públicos, no nos queda más esperanza que la de saber que son capaces que sacrificar su misma existencia porque la Nueva España se mantenga unida a la Metrópoli” (p. 8).

Destacamos la apertura del periódico con el discurso del criollo arrepentido ya que en las últimas entregas de esta publicación (en especial los números 18, 19 y 20, respectivamente) se sellaría la genealogía infame criolla que Cancelada les adjudicó a los *malos criollos* que, según su opinión, eran recelosos, acaparaban las riquezas de las tierras y vivían como extranjeros en su propia patria. En el número 20 de este periódico, y manteniendo una trama narrativa, basada en anécdotas contadas por un testigo de vista de la realidad desigual novohispana, Cancelada buscó desenmascarar el accionar tiránico de la figura del hacendado criollo sobre los campesinos. De esta forma, destacó dos escenas americanas en las que prevalecía la crueldad del hacendado sobre los campesinos, tiranía que, en la perspectiva de este periodista español, avaló las posteriores rebeliones de los americanos que buscaron liberarse de la opresión de estos estamentos. A continuación, citamos una de las escenas recreadas por Cancelada y tomada como caso probatorio del atraso económico, político y cultural americanos:

¿A quién no se le traspasaría el corazón al ver en la provincia de Potosí (Puerto de la Cañada) cinco criaturas alrededor de una madre tan extenuada como ellas de hambre, abandonadas en medio de un páramo? La madre apenas me vio se puso de rodillas enseñándome un chico de pecho: los demás no podían tenerse en pie de flaqueza: me apeé inmediatamente, y de la provisión que llevaba para el camino comencé a repartirles pedazos de pan: ¿cuál sería el estado de necesidad cuando una de las criaturas como de cinco años no podía paladear? ¡Y cuál sería mi sorpresa al ver que otra menor apenas le pasó el estómago el primer bocado se quedó yerra! [...] y

de qué provenía esta necesidad? De que el padre había huido de la justicia por una riña hacia tres días, y como no concurriese a la labor de la hacienda, pensando su dueño que lo hacía de malicia, negó la ración de maíz a la mujer. ¿Y a quién acudir a quejarse? El juez estaba a 50 leguas: este es otro motivo de ejercer a su salvo el hacendero su tiranía [...] (*El Telégrafo Americano*, núm. 20, miércoles 19 de febrero 1812, pp. 241-242).

Este diarista eligió escenas de patetismo y desolación para denunciar el accionar de los criollos propietarios que debían ejercer un rol de paternalismo económico y de ejemplo moral para con sus trabajadores mestizos, indios, criollos y mulatos. Su argumentación atravesada de dramatismo se sustentaba en un testimonio de vista y de experiencia del narrador quien presentó casos aislados que difícilmente podían pensarse como ejemplos para justificar las problemáticas que vivían las distintas colonias americanas, así como tampoco permitían comprender los motivos por los cuales distintos sectores de la población (sean urbanos, campesinos, criollos, mulatos, mestizos, indígenas, peninsulares) se juntaron para rebelarse contra un sistema de poder opresivo.

Los ejemplos, casos y denuncias fabuladoras de Cancelada son desmentidas por los argumentos legales y jurídicos de Guridi Alcocer. En esta polémica se disputó el significado del concepto *criollo* como elemento guía de la decadencia americana. El procedimiento de Cancelada consistió en armar el número 18 de su periódico como una autobiografía con matices hagiográficos debido a las injusticias que tuvo que padecer para ser el portavoz sobre la vida en las Américas: “[...] tengo muchos enemigos: el haber emprendido con firmeza y resolución desengañar a la España de los errores en que querían imbuir-la varios americanos para que no caminásemos con el debido acierto con respecto a las Américas, ha hecho desatar las furias infernales de algunos contra mí” (núm. 18, 5 de febrero 1812, p. 209). Para validar su sacrificio de *buen patriota*, Cancelada republicó una carta que un colaborador (nombrado como *El Europeo*) escribió para el número 2226 del *Diario de México* (6 de noviembre de 1811). A continuación de la reivindicación pública de su persona, Cancelada publicó en el mismo número la advertencia que el Ayuntamiento novohispano le envió a la Regencia de España a causa de “la peligrosidad y posible fuga de la Península del vil conspirador López Cancelada” (214). En esta advertencia el Ayuntamiento novohispano les pedía a las autoridades españolas no dejarse seducir por el libelo *La verdad sabida* [...] que contenía “falsedades y calumnias [...] principalmente contra este Ayuntamiento” (p. 214). A modo de refutación de las injurias sufridas, López Cancelada construyó al final del número 18, una fuerte crítica

sobre la desigualdad económica que los criollos estipularon sobre las castas y la ruina en la que quedaron por alejarse de la monarquía española: “¿Veis, *Americanos*, como aunque al principio se hizo declarar el odio contra los inculpables *Europeos*, venís, al fin, a ser vosotros los despojados de lo que ellos os dejaron?” (p. 229).³⁴

La escritura de Cancelada contribuyó a cimentar la representación de los criollos como hijos desagradecidos y abandonados por sus padres, así como también, y en venganza por sus aires de nobleza insatisfechos, en propietarios explotadores de sus empleados en el campo. Esta lectura tendenciosa fue refutada por Guridi Alcocer en el *Censor extraordinario* en el año de 1812.³⁵ El diputado por Tlaxcala en las Cortes de Cádiz refutó los números 13 y 14 del periódico de Cancelada cuestionando la interpretación de este periodista. Este escrito desestimó la lectura de Cancelada sobre la apropiación de ciertos criollos sobre los campos y la labor que en ellos se producía, accionar avalado por los derechos que las Cédulas Reales les otorgaban a los americanos. Guridi Alcocer realizó un trabajo minucioso de desestimación de los documentos legales (Recopilación de Indias) a la hora de aplicarlos en América. A continuación, argumentó sobre la dura vida de los criollos para hacerse de un camino dentro de la burocracia en América debido a los favoritismos con respecto a los españoles. Guridi refuta de este modo la lectura estadística de Cancelada sobre los empleos en América ocupados por criollos. Valiéndose de la “autoridad, de la razón y de la experiencia, tres fuentes del raciocinios y convencimiento” (2007, p. 10), este diputado tlaxcalteca rescata las observaciones de ciertas autoridades ilustradas peninsulares que evidenciaron las fallas y distancias entre las leyes y su aplicación en los territorios americanos, y en especial señalaron el escaso reconocimiento político- institucional de los criollos (como fueron los casos de Solórzano; Ahumada; Macanáz; Feijoo):

¡Cuántos ejemplares de estos se habrán presentado a don Juan Cancelada en los 22 años que dice ha vivido en Nueva España! ¿No habrá visto la postergación que ven todos? Apelo al testimonio íntimo de su corazón, con que sólo recuerde las muchas provisiones y promociones hechas a sus ojos en todas las carreras en el largo tiempo de su residencia. Finalmente Feijoo en su *Teatro Crítico* (tomo 4, discurso 6) citando al doctor Castañeda habla de los estorbos “que tienen en aquellas regiones los sujetos para hacer

34 Énfasis del autor.

35 “Este número extraordinario se publicó como folleto en la Imprenta de Agapito Fernández Figueroa. Juan Hernández y Dávalos lo incluyó en su valiosa *Colección* (tomo III, documento 151: 842-863)” (Zárate, 2006, p. 81).

fortuna por la carrera de las letras, de que se origina que los más, o abandonándolas del todo, o tratándolas con menos cuidado, busquen la facultad de subsistir por otros rumbos". Podía citar otros autores; pero en obvio de la difusión, bastan los cuatro expresados, que son de nombre y todos europeos, para probar con autoridad la postergación de los americanos en los empleos (pp. 11-12).

La dura crítica de Guridi Alcocer sobre Cancelada llevó a este último a redactar los números 18, 19 y 20. Números (en especial el 20) en los que el periodista peninsular banalizó y mancilló la virtud del nombre *criollos* y estipuló una separación tajante entre los criollos de la América Septentrional y el uso del nombre *americanos*, propio de Estados Unidos:

El nombre de *Americanos* es el que se da allí a los de los Estados Unidos, y si se diera éste a los Criollos de nuestras Américas resultaba una confusión en las historias que están escritas, y hablan de Gachupines y Criollos sobre sucesos de América [...] como yo no se lo doy con el ánimo de satirizarlos, me es indiferente sustituirlo en *Americanos*. Hallo que todo el que nace en América es *Americano*, por consecuencia el Indio, Mulato, Negro, &C. se iguala al blanco, y por eso la razón natural y convivencia ha sido la que desde luego ha fijado ese modo de distinguir unos de otros; y será siempre permanente en todos los naturales de allá [...] (*Telégrafo Americano*, núm. 20, miércoles 19 de febrero 1812, p. 246).

La analogía de los motes *criollos-americanos* fue utilizada por Cancelada como un desplazamiento o ampliación que abarcó no sólo a los criollos blancos, sino a los indios y castas que poblaban Nueva España. Este proceder argumentativo reiteró la perspectiva degradada de sus dos escritos previos ya analizados. Al respecto, y para situar la polémica de Guridi Alcocer con Cancelada, debemos tener en cuenta el peso de la opinión pública, en particular en Cádiz y en Londres, como herramienta constructora de una ciudadanía política moderna que requería definir la identidad de los miembros de esta nueva nación política y visualizar (y excluir) a los miembros *foráneos*, *forasteros*, *polizones* o *extranjeros*. Esta redefinición de la pertenencia política-legal llevaría a un extenso debate en las Cortes de Cádiz y en la prensa periódica sobre quiénes pertenecían a la población hispánica (y con ello eran considerados ciudadanos políticos con su respectiva representación en las Cortes y en la Constitución gaditana); quienes eran concebidos como miembros de la sociedad sin poseer derechos civiles o políticos (como fue el caso de las castas según las propuestas de la Constitución gaditana) y, finalmente, qué ciudadanos

políticos deberían ser denunciados como *polizones* o *extranjeros* por su comportamiento inmoral y corrupto que atentaba contra el sistema liberal que impulsaba y respaldaba la Constitución gaditana.

Fueron fundamentales los debates sobre la preocupante falta de representación de las castas americanas restricción que implicó una desigualdad representativa para los reinos americanos y, con ello, la aceptación de una regulación política injusta. Sin embargo, nos interesa en esta sección trabajar con el tercer aspecto mencionado que implicó la denigración del *otro*, ya sea gachupín o criollo, por considerarlo un *mal ciudadano*. Esta caracterización moral se concentró argumentalmente en el accionar corrupto y egoísta de cierto sector de la población que fue configurada como el contra-modelo del proyecto de ciudadanía y república modernas. La connotación de ilegalidad y de invasión propios de la figura del *polizón* fueron adjudicados a distintos sectores de la sociedad colonial novohispana de forma elástica y móvil según el enunciador y sus intereses.

La calidad de extranjería solía asociarse en los escritos de los criollos del siglo XVII y XVIII al desarraigo de los peninsulares por su escaso interés de permanencia en una sociedad que no concebían como propia a la que acudían con deseos de corta permanencia y largo rédito (de allí su carácter de *advenedizos* o recién llegados). Sin embargo, las polémicas letradas de la prensa periódica de Cádiz y Londres de los años 1811-1813 concibieron al ciudadano foráneo como el enemigo interior, el vecino que luchaba públicamente por la prosperidad de la nación, pero que, en su espacio íntimo, en su fuero interior, buscaba la forma de enriquecerse a través de la crisis política hispánica. Esta lectura construyó y reinterpreto la figura del *polizón*.³⁶ Este término fue utilizado como herramienta de ataque tanto por los americanos que reivindicaban sus derechos ante las Cortes de Cádiz como por los peninsulares residentes en América que se vieron amenazados por las rebeliones y las propuestas de emancipación de ciertos sectores de las provincias americanas.

A modo de ejemplo de este particular uso del término *polizón*, destacamos cuatro posturas que polemizaron sobre el mismo y lo concibieron instrumento efectivo para proponer cambios y actualizaciones del sistema de legislación en el funcionamiento de la burocracia de la monarquía española en las provincias americanas. La primera acepción la encontramos en el número 12 del *Redactor General* del miércoles 26

36 En el Diccionario de Autoridades: POLIZON. (Polizón) s. m. El sugeto ocioso y sin destino, que anda de corrillo, en corrillo. Latín. *Malè feriatas*. En Diccionario de la Real Academia Española: 1. m. y f. Persona que se embarca clandestinamente. 2. m. y f. Persona ociosa y sin destino, que anda de corrillo en corrillo.

de junio de 1811. Dentro de la sección “Variedades. América”, se destaca una fuerte crítica sobre el error más grave del antiguo gobierno de España, que consistió en “enviar a América aquellas personas, que degradaban sus familias en Europa con sus vicios. De aquí ha resultado necesariamente llenarse aquellos países de malvados, que se atraían el odio de los criollos, y deshonoraban escandalosamente su patria” (p. 41). Esta es una lectura criollista que predominaba en las denuncias y reivindicaciones culturales y económicas realizadas por el *criollismo conventual* (Lavallé, 1993) del siglo XVII y la posterior *epistemología patriótica* criolla del siglo XVIII (Cañizares- Esguerra, 2007).

Paralelamente, en el mismo artículo publicado en el periódico gaditano, se plantea el peligro de ciertos hábiles peninsulares que se distanciarían del vociferante sector violento e ignorante peninsular:

Además de esta especie de hombres, pasaban a América otros no menos perjudiciales, que prófugos muchas veces por delitos, o vagabundos al menos, se ocultaban en los buques, y aparecían en aquellas regiones. Las leyes españolas de Indias, código digno de Solón, han adoptado para ellos el nombre francés de *polizón*, y previenen que a su arribo sean aplicados a las armas [...] este sabio reglamento no se cumple [...] De estos advenedizos sin educación ni moral, unos pasan el tiempo en las tabernas, dispuestos a cualquier infamia; otros más ambiciosos se introducen tierra adentro con alguna pacotilla, y suelen parar en ricos comerciantes, que a veces es obra de un solo día, mediante algún ventajoso casamiento. Tales son los principios y el origen de una gran parte de los habitantes de la América española, sin que por eso falten en ella muchos descendientes de los primeros conquistadores y oriundos de las más ilustres familias de la península; y sin embargo, de esta clase abyecta se eligen regularmente los concejales de los ayuntamientos de América (p. 41).

Más allá de que este artículo satiriza el accionar de Cancelada,³⁷ se centra en hacer visible la negligencia de los funcionarios burocráticos

37 Desconocemos los medios con los que contó Cancelada para arribar a Nueva España. Sabemos gracias a las investigaciones de Zárate Toscano (1986); Paniagua (2007); Bennasy-Berling (1990), Domínguez-Michael (2004) que este comerciante casó con una viuda española adinerada con la cual mantendría una relación problemática y de la cual se divorciaría a los pocos años. En este escrito y en la *Historia de la revolución* de Mier, caracterizan a Cancelada como un comerciante de poca monta, intruso en el mundo de las letras y sin capacidad para ser el vocero del Consulado de México y, mucho menos, el editor de la *Gazeta de México*, periódico de carácter oficialista a comienzos del siglo XIX: “[...] la falta de estudios que confiesa en su *Telégrafo americano* (sin que se necesitase telégrafo para saberlo) y la mala crianza que prueban sus desvergüenzas, groserías y dicharachos de verdulera, se puede inferir de su alcurnia, aunque él quiera entroncarla en condes y marqueses [...]” (Mier, 1990, pp. 15-16).

en América, que aceptan la permanencia y enriquecimiento de estos hombres en estos lares.

Esta perspectiva fue refutada por los números 19 y 20 de *El Telégrafo Americano* del día 19 de febrero de 1812, número en el que Cancelada trabaja en profundidad la caracterización de los ociosos y desagradecidos criollos como hijos improductivos de los comerciantes peninsulares. El argumento de este periodista caracterizó la inutilidad de los hijos criollos como un accionar inmoral en tanto su omisión de responsabilidades cívicas implicaría la obstrucción del progreso social. Según la versión de este escritor, el sostén económico de los comerciantes peninsulares llevó con los años a conformar hijos criollos ociosos o hacendados viles que escapaban de las responsabilidades laborales. Por este motivo, Cancelada deseaba demostrar la peligrosidad de las revueltas americanas producto de la incapacidad de los malos criollos de concentrar y representar los intereses de todos los habitantes de América: “[S]épase de una vez que los revoltosos de América son los *viciosos perdularios*; que hacen tanto daño a los buenos criollos, como a los europeos. Que las castas no son culpables, y abominarán para siempre de esos malvados atizadores luego que se les de propiedad territorial”.³⁸

En estos números Cancelada se ocupó del término *polizón*, que expurga de todo sentido ligado a la delincuencia, para asociarlo a los jóvenes “que no llevan las licencias necesarias de la Corte [...] llevan en su lugar cartas de recomendación para sus tíos, parientes y paisanos de sus padres, o de los remitentes que los embarcan” (pp. 255-256). Estos jóvenes de ascendencia montañés y vizcaína (p. 256) se constituyen en ciudadanos ejemplares debido a que se aplican a “la buena conducta que exige el giro del comercio” (p. 256), pero, como contracara, generan hijos improductivos que se escapan de sus responsabilidades. Destacamos la separación que realiza Cancelada en su argumentación entre la “buena –y productiva- conducta” peninsular frente a la conducta ociosa de los criollos americanos. De esta forma, este periodista buscó desestimar la fuerte crítica que los diputados americanos y los publicistas criollos le hicieron al informe del Consulado de México de 1811 al que caracterizaron como documento escrito por comerciantes ignorantes de las problemáticas sociales americanas.

Es interesante observar cómo Cancelada trastoca el discurso criollista sobre la inmoralidad del comercio para dotarlo de una ética ciudadana que lleva a considerar a los *polizones* como ciudadanos ejemplares que sostienen la espacios de sociabilidad urbanos: “[A] estos

38 Énfasis del autor.

polizoncitos se deben las grandes obras y útiles establecimientos que vemos en la Nueva España [...] son los que fabricaron aquellos hermosos edificios, calzadas, paseos y todo lo que blasonan la hermosa México, y las demás ciudades y pueblos fundados por ellos” (p. 257). Es en la prensa y los debates políticos en donde los letrados se sienten a gusto para verter sus insultos más corrosivos y sus imprecaciones más procaces sobre el enemigo político.

En respuesta a este número, tanto Guridi Alcocer como Servando Teresa de Mier elaboraron sus respuestas polémicas esgrimiendo una biografía infame del escritor peninsular que significó para ellos la estampa de la ambición y crueldad de los españoles en América. De esta forma, tanto el número del *Censor General* del viernes 1 de mayo de 1812 escrito por Guridi Alcocer como la primera “Carta de un americano a *El Español* sobre su número XIX publicada en Londres el 11 de noviembre de 1811” de Mier coincidieron en denigrar la metodología vulgar de Cancelada y su perspectiva trastocada de los hechos históricos. Para ello, ambos letrados novohispanos recurrieron a una enunciación en tercera persona ligada a la versión de un testigo americano, estrategia para hacer más creíble sus dichos. Este informante otorgaba detalles precisos de la conducta indigna de Cancelada en América. A su vez, ambos letrados se apropiaron del mote de *americanos* para reivindicar la fuerza política que contenía este nombre y dignificar el sentido moral del cual había sido despojado por la retórica vacía y animalésca de Cancelada: “[L]o que me parece es, que ha contestado de la misma manera que ha dicho misa cuando ha pronunciado esta voz, y que su triunfo es semejante al del loro que rompiéndole un pierna de palo gritaba victoria, victoria, porque sabía articular esa palabra y no sabía, como se deja entender, lo que se decía” (Guridi Alcocer, p. 13). Al respecto, Mier sostiene:

Por ahí viene Cancelada diarista pagado de los europeos de México con su cartilla entregada gratis a los 1300 soldados que los de Cádiz enviaron contra México el día 13 de noviembre y en ella les dice: “Los indios son los naturales del país: todos los demás no tienen otro derecho a él que el que les dieron nuestros antepasados conquistadores que es igual al que tenemos los españoles: ni puede probar otra cosa ningún americano: por lo que el indio es acreedor a nuestra consideración” [...] ¿Con que si los criollos tienen el derecho que les dieron sus padres los conquistadores, los demás españoles que no son sus hijos tienen el mismo derecho que éstos por la fraternidad de Adán y Eva? [...] Lástima es que a Napoleón no le haya ocurrido la lógica de Cancelada, porque tenía justificada la guerra de España con sólo dejar peleando en ella a los polacos e italianos. ([1811] 1987, p. 106).

No hubo sino algunos *horterillas*, como llaman en España, o *caxerillos*, como le dicen en México, o *polizones*, esto es, hombres bajos y ruines, como los nombran las leyes de Indias, salidos por contrabando de entre las heces de España, y que por lo mismo con un engrعيمiento cómico hacen en América muy de señores, conforme al refrán *vanidad y pobreza es de una pieza* [...] ([1813] 1990, p. 96) (Énfasis del autor).

USOS POLÍTICOS DEL CRIOLLISMO

En los libros VIII y XIV de su historia, Mier reflexionó sobre el término *revolución* para dotarlo de un basamento político-cultural americano. Esta lectura justificó e incorporó los hechos revolucionarios dentro de una genealogía criolla ligada a los derechos de conquista de los cuales los criollos, herederos de padres conquistadores, podían hacer valer sus prerrogativas tanto sobre los territorios conquistados como sobre la administración burocrática novohispana.

La insistencia de Mier sobre un antiguo pacto entre los conquistadores y la monarquía española (avalado por la bula papal de Alejandro VI) dejó en evidencia el malestar americano dentro del engranaje burocrático-institucional. La propuesta de lectura de Mier manejó hábilmente variadas fuentes documentales (destacando ciertos fragmentos de las Leyes de Indias y de las representaciones, informes, quejas y propuestas que se publicaron en distintos periódicos europeos y se discutieron en las sesiones secretas de las Cortes de Cádiz a favor de la autonomía política americana y el reconocimiento político de todos sus habitantes). El conocimiento americano que manejaban los periodistas, folletinistas y gaceteros se basó en fuentes en pugna ya que, por un lado, ciertos periodistas como López Cancelada, presentaron opúsculos a las Cortes de Cádiz como *La verdad sabida y la buena fe guardada* (1811) o folletos anónimos como *Quexas de los americanos* (1812), escritos que interpretaron los sucesos revolucionarios americanos (en el caso de los documentos mencionados, sucesos novohispanos) como producto de acuerdos de ciertos sectores criollos con ciertos sectores populares. Estos escritos dialogaron con otras fuentes de corte científica e iluminista como fueron los estudios de De Pauw que retomaron ciertos diputados americanos (como Guridi Alcocer) para desestimar los postulados críticos sobre las tierras americanas y la vida de los americanos.

La selección precisa de leyes y documentos (periodísticos, informes militares, opúsculos, folletos) le permitieron a Mier estipular una continuidad entre el derecho de representación política americana y la concreción de revoluciones para materializar este derecho. Su perspectiva sobre las acciones a tomar por los americanos pensó

el accionar revolucionario como un vehículo necesario para la instalación de juntas locales que reconocieran la autoridad del monarca Fernando VII: “[N]o, no es de admirar que ésta sea la época de la erección de Juntas en América, sino la moderación y paciencia de sus habitantes, que no las formaron desde el primer sacudimiento de la metrópoli, que descuajó los cimientos de la monarquía, siendo ellos iguales a los peninsulares en derechos para representar a Fernando” (Libro VIII, p. 224). La creación de Juntas fue guiada, según Mier, por motivos legislativos.³⁹

La paciencia de los americanos con respecto a las autoridades peninsulares en reemplazo del rey (Junta Central, Regencia, Cortes de Cádiz) y las injusticias cometidas sobre territorios americanos por parte de estas autoridades *ad-hoc*, precipitaron, según la perspectiva de este letrado criollo, la necesidad de actuar. En el libro VIII, Mier se encargó de enumerar las distintas medidas despóticas de la Regencia (parche arbitrario e insuficiente de la Junta Central) con el fin de justificar la erección de juntas locales americanas. Destacamos la causalidad inexorable que Mier estableció en este libro entre el proyecto defectuoso que llevó a cabo la Regencia en América con las inclemencias de una naturaleza revolucionaria: “[...] los ánimos están exaltados, y es de temer que las materias combustibles que se van reuniendo y amontonando en estos senos políticos produzcan de repente volcanes inextinguibles” (Libro VIII, p. 233).

La analogía que configuró Mier entre los procesos revolucionarios asociados a inextinguibles inclemencias de la naturaleza se trató de un procedimiento narrativo propio del plan que utilizó el criollismo concebido como *retórica de la restauración americana*. Este procedimiento implicó la apropiación del atributo *americanos* por parte del sector criollo americano como sinónimo del nombre *indianos*, estipulando de esta forma una transformación estratégica sobre el mote denigrante de *naturales* con el que se caracterizaba en las Cortes de Cádiz a los americanos y su supuesta incapacidad política. Por otra parte, la apropiación de Mier con respecto al nombre *indianos* no se trató de un procedimiento novedoso en su escritura: la misma se destacó como procedimiento discursivo principal en su *Sermón* del 12 de diciembre de 1794 en honor a la Virgen de Guadalupe (Rosetti, 2012).

39 “Contra lo que se difundió intencionadamente en la península, el mexicano y otros casos contemporáneos, muestran que no era, como presumía la mente colonial, la separación del cuerpo hispano lo que perseguían aquellas juntas. Para ellas se trataba, por decirlo de modo más gráfico, de llegar a declaraciones de autonomía y no de independencia. Por ello el lenguaje apropiado era el legal y constitucional” (Portillo Valdés, 2006, p. 81).

En este sermón, que le valió el destierro de su patria, configuró un *nosotros inclusivo complejo* al considerar a los criollos representantes tanto de los americanos como de los *naturales*⁴⁰ de Nueva España: “¡Qué gloria para los indianos! [...] ¡Qué honra para nosotros!; ¡qué piadosa envidia para las demás naciones!, pero ¡qué satisfacción para la América” (Mier, 1982, p. 736).

La apropiación discursiva usada por Mier abrevó en fuentes heterogéneas como fueron la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas, los *Comentarios reales del Inca Garcilaso* (1609), la *Monarquía indiana* (1615) de fray Juan de Torquemada, el *Theatro de virtudes políticas* (1680) de Carlos de Sigüenza y Góngora y la *Historia antigua de México* (1780-1781) de Francisco Javier Clavijero, entre otros. Estos escritos recuperaron la forma de vida previa a la conquista española y mostraron los logros civilizatorios de los Imperios indígenas.⁴¹ Salvando las distancias entre las propuestas de cada una de las obras enumeradas, todas ellas anclaron su estudio en los aspectos culturales y económicos de los Imperios azteca e inca y reflexionaron/cuestionaron la manera apropiada mediante la cual la monarquía española debía valorar estos tesoros antiguos como modelos que contribuyeron a la configuración del buen vasallo indiano.

Por otro lado, las obras mencionadas estipularon una división entre historia antigua y moderna de las Indias considerando a la conquista española como proceso dador de una nueva era. Si nos concentramos en el discurso criollo del siglo XVIII, de cara a reflexionar sobre el tratamiento particular que del mismo hizo Mier, se destacó una dependencia del modelo de historia cultural americana en relación con el paradigma europeo que construyeron las obras de los jesuitas exiliados en el siglo XVIII (Cañizares- Esguerra, 2001; Portillo Valdés, 2006). En relación con el trabajo de Clavijero, señala Portillo Valdés:

[...] Al analizar la aportación de Clavijero, nota David A. Brading, que el jesuita no trató de llevar a cabo una genérica reivindicación de las culturas americanas, sino de recrear en América una historia antigua similar a la europea, en la que aztecas e incas ocuparían el lugar de pueblos civilizados frente a un resto general de bárbaros. En efecto, el interés de

40 Al respecto sostiene Cañizares- Esguerra: “Los criollos se vieron a sí mismos *naturales* de sus reinos locales y discriminaron a los peninsulares como extranjeros incapaces de amar y cuidar a las comunidades locales” (2005, p. 433) (Traducción mía).

41 Más allá de la lectura demoníaca que realizó Torquemada sobre las costumbres religiosas y sociales que movían a los aztecas en su vida cotidiana.

Clavijero fue “europeizar” la historia antigua de América para así poder realizar atribuciones a los mexicanos precolombinos de aquellas virtudes políticas que se entendían exclusivas de los pueblos europeos [...]. En suma, Clavijero estaba presentando una comunidad perfecta en la antigüedad mexicana, algo que no era posible estudiar ni conocer “en sus descendientes o en las naciones del Canadá y de la Luisiana” y que exigía una labor historiográfica que pasaba, como requisito previo, por expropiar a los indígenas de los instrumentos y materiales para la misma (2006, p. 37).

El hecho de que los letrados criollos expropiaran a los indígenas los materiales e instrumentos para la consolidación de una historiografía con tintes europeos coincidió con el tipo de *relato a lo indiano* que construye Mier a lo largo de su historia novohispana. Es decir, la trama de la escritura histórica se plasmó en Mier a través de dos ejes bien claros: por un lado, el quiebre o fractura de la Carta Magna entre los conquistadores y la monarquía española; por otro lado, el descontento antiguo de los americanos por la opresión que padecían causada por el despotismo del gobierno peninsular.

El primer eje se ligaría a la violación de un derecho consagrado a los americanos criollos tendentes a obtener igualdad de condiciones que los españoles para el ejercicio de la autonomía política: “[...] recurso para fijar el estado de la cuestión entre españoles y americanos a principios más sólidos y absolutamente incontestables: al pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los Reyes de España, que más claro no lo hizo nación alguna, y está autenticado en el mismo código de sus leyes. Ésta es nuestra *magna carta*” (Libro XIV, pp. 475-476).⁴² Con el golpe armado de Gabriel Yermo (15 de septiembre de 1808), aceptado por la Regencia y por las posteriores Cortes de Cádiz, Nueva España perdió su posibilidad de procurar un cambio político dentro de los confines de la monarquía española. Esta irrupción armada, sostenida por los comerciantes peninsulares y gran parte de la Audiencia de Nueva España, generó un desvío sobre la constitucionalidad americana que pasó a dirimirse en la construcción discursiva-polémica de los debates públicos llevados a cabo en las sesiones de las Cortes de Cádiz y, sobre todo, en el diálogo entre los distintos periódicos que circulaban por Cádiz y por Londres. En palabras de Antonio Annino:

42 “[...] Todas, como se ve, son leyes remuneratorias anexas al pacto social de los americanos criollos con los Reyes, como que las consiguieron sus padres con pactos onerosos, y por consiguiente inalterables (Libro XIV, p. 488)

[L]a originalidad del dominico fue poner al centro de la cuestión constitucional la ilegitimidad del golpe más que la de la abdicación del rey. Con este desplazamiento de su eje central, la crisis se ubicaba y se originaba en el territorio novohispano otorgando una nueva y más fuerte legitimidad histórica al patriotismo criollo: el golpe, y no sólo la abdicación, rompió lo que Fray Servando llamó la Magna Carta de Nueva España frente a la Corona, dejando el reino libre de perseguir su destino. El golpe era ilegal porque atentaba en contra de la legítima retroversión de la soberanía reivindicada por el cabildo de Ciudad de México (2015, pp. 29-30).

El planteo de Mier priorizó el grave desajuste legal de Nueva España que conllevó la creación de una contrainsurgencia articulada a través de informes militares y de las Gacetas del Gobierno: “[N]o sé qué admiré más, si la frescura con que se da parte de semejante atrocidad al Virrey, o la desvergüenza con que éste hace poner en las gacetas como digna de elogio tal barbaridad (Libro XII, p. 393). Este desajuste plasmado en la escritura pública quiso borrar la constitución que dieron los reyes a América mediante la cual se habían reconocido ciertos derechos de representación política que no tenían otros dominios de la monarquía en Europa: “tal es la constitución que dieron los Reyes a la América, fundada en convenios con los conquistadores y los indígenas, igual en su constitución monárquica a la de España, pero independiente de ella”. (Libro XIV, p. 507).

Los convenios que Mier señaló entre los reyes y los conquistadores e indígenas le permitieron estipular en su escritura una lucha legal para que los americanos criollos pudiesen ser los representantes tanto de los indígenas como de las castas americanas. A su vez, la argumentación basada en un pacto o constitución originaria, propia de la conquista española, contribuyó a cimentar una *legalidad americana* en relación directa con el rey español, cuestionando la legitimidad de la constitución de las Cortes de Cádiz:

[N]o, nuestro pacto social no puede ser variado si nuestro consentimiento, y nosotros ni lo hemos prestado por nuestros Diputados, que ni han sido llamados en el número correspondiente igual a su población como en España, y que ha protestado las Cortes y la Constitución los pocos que han venido; ni lo hemos prestado por nosotros mismos [...] En nuestro pacto invariable no hay otro soberano que el Rey. Si falta, la soberanía retrovierte al pueblo americano, que ni por sus leyes ni por sus declaraciones de ese mismo Congreso es súbdito de España sino su igual [...] (Libro XIV, p. 509).

Coincidimos con Antonio Annino quien sostiene que la propuesta de Mier no incitaba a una emancipación absoluta, sino que demandaba

la revisión y reconocimientos de leyes ya promulgadas que no eran respetadas. Así, Mier caracterizó el constitucionalismo americano “revolucionario en el sentido tradicional de restaurar plenamente unas imaginarias libertades antiguas golpeadas por el “despotismo” regalista” (Annino, 2008, p. 30). Esta propuesta coincide con la de Anthony Padgen en lo que respecta a la concepción de Mier de los conceptos de *revolución* y *restauración* con un agregado fundamental: para Padgen la asimilación de estos dos conceptos era una característica propia del discurso criollista: “[L]os rebeldes no son “revolucionarios” en el sentido que se dio a esa palabra después de 1789, puesto que no están pidiendo ningún cambio radical en la estructura de la sociedad a la que pertenecen. Lo único que piden es la restitución del statu quo; la suya es una “revolución” en el sentido primitivo y más literal de la palabra” (1991, p. 189).

A su vez, la propuesta histórico-política de Mier presentó una articulación ideológica que si bien no fue original, tuvo una fuerza proselitista que habilitó y sustentó en muchos casos la reflexión política y el llamado a la acción para muchos americanos⁴³. Esta fuerza proselitista se concentra en el libro XIV que tendría su continuación, entre otros escritos de este letrado criollo, en su ensayo *Idea de la constitución dada a las Américas por los reyes de España*. Obra que inició Mier en la cárcel de San Juan de Ulúa durante su prisión inquisitorial en el año de 1820 y que terminó en su fuga en la ciudad de Filadelfia en el año de 1821.⁴⁴ Traemos a colación esta obra ya que se trata de un estratégico intento de Mier por legitimar la *magna carta* esgrimida y trabajada en el Libro XIV de su historia. La manera eficaz que tiene de llevar a cabo este plan es analizar este pacto social como una constitución histórica que fue celebrada entre los americanos y los reyes españoles para luego ser mancillada por el manejo despótico del gobierno monárquico y sus células burocráticas.

La propuesta de Mier se inscribe en un contexto político-social en tensión luego del regreso del rey Fernando VII al trono en 1814 y la implementación de un absolutismo monárquico que no reconoció la Constitución de Cádiz sancionada en marzo de 1812. El contexto novohispano presentaba, a su vez, una fuerte crisis institucional

43 Muchos historiadores destacan las repercusiones que la defensa histórica americana de Mier tuvo sobre los libertadores Simón de Bolívar (preferentemente en su “Carta de Jamaica” (1815) y en José de San Martín. Al respecto, se sugieren las lecturas de Caillet-Bois (1953); Benássy-Berling/ Saint-Lu (1990); Domínguez-Michael (2004); Pasino (2011).

44 Tomamos estos datos del estudio introductorio de la edición de Vergés y Díaz-Thome (1944).

insostenible que ya no distinguía entre insurgentes y realistas y que buscaba con premura la autonomía político-económica de sus distintas provincias. En este momento de gran insatisfacción popular, Mier retomaría el tópico de la preexistencia de una constitución americana desde una perspectiva de reivindicación político-cultural:

[...] teníamos una Constitución, aunque no muy dispuesta por sesiones, como tampoco lo está la de Inglaterra, pero sí existente como la suya en leyes fundamentales, que he determinado dar por separado una breve noticia de ella, extrayéndola de mi obra, y conduciéndome siempre por el mismo hilo de la historia de América que me la dio a conocer. Del mismo medio se han valido con fruto varios españoles para sacar del polvo del olvido, donde las había sepultado el despotismo de tres siglos, las Constituciones de Castilla, Aragón, Valencia, etc. [...] (*Idea de la constitución*, [1820-1821] 1944, pp. 249-250).

El sintagma *sacar del polvo del olvido* actuaría en el planteo de Mier como guía de un interesante trabajo de archivo ligado a comparar y seleccionar leyes y cédulas reales que contemplen los derechos de los americanos. Este ensayo, a su vez, refuerza la importancia de la escritura histórica como herramienta de abordaje y, sobre todo, de transformación del valor de los hechos y acontecimientos: “quien dudare de lo que se hizo en América en el siglo XVI, venga a ver lo que se ha hecho y se está haciendo en el siglo XIX” (Mier, *Idea de la constitución*, p. 266).

La concepción de continuidad histórica entre el período de la conquista española y posterior evangelización católica con los deseos y acciones autonomistas americanos de comienzos del siglo XIX, se hace patente en el discurso de Mier gracias al traslado semántico que realiza este letrado entre las figuras del *requerimiento* y el de la *voluntad*. Es decir, este letrado novohispano establece una suerte de maniqueísmo ideológico entre dos pactos sociales opuestos, en tensión, durante el proceso de conquista española: por un lado, se destaca la instrumentalidad tanto del Requerimiento⁴⁵ como de la Bula papal de

45 El resultado de la Junta de Burgos de 1512 fue la creación del Requerimiento. Éste era un documento que un funcionario público leía delante de los indígenas cuando se establecía el primer contacto entre ellos y la tropa conquistadora. En él se les invitaba a aceptar la autoridad del Papa y de los reyes españoles y a ser evangelizados y quedar como súbditos libres cristianos. Si accedían se les reconocían y respetaban sus costumbres, propiedades y tierras pero si no lo hacían pasaban inmediatamente a ser enemigos de Dios y de la Corona, por lo que el ejército conquistador legitimaba su acción militar posterior que probablemente terminaría con el despojo de sus propiedades y pasar a ser parte del lucrativo negocio de la esclavitud. Este documento legal fue redactado por el jurista Juan López Palacios Rubios.

Alejandro VI, documentos políticos que se vieron sustentados, avalados, por el poder religioso y que justificaron la legalidad del dominio peninsular sobre los territorios americanos. Mier los califica como documentos que avalaron la rapacidad, el comportamiento diabólico de los conquistadores españoles sobre los desprotegidos indígenas. Para avalar esta lectura, se vale de las observaciones del “sabio y piadoso Licenciado Don Bartolomé de Las Casas o Casaus, primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo, de encomendero de Cuba en abogado, padre y apóstol de los indios” (p. 260). Destacamos un fragmento de la escritura de Mier que se presenta como testimonio de Las Casas:

[P]asando a fundar otra provincia de ella en el reino de los *Cachiqueles* llamado hoy Guatemala, por su capital *Quauhtemál-lan*, quedó asombrado de ver el estrago que hacía por todas partes una herejía más verdadera que verosímil, en que habían caído los conquistadores. Acosados por los misioneros de no catequizar a los indios, ni dejarles tiempo para que lo fuesen, cuando principalmente se les habían encomendado con ese objeto, recurrieron por último a decir que eran incapaces de la fe e instrucción correspondientes porque no eran racionales. Y a fuerza de repetir esa brutalidad llegaron a persuadirse (pp. 262-263).

Rescatamos este fragmento del ensayo de Mier ya que condensa la crítica del accionar conquistador y evangelizador de América avalado y propiciado por dos documentos legales de un poder supremo que fueron estratégicamente interpretados por los conquistadores peninsulares. Para este letrado criollo tanto la Bula papal como el Requerimiento sustentaron la brutalidad de la conquista española y no son más que monumentos de la ignorancia sobre los derechos de los americanos:

[Y] sépase que la bula autógrafa de la donación de las Indias se conserva también en lo más recóndito y sagrado del archivo real de Simancas⁴⁶ dentro de un cajón rotulado: aquí están las bulas originales de la Donación de las Indias y del establecimiento de la Inquisición en España. ¡Cómo se han ido a juntar los dos monumentos más desastrosos de la imbecilidad de los hombres! (p. 255).

Estas observaciones llevan a Mier a especificar las coordenadas precisas del nacimiento del pacto social o constitución americana ente

46 Tomamos el concepto de *archivo* de las consideraciones de Michel Foucault en su libro *La arqueología del saber* ([1969] 2002, p. 220) quien lo considera como un sistema de discursividad y de organización de la enunciación.

los reyes y los americanos. Si en su *Historia de la revolución de Nueva España* (1813) trabajaba con una *carta magna* suscitada en la conquista de América, en este ensayo histórico-político (así como en sus *Apología* (1817-1820) y *Manifiesto apologético* (1821), realiza un traslado del momento fundacional de dicho pacto. Este traslado temporal se relaciona con el accionar reivindicatorio indígena de Las Casas en la disputa de Valladolid, disputa del saber letrado que puso en juego los derechos y beneficios económicos de los conquistadores sobre la vida de los indios.

Las Casas fue citado por el Consejo de Indias y se enfrentó con la defensa del derecho de conquista del abogado peninsular (y cronista del rey Carlos V) Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). La victoria del dominico peninsular generó la articulación de las Leyes Nuevas y el cese de la herencia del derecho de conquista (que incluía el beneficio de la encomienda y permitió su goce sólo a los hijos de los conquistadores sin traslado para sus descendientes). Este momento jurídico es planteado por Mier como la formación gloriosa de la Constitución americana: “[É]sta es la época más señalada para la América, porque de aquí data el fin de sus principales calamidades, sus leyes fundamentales o su verdadera Constitución. Entonces se zanjaron los cimientos del Código de Indias, cuyas leyes en lo favorable tampoco son sino las conclusiones de los escritos de Casas, como dice muy bien Remesal” (p. 269). A su vez, este momento fundacional es trabajado por Mier como producto de la voluntad tanto de la Corona española como de los americanos de restablecer una armonía económico-social puesta en jaque por la violencia de la conquista.

Para llevar a cabo esta resignificación de la historia americana, Mier apela a las funciones de un hábil archivista. Es decir, a través de un trabajo de investigación de documentos históricos y jurídicos, Mier va extrayendo documentos para darles distintas funciones dentro de la construcción de su historia, como un archivista que clasifica y desclasifica papeles en un archivo imaginario, otorgándole o no protagonismo, convalidando o no su carácter. En su búsqueda incansable logra dar con su magna carta en el documento fundador en las Leyes Nuevas.

Como ya dijimos al comienzo de este capítulo, Mier utiliza el procedimiento retórico de la analogía para establecer un salto histórico o descendencia cultural estratégica mediante la cual concibe al sector criollo heredero directo de las injusticias político-sociales tanto de los conquistadores españoles como de los caciques indígenas mancillados por el proceso de conquista española. El recorrido que hicimos de los distintos argumentos y estrategias retóricas que arma este letrado criollo en su historia nos muestran a la figura de la analogía dialogar

con la de la metonimia que le permite a este pensador desplazar los problemas de los indígenas y conquistadores a los criollos del período independentista. Esta analogía desplazada le permite a Mier describir una historia de la injusticia colonial, de la desidia de los funcionarios burocráticos que desoyen las leyes y darle un estatuto legal a las denuncias y reclamos americanos a través del uso del archivo jurídico-legal americano. En otras palabras, Mier en su segunda carta a Blanco White sostenía:

¡Americanos! tenemos sobre la América el derecho mismo que tenían los indios originarios de la Asia como todo el género humano, el que tienen todas las naciones en sus países, el de haber nacido en ellas, cultivado la tierra, edificado y defendido sus pueblos [...] tenemos el derecho de las castas, que han sido excluidas del censo español en la Constitución tenemos [...] el derecho de los indios, porque como paisanos tenemos el derecho nato de protegerlos contra el bárbaro derecho que se arrogaron los españoles de declarar en pupilaje eterno a la mitad del mundo para darle su protección que nadie le pedía [...] tenemos el derecho de oponer la fuerza a la fuerza, pues la de los españoles no se ha legitimado en 300 años, una vez que ha permanecido el tributo como marca de forzados: tenemos el derecho de probar que el clima de América, no embrutece ni degrada, y que somos hombres y no monos orangutanes: tenemos el derecho de rechazar la guerra injusta que unos vasallos de Fernando VII han declarado al mayor número de otros sus vasallos [...] tenemos finalmente el derecho de vengar a nuestros representantes desatendidos e insultados en las Cortes [...] ([1812] 1987, pp. 106-107).

Esta lista de derechos cobra fuerza jurídica e histórica a través de la revalorización que realiza Mier de Las Leyes Nuevas. Más allá de hacerle ver a sus paisanos americanos los derechos por los cuales deben despertarse del letargo colonial y luchar, este letrado criollo construye su historia como un documento legal que anteceda y justifique la independencia americana tan buscada por él y por la comunidad de letrados criollos con los cuales dialogaba.

Capítulo 5

EL LETRADO CRIOLLO Y LA TORSIÓN DE LAS TRADICIONES NARRATIVAS EUROPEAS

INTRODUCCIÓN: LA LITERATURA Y EL RETARDO AMERICANO

Las narrativas de Mier y de Lizardi tematizan la problemática del criollo desplazado de su hogar por un contexto opresivo que lo abandona a su suerte. Tanto en las *Memorias* de Mier (1817-1819) y en su *Manifiesto apologético* (1820) así como también en *El Periquillo Sarniento* (1816) y en *Don Catrín de la Fachenda* (1832) de Lizardi, la narrativa literaria le otorga al enunciador criollo las herramientas necesarias para reflexionar sobre los vaivenes sociales y económicos que experimenta la sociedad novohispana en el período independentista de comienzos del siglo XIX. Así, en los escritos de estos pensadores la construcción narrativa se concibe como un *testamento o legado* en el que se plasma la reconstrucción de un pasado reciente del cual los lectores, representados como hijos y legatarios, deben conocer a fin de evitar. Es decir, a la manera de un mapa social y genealógico, la narrativa de estos letrados criollos le da vida a distintos recorridos urbanos y sociales que iluminan las fallas del sistema colonial hispanoamericano con el objetivo de plantear reformas ilustradas y liberales. Destacamos en ambos autores la insistencia de plantear la narrativa autobiográfica en diálogo con la reconstrucción de una memoria letrada criolla capaz de resignificar los hechos recientes y organizarlos en beneficio de un protagonista al cual sus pares abandonan: “[N]uestra vida es un tejido continuo de sustos, miserias, riesgos y zozobras

que por todas partes nos amargan [...]” (Lizardi, [1816] 1976, p. 100). La vida de los criollos, cual tejido de contrariedades, es retratada, sin embargo, en la narrativa literaria de estos dos letrados desde una perspectiva satírica que hiperboliza el sufrimiento del protagonista criollo y lo transforma en una risa corrosiva: “[...] aun en las cosas más dolorosas hay una mezcla de ironía y bestialidad, que hace de toda tragedia verdadera una sucesión de calamidades grotescas, capaces de desbordar la risa...” (Arenas, 2005, p. 166).

Este tratamiento satírico de la escritura narrativa de Mier y de Lizardi les permite explorar y hacer uso de distintas tradiciones narrativas como son la apología, la utopía, el relato exótico romántico y, sobre todo, la picaresca, desde una enunciación letrada distanciada y desplazada. En otras palabras, estos letrados utilizan ciertas técnicas narrativas de las tradiciones europeas (ligadas a la nueva centralidad del yo y a las ventajas del manejo subjetivo del relato) para retratar las peripecias de los letrados criollos devenidos en sujetos desplazados del sistema burocrático colonial.¹ Estas técnicas de apropiación de las tradiciones narrativas europeas se ligan a un consciente trabajo de traducción, uso estratégico y, en muchos casos, amputación de la perspectiva exótica y denigrante sobre la vida americana, tradición de la cual abrevan.² Es decir, tanto en la traducción como en el relato autobiográfico prevalece la enunciación de un sujeto desplazado y no de un sujeto viajero. Este sujeto desplazado, en palabras de Ángela Pérez Mejía (2003), plantea una reescritura que cuestiona la primacía eurocéntrica del saber al concebir el poder de la escritura ligada a la reescritura, parodia y repetición como una forma de resistencia política y cultural.

Tanto Mier como Lizardi transitan por las tradiciones narrativas europeas con el objetivo de retratar de forma satírica las costumbres

1 “El relato de Mier es también un signo de las ‘metamorfosis’ que atraviesan los letrados en esa época de transición entre la Colonia y la Independencia, encerrados en límites ideológicos y de comportamiento rígidamente definidos” (Rotker, 2005, p. 134).

2 Entendemos la *amputación* como la satirización corrosiva o tratamiento irónico que construyen Lizardi y Mier en los relatos autobiográficos literarios para desestimar la mirada exótica o utópica sobre América. Estos letrados plantean en sus narraciones tensiones en los argumentos, caídas morales de sus personajes y dificultades en la sociabilidad y progreso de los letrados criollos que se distancian del tratamiento reformista de los géneros utópico, picaresco y romántico sobre la vida en América. Sostenemos que las amputaciones de los personajes de Lizardi y de Mier, así como sus narraciones intervenidas por digresiones morales extensas o tratamientos apologeticos hiperbólicos son huellas, marcas claras del desfasaje y desacomodo entre la implementación de géneros narrativos europeos con realidades socio-culturales americanas distintas y dinámicas.

urbanas novohispanas. En ambos autores persiste la defensa del nombre y del honor del protagonista criollo. Lucha que deviene anacrónica en el contexto político-social independentista. Esta lucha es leída por muchos críticos como atada a un *retardo americano* que justificaría las falencias de escritura, la *llaneza* de la prosa, en pos de un objetivo pedagógico claro: “[E]l Pensador, por lo general, no abandonó su habitual llaneza. Escribió para el pueblo y en él entró, como nadie lo había logrado” (Urbina, 1917, p. 118). *Llaneza* que muchos críticos leen como la afirmación de estos letrados criollos dentro del recinto simbólico de la *ciudad letrada* (Rama, 1984) colonial: “Las *Memorias* devienen un gesto de reposición imaginaria, de restitución simbólica del yo en el ámbito de las legalidades de la letra [...]” (Luján, 2004, p. 395); “Lo interesante de esta escritura (tanto de Lizardi como de Bustamante) no es sólo su ubicación fronteriza, moderada, entre dos políticas extremas, sino su conciencia del límite, su respeto por los diques que la propia legitimidad constitucional establecía” (Rojas, 2003, p. 101).

Nos interesa en este capítulo analizar el uso estratégico que realizaron Mier y Lizardi de las tradiciones narrativas europeas a fin de reflexionar y cuestionar el lugar del letrado criollo dentro del sistema colonial en crisis. Estos escritores configuraron una enunciación desplazada, a medio camino entre el discurso reformador liberal y la lucha de valores tradicionales (como fueron la nobleza y el honor). Observamos que los desvíos, apropiaciones y relecturas que realizan Mier y Lizardi de los géneros narrativos europeos los lleva a reflexionar y cuestionar el rol del letrado colonial al que retratan como desfasado, perdido en un sistema social que lo desconoce. A su vez, estas apropiaciones les permiten plantear una necesaria apertura de la ciudad letrada burocrática para dialogar con las inquietudes e insatisfacciones populares.

EL DESPLAZAMIENTO Y LA VENTRILOQUÍA CULTURAL: LA TRADUCCIÓN CARIBEÑA DE MIER Y RODRÍGUEZ

En el año 1801 Servando Teresa de Mier y Simón Rodríguez, ambos desterrados, se unieron en la ciudad de París para abrir su escuela de enseñanza del idioma castellano dirigida a los jóvenes franceses. Este proyecto se erigió como respuesta didáctica a la reciente y descuidada cesión de la isla de Santo Domingo y de las tierras de Luisiana por parte de la Corona española a Napoleón Bonaparte:

[...] sin fijar sus términos, ni saber que cedía un territorio tan grande como toda la Nueva España [...] Todo esto en cambio de la pequeña Toscana, para hacer rey de Etruria al príncipe de Parma. Ya Godoy tenía desde antes

ofrecida la Luisiana a Napoleón, sólo para captar su favor, sin acordarse ni él ni España que el rey, según las leyes de Indias, no puede enajenar la más mínima parte de América, y si cedía, la cesión es nula (Mier, [1817-1919] 1944, pp. 26-27).

En sus *Memorias* (1817-1819), Mier concibió esta cesión de tierras como un regalo desmedido e injusto, producto de un desconocimiento flagrante de las riquezas americanas por parte de la Corona española. Este episodio de corrupción política se ligó en el relato autobiográfico del letrado novohispano con la necesidad de enseñarles a los jóvenes franceses la riqueza de idioma castellano por fuera de las vías oficiales de comunicación imperial española. Como una suerte de reparación didáctica que les permitiera a los alumnos concebir el idioma castellano como puente para acercarse a las particularidades (culturales y geográficas) americanas. Para lograr este objetivo didáctico y hacerse de un lugar en el mundo parisino, Mier y Rodríguez tradujeron la novela *Atala* de Chateaubriand (novela de reciente publicación que contaba con un éxito rotundo de ventas y que se centraba en el viaje errante de un joven francés en busca de refugio en tierras americanas). Según el relato de Mier, la traducción de la novela generó un desafío o prueba intelectual para los desterrados criollos quienes eligieron la vía de la literalidad para facilitar su enseñanza:

Por lo que toca a la escuela de lengua española que Robinsón y yo determinamos poner en París, me trajo él a que tradujese, *para acreditar nuestra aptitud*, el romancito o poema de la americana *Atala* de M. Chateaubriand, que está muy en celebridad, la cual haría él imprimir mediante las recomendaciones que traía. *Yo la traduje, aunque casi literalmente, para que pudiese servir de texto a nuestros discípulos, y con no poco trabajo*, por no haber en español un diccionario botánico y estar lleno el poema de los nombres propios de muchas plantas exóticas de Canadá, etc., que era necesario castellanizar [...] Se imprimió con el nombre de Robinsón, porque éste es un sacrificio que exigen de los autores pobres los que costean la impresión de sus obras [...] (p. 29) (Énfasis nuestros).

La cita elegida muestra dos aristas de la particular traducción realizada por Mier y Rodríguez. Por un lado, se destaca la impronta caribeña que le dieron estos letrados americanos a la novela original. Tendencia que buscó castellanizar tanto la flora como la fauna al dismantelar la distancia exótica que planteaban los nombres propios en el estilo romántico de Chateaubriand. Este ejercicio les permitió a los letrados criollos proponer una lectura del espacio americano que se distanció e interpeló la mirada colonial establecida por España al ofrecer una

versión caribeña (Pagni, 2006 y Soldevilla-Durante, 2006) y que domesticó la mirada exótico-romántica de Chateaubriand.³

Por otro lado, la cita destaca la autoría desviada o camuflada de la traducción que se erige tras el seudónimo de “Sr. Robinson”⁴ usado por Simón Rodríguez durante su estadía en Europa. Más allá de los cruces culturales y espaciales que plantea esta novela, habilitados por el uso del género literario, nos interesa analizar el particular *locus* de enunciación moderno que construyen Mier y Rodríguez como sujetos en desplazamiento distantes del relato de viaje europeo. Es decir, la traducción *literal* que estos letrados proponen se erigió, paradójicamente, sobre una enunciación desplazada y opaca que se enmascaró tras el mote de un *viajero extranjero*, Robinson Crusoe, pero que es también un naufrago y sobreviviente, como ellos mismos y fue pergeñada dentro del circuito heterogéneo de sociabilidad moderna parisina. Tanto las *Memorias* de Mier como las declaraciones que este letrado novohispano realizó ante la Santa Inquisición (1817) nos permiten considerar a esta traducción como un producto de la configuración de una enunciación moderna y dinámica que dialoga con la apertura del circuito cultural parisino que se trasladó del salón a los bares y teatros. Es especialmente en los cafés donde Mier muestra cómo se delinear las nuevas bases de sociabilidad moderna que manejan los jóvenes y que los letrados criollos deben dominar para tener un ingreso exitoso al circuito comercial europeo más allá del estanco y en ruinas sistema monárquico español. Estos espacios extravagantes y sinuosos se presentan como el lugar desviado de los salones ilustrados ya que puede ingresar a ellos todo aquél que lo desee, pero solo se destacan en ellos los que cautivan la atención de sus acólitos. Es en estos lugares modernos donde prevalece la posibilidad de encontrar vinculaciones mágicas o sorprendentes que amalgaman a sus concurrentes por sobre el caos y la disgregación de los acontecimientos político-económicos que azotaban a Europa. Así, se destaca en uno de los cafés la figura del ventrílocuo o mago finisecular que concentra dentro de su actuación la posibilidad de apropiarse de la voz del recién llegado a las costas europeas:

3 Entendemos el concepto de *domesticación* según la perspectiva de Lawrence Venuti (1995) y las adaptaciones que realiza Bastin sobre esta categoría a la hora de aplicarla a las traducciones durante las independencias americanas (2004 y 2014).

4 Este nombre ficcional llevará a muchos intérpretes a concebir al traductor de la obra de Chateaubriand como un viajero extranjero (inglés) y justificará ciertas falencias o carencias de la traducción que no serán perdonadas en los casos de las traducciones realizadas en España, como fue el caso de la versión del valenciano Ródenas (Grases, 1955; Giné Janer, 2007; Pagni, 2006 y 2012; Soldevilla-Durante, 2006).

Había en el café Borel un ventrílocuo, u hombre que hablaba del vientre, cosa que, si ya no fuese un arte, se creería una hechicería. Él apenas abre la boca y pone la voz donde quiere, lejos, cerca, en las vigas, en la pared, como se le antoja, y juraría uno con todos sus sentidos y todas las veras de su alma, que allí está hablando alguno donde él pone la voz. La varía en mil tonos, y es cosa para volver a uno loco. Así, el que llevaba uno al café Borel, avisaba en secreto al ventrílocuo del nombre y patria del nuevo, y cuando él iba a tomar su café, el ventrílocuo estaba preguntando quién era el fulano, y al momento ponía la voz en una ventana alta, y lo llamaba por su nombre para recibir una carta que le traía de tal parte, su patria. El llamado tomaba al instante la escalera, andaba todos los corredores, y nada encontraba. Pero apenas volvía a su asiento, cuando le volvían a llamar por su nombre, diciéndole: “Venga usted, que aquí estoy”. El otro volvía, y era una diversión para todo el café (pp. 153-54).

La anécdota dialoga con la traducción que Mier y Rodríguez realizan de la novela de Chateaubriand y, de hecho, estos dos ejercicios pueden pensarse análogos gracias a la disposición que Mier les da en el mismo capítulo de su escrito autobiográfico. Ambos actos implican la toma de posesión y desviación de la voz del extranjero por parte del hábil y experimentado artista que cuenta con la venia de sus acólitos. A su vez, ambos ejercicios consisten en modular la voz del otro (sea el autor de la obra a traducir o la del extranjero recién llegado) como si fuera la propia y colocarla en un lugar en el que el dueño de esta no puede ya acceder para pasar ella a formar parte de los lectores o el grupo presente. Es este desplazamiento el que plantean Mier y Rodríguez al dedicarle su traducción a los “jóvenes de Bayona” y no de París (lugar de edición de la novela de Chateaubriand y sitio donde estos letrados criollos instalaron su escuela de enseñanza). La traducción desplazada les permitió configurar un nuevo lugar de enunciación distanciado y crítico de la Monarquía española, enunciación que encierra una hábil ventriloquía cultural.

Con el objetivo de analizar la labor traductora de estos letrados criollos seguimos la perspectiva crítica de Andrea Pagni quien considera a la categoría de traducción como un desplazamiento cultural, es decir como “una práctica de desplazamientos constitutiva a la emergencia de nuevos paradigmas culturales, más que como mera repetición [...] de paradigmas culturales previos” (2006, p. 354). Si bien la propuesta de Mier y Rodríguez no implicó la configuración de un nuevo paradigma cultural, puede pensarse, sin embargo, como un gesto cultural que cuestiona el *locus* de enunciación europeo, propio de los relatos de viajeros científicos o ilustrados realizados en el siglo XVIII por América. Para ello, tenemos en cuenta la perspectiva crítica

de Ottmar Ette quien piensa a la traducción literaria como el espectáculo de la ventriloquía por excelencia ya que este discurso avala la imitación creativa y la traición del original: “[C]omo una avanzada forma de ventriloquía escrita y al que se debe considerar como una variante especialmente peligrosa de la transmisión intercultural” (p. 28). El hecho de trabajar con una traducción literaria escrita y publicada en Europa para un público aparentemente europeo nos permite ubicarla distante de la configuración de posibles identidades nacionales o uniones trasatlánticas entre letrados criollos y europeos reñidos con la Monarquía española.⁵ El trabajo de Mier y Rodríguez, enmascarado tras el nombre ficcional de un náufrago inglés que ha logrado adaptarse a un ambiente natural y salir airoso de este, implicó una propuesta criolla que critica el sistema colonial peninsular por desconocer las riquezas culturales y naturales americanas. Valoramos este ejercicio de traducción como un eslabón más de la construcción desplazada criolla que se articula en el destierro europeo y que dialoga con la enunciación de las *Memorias* de Mier. Es decir, tanto en la traducción como en el relato autobiográfico prevalece la enunciación de un sujeto desplazado y no de un sujeto viajero. Este sujeto desplazado, en palabras de Ángela Pérez Mejía, plantea una reescritura que cuestiona la primacía eurocéntrica al concebir el poder de la escritura ligada a la reescritura, parodia y repetición como una forma de resistencia política y “un desafío desde dentro de las fauces del león” (2003, p. 79).⁶

LOS BENEFICIOS DEL DISCURSO LITERARIO PARA UNA TRADUCCIÓN APROPIADA

En el mes de abril de 1801 se publicó en París por primera vez *Atala*, la exitosa novela de Chateaubriand. Su fama y renombre estuvieron marcados por la cantidad de ediciones que la obra contó en dicho año (cinco ediciones en Francia) así como también por sus múltiples traducciones a lo largo de los siguientes años.⁷ El furor de ventas, su re-

5 Nos referimos a las propuestas críticas de Andrea Pagni (2004, 2006 y 2012), Georges L. Bastin (2004 y 2014) y Rafael Rojas (2010). El hecho de alejarnos de sus propuestas críticas, no implica nuestro cuestionamiento o evasión de las categorías o perspectivas que ellos construyen en torno al diálogo cultural entre la labor traductora de los letrados americanos y la configuración de nuevos caminos culturales para el continente americano.

6 “Writing is a weapon which can be used from imprisonment and exile to resist, to refuse, to be silent, to keep talking back even while in the lion’s mouth” (2003, p. 79).

7 Se sugieren las lecturas de los artículos de Marta Giné Janer (2007), Ignacio Soldevila-Durante (2006) y Andrea Pagni (2012) que investigan sobre distintas traducciones realizadas tanto en España como en América de la novela. Estos artículos se encuentran disponibles para su lectura en el sitio del *Grupo de Historia de*

novada lectura y las posteriores ediciones que circularon por Europa (tanto autorizadas por su autor como *contra-facciosas*) se debieron a dos motivos que sostienen la trama de la novela: la pasión religiosa en tensión con la pasión física entre Chactas y Atala (dos *semisalvajes* americanos) y la presencia inextricable de la naturaleza americana que guía el accionar de los protagonistas. Al lector europeo lo cautivó el particular exotismo americano planteado por Chateaubriand, quien buscó plasmar la *epopeya de la naturaleza* en un cuadro narrativo en el que sus personajes principales (Chactas-Atala-el padre Aubry) tuvieran un “estilo mixto” ([1801] 2001, p. 440)⁸ al ser productos del cruzamiento cultural-religioso entre Europa y América. De esta forma, el estilo narrativo y la perspectiva eurocéntrica de Chateaubriand sobre la vida salvaje en América pretendían desligarse del tratamiento roussoniano de la pureza y bondad de la naturaleza salvaje para priorizar la intermediación de la labor del poeta-artista. Al respecto, Chateaubriand sostiene en el “Prefacio” a la tercera edición de esta novela:

En fin, yo no soy como M. Rousseau entusiasta de los salvajes; y aunque tenga quizá tanta razón para quejarme de la sociedad, como este filósofo para alabarse, no creo que la *pura naturaleza* sea la cosa más bella del mundo. Siempre la he hallado muy fea, donde quiera que he tenido la ocasión de verla: y bien lejos de opinar que el hombre que piensa es un *animal depravado*, juzgo que el pensamiento hace al hombre. Todo se ha perdido por esta palabra *naturaleza*. Pintemos la naturaleza, pero la naturaleza bella: el arte no se debe ocupar en imitar monstruos (2001, p. 439). (Cursivas del autor).

Esta intermediación cultural resultó estratégicamente productiva para Mier y Rodríguez por varias características presentes en el marco paratextual que antecedieron la tercera edición de la novela y que condicionaron la lectura de ella. En primer lugar, Chateaubriand cuestionó el valor y supuesta autonomía ficcional del relato al hacer

la Traducción en América Latina (HISTAL): <http://www.histal.ca/> (Grupo a cargo del Profesor Georges L. Bastin), así como también en el sitio virtual de la *Biblioteca de Traducciones Hispanoamericanas* del *Cervantes virtual*: http://www.cervantesvirtual.com/portales/traduccion_hispanoamericanas/presentacion/

8 Las referencias a la tercera edición de la novela *Atala* las extraemos de la traducción realizada por Rodríguez y Mier en el año 1801 que se incluye en el tomo II de las *Obras completas* de Simón Rodríguez. Trabajamos con la reedición facsimilar realizada en Caracas en el año 2001 que contó con el auspicio de la Presidencia de la República de dicho país. Todas las referencias a la traducción de Mier-Rodríguez como a las particularidades de la tercera edición de la novela provendrán de esta edición.

evidente la fricción de temporalidades dispares entre su planificación y la voracidad del lector europeo que lo obligó a adaptarse, a regañadientes, al mercado editorial. Tanto en la “Carta publicada en el diario de los Debates y en el Publicista” como en el “Prefacio” a la novela, Chateaubriand concibió esta obra como una anécdota comprobatoria y final de su estudio *El genio del cristianismo* que se publicará en 1802:

[C]iudadano: en mi obra sobre *el genio del cristianismo o las bellezas poéticas y morales de la religión cristiana*, se halla una sección entera consagrada a la *poética del cristianismo*. Esta sección se divide en tres partes, *poesía, bellas-artes, y literatura*, que se terminan con una cuarta, cuyo título es: *Armonías de la religión, con las escenas de la naturaleza, y las pasiones del corazón humano* [...] Dicha parte concluye con una anécdota extraída de mis viajes por América, y escrita bajo las mismas chozas de los salvajes, intitulada *Atala*, etc; pero por haberse traspapelado algunos ensayos de esta pequeña historia me veo obligado a imprimirla separadamente, antes de la obra principal, a fin de precaver un accidente que me podría perjudicar infinito [...]” (2001, p. 436).

Esta aclaración del autor sobre la aceleración de la publicación del relato evidencia una postura conflictiva del mismo para con un mercado editorial deseoso de novedades y de anécdotas exóticas sobre América. Para Chateaubriand, la publicación temprana de este relato no fue un indicador de la autonomía ficcional del mismo, sino la consecuencia de un *traspapelado* y el deseo de evitar un *accidente* futuro. Por tal motivo, la narración americana que presentó esta obra debe leerse como antesala del estudio europeo sobre la religión católica en América, como apéndice o escrito corolario que sólo cobraría sentido si se lo liga al escrito ensayístico de la intervención europea sobre América. Esta suerte de *lectura suspendida* o justificativa de un ensayo a publicarse a posteriori condicionó la intervención en la novela del personaje del padre Aubry como un alter-ego del autor al actuar de intermediario entre la interpretación americana de la religión católica y la correcta lectura que debería hacerse de las enseñanzas de dicha religión. Frente al aprendizaje e interpretación que se le dio al accionar católico en América, el padre Aubry simbolizó la reconversión y corrección del camino tomado en la evangelización de los indígenas o nuevos fieles. Esta reconversión fue concebida en la novela como una forma particular de insertarse en el espacio americano, de plantear una forma de vida no sólo religiosa sino también productiva con las condiciones del espacio dadas. Es por ello que este misionero facilita e instruye a sus fieles para que construyan una comunidad de labradores y que vivan en armonía con la naturaleza. Nos adentramos

en parte del argumento de la novela para mostrar que esta obra fue pensada a partir del deseo del autor de plantear una lectura utilitaria de su carácter narrativo-ficcional. Mier y Rodríguez retomaron esta lectura utilitaria junto con el efecto de *traspapelado* del relato. Estas dos características les permitieron a los traductores criollos *corregir* y *reconstruir* una correcta lectura sobre el espacio americano.

En segundo lugar, el marco paratextual a la tercera edición de la novela presentó la preocupación de Chateaubriand por la figura del viajero encargado de acercar las riquezas americanas a Europa. Para este autor, el artista era el intermediario por excelencia entre la naturaleza y la religión por lo que su accionar debía ser revalorizado por sobre la perspectiva del científico ilustrado: “[D]espués de largo tiempo no leo sino a Homero y la Biblia, lo que me alegraría se trasluciera, y lo que yo hubiese logrado incorporar en los tintes del desierto, y en los sentimientos peculiares de mi corazón, los coloridos de aquellos dos grandes y eternos modelos de lo bello y de lo verdadero” (2001, p. 439). Esta concepción unitaria entre lo *bello* y lo *verdadero* (en la que el artista amalgama elementos religiosos, culturales y naturales) puso en diálogo al saber clásico profano con el saber cristiano en una mixtura romántica original que, sin embargo, no desdeñó los aportes de ciertos viajeros del siglo XVII como fueron los del jesuita Jacques Marquette y de Robert Cavalier de la Salle. El viaje que Chateaubriand realizó por América no incluyó las tierras de Luisiana, escenario de *Atala*. Para conocer este territorio americano y sus habitantes, el autor se valió de los escritos de viajeros científicos europeos, sorteando, sin embargo, la mirada de ciertos filósofos ilustrados como han sido Rousseau y Voltaire.⁹ Esta construcción de un lugar de enunciación particular que mezcló la experiencia personal con la creación artística y la interpretación de otras fuentes escritas ha sido el camino retomado por los traductores Mier y Rodríguez a la hora de vehiculizar la versión castellana de la novela.

Por último, y en conexión con los otros dos aspectos mencionados, el marco paratextual a la tercera edición concibió la enunciación sobre el territorio americano como una escritura en tránsito realizada *en* el desierto, en lucha entre la intemperie salvaje y la búsqueda de la palabra correcta para describir lo que se ve:

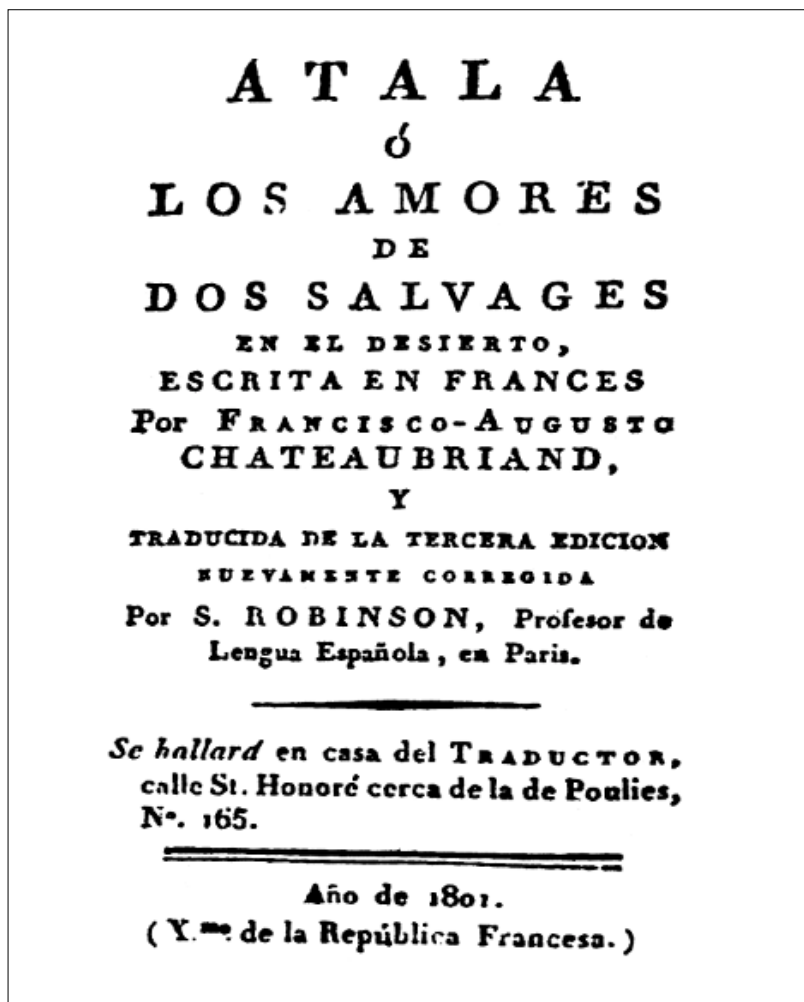
Atala se ha escrito en el desierto, y bajo las chozas mismas de los salvajes. No sé si el público gustará de una historia, que sigue unos trámites diferentes de todos los conocidos, y que presenta una naturaleza y unas costumbres del

9 Ver al respecto el artículo de Ignacio Soldevila-Durante que revela las fuentes que tomó Chateaubriand para reconstruir los elementos naturales y sociales americanos que describe en su novela (2006, p. 446).

todo extrañas para la Europa. No hay aventuras en Atala. Es una especie de poema mitad descriptivo, mitad dramático. Todo consiste en la pintura de dos amantes, que andan y conversan en la soledad (2001, p. 438).

La *escritura en el desierto* estipuló una pintura narrativa que se sostuvo en un diálogo entre sus protagonistas y una soledad aparente ya que el paisaje americano los envolvía, conversaba con ellos y, en muchas ocasiones, los llevaba a enmudecer. Esta negociación constante entre el espacio americano y el accionar de los personajes influyó en el tipo de enunciación desplazada, en tránsito, que configuró la voz narrativa (sea ella René, Chactas, el padre Aubry, el señor López y hasta el mismo Chateaubriand). Es decir que lo que Chateaubriand describió como soledad inextricable o desolación que envuelve al viajero o desterrado por tierras americanas permitió, tanto en el marco paratextual como en el contenido del relato, la construcción de voces narrativas en movimiento que se consolidaron a través de la persistencia de los recuerdos. Estas voces narrativas les permitieron a Mier y a Rodríguez pergeñar un lugar de autoría compartida con Chateaubriand que se destacó tanto en la portada a la traducción que ellos realizaron como en la nota que adhirieron a la “Advertencia del autor” sobre las ediciones autorizadas de la novela. En ambos textos, los traductores americanos resituaron al lector europeo para que dé con la edición adecuada de la obra y, por ende, que pueda mediante esta edición conocer correctamente los espacios americanos descritos en ella. En la advertencia los traductores aclararon que las *contra-facciones* a la primera edición de Chateaubriand sólo eran peligrosas en francés mientras que la traducción al castellano que ellos realizaron podía pensarse como una escritura *en colaboración*, una edición corregida de la interpretación americana realizada por Chateaubriand. Es por ello que en la portada a la traducción se encuentra el nombre del autor de la obra en conjunción con la del traductor de la misma, construyendo así una especie de comunidad literaria entre Chateaubriand y el Sr. Robinson, “Profesor de Lengua Española, en París” (2001, p. 431).¹⁰ Comunidad que logró su epítome unificador con los datos de la casa del traductor, lugar donde el lector europeo hallaría la versión corregida de la novela sin rastros ya de la edición original.

10 El seudónimo lo elige y utiliza Simón Rodríguez como carta de presentación en su estancia europea. Este nombre ficcional llevará a muchos intérpretes a concebir al traductor de la obra de Chateaubriand como un viajero extranjero (inglés) y justificará ciertas falencias o carencias de la traducción que no serán perdonadas en los casos de las traducciones realizadas en España, como fue el caso de la versión del valenciano Ródenas (Grases, 1955; Giné Janer, 2007; Pagni, 2006 y 2012; Soldevila-Durante, 2006).



Portada de la edición de *Atala* traducida por Rodríguez y Mier

Los tres aspectos señalados del marco paratextual se encuentran ligados a las condiciones de producción y de publicación de la novela y allanan el camino de la *apropiación* y de la *subversión textual*¹¹ que

11 Entendemos los conceptos de *apropiación* y de *subversión* según los parámetros dados por Bastin, Echeverri, Campos (2004) y Pagni (2004, 2006 y 2012) que consideran el acto de traducción como reescritura cultural. El aspecto cultural prevalece por sobre el político o el social ya que los cambios que sugieren los traductores americanos no buscan derrocar el sistema colonial, sino cuestionarlo desde las falencias

realizan sus traductores criollos tras la máscara de fraternidad de los desterrados. Esta máscara o lugar de enunciación desde el que piensa Chateaubriand a sus personajes en su pasaje por América es el lente que este autor mismo utiliza para configurarse en el marco de la tercera edición como escritor incomprendido en una Francia revolucionada y es el dispositivo textual que toman Mier y Rodríguez en Europa para plantear su traducción al castellano. A su vez, este lugar de enunciación estipuló una escritura en movimiento continuo, desgarrada del hogar, que habilitó cruces entre culturas, costumbres y tradiciones. Los intercambios culturales entre América y Europa plantearon en el tratamiento de Chateaubriand y de sus traductores *zonas de contacto* literarias, de transculturaciones que cuestionaron los límites entre las categorías de lo *salvaje* y lo *civilizado*.¹² El argumento de la novela se sostiene en los cruzamientos culturales y en los borramientos de fronteras identitarias que experimentan los personajes centrales (específicamente, los personajes masculinos como son los casos de Chactas y de René) quienes buscan, desean y eligen entretejer su historia de vida con la de una comunidad foránea a la que le están profundamente agradecidos. La búsqueda tanto de Chactas como de René de pertenecer a una comunidad los lleva a encarar un viaje transatlántico que es forzado ya que ambos se presentan como desterrados de sus hogares. Sin embargo, esta movilización transatlántica los transforma en sujetos que exceden las características de viajeros temporarios para transformarse en herederos de un mestizaje cultural:

[E]xtraño destino es, caro hijo, el que nos une en el desierto. Yo veo en ti el hombre civilizado que se ha hecho salvaje, y tú ves en mí el hombre salvaje que el Gran Espíritu, sin duda por sus designios, ha querido civilizar. Habiendo entrado ambos en el curso de la vida por extremos opuestos,

del pilar del idioma castellano que sostiene este sistema imperial desde sus inicios.

12 Las categorías de *zona de contacto* y de *transculturación* son tomados del estudio crítico de Mary Louise Pratt, *Ojos Imperiales*. En este estudio Pratt considera a la categoría de *zona de contacto* como el espacio de los encuentros coloniales, espacio social en el que las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación asimétricas como pueden ser el colonialismo, la esclavitud, etc. Estas relaciones suelen ser duraderas. Son los espacios sociales de encuentro de culturas (1997, p. 26). Con respecto al uso de la categoría de *transculturación*, Pratt lo toma de la propuesta de Fernando Ortiz en *Contrapunto cubano* [1943, 1963] en la que adopta este término para reemplazar los conceptos de aculturación y desculturación que describían la transferencia de cultura realizada de una manera reduccionista (1997, p. 25). Para esta investigadora, la categoría de *transculturación* involucra las formas en las que los grupos subordinados o marginales seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana (1997, p. 25).

tú has venido a reposarte en mi lugar, y yo he ido a sentarme en el tuyo: así debemos haber visto los objetos bajo un aspecto totalmente contrario (2001, pp. 445-446).

La escritura literaria de Chateaubriand permitió desestructurar y repensar las categorías de lo *salvaje* y lo *civilizado*, tan enraizadas y escindidas en el debate que se suscita en el norte de Europa entre científicos ilustrados que habían confinado al continente americano a una dependencia cultural para con una monarquía española ya vetusta.¹³ Si bien para Chateaubriand la escritura literaria carecía de autonomía ya que ejercía el rol de anécdota comprobatoria del ensayo sobre el cristianismo, destacamos la capacidad didáctica y de experimentación cultural que la misma presentó para el autor. Este tipo de narrativa le permitió a Chateaubriand plantear diálogos culturales que se plasmaron en la naturaleza americana y que actuaron como monumentos con mayor peso y significación que muchos de los modelos europeos. Dentro de estas *inscripciones culturales en el desierto americano* que trabaja la novela se destaca el accionar del padre Aubry quien, a modo de enseñanza para la comunidad de labradores que evangelizaba, grabó en la corteza de los árboles poemas de Homero y Salomón, así como también los datos de su misión religiosa en América: “[S]u nombre, su edad, la data de su misión estaban también grabados en una caña de sabana al pie de aquellos árboles. La fragilidad de este último monumento me admiró: ‘El durará todavía más que yo, me respondió el Padre, y tendrá siempre más valor que el poco bien que yo he hecho’” (2001, pp. 472-473).

El ejemplo antedicho permite valorar el espacio americano como lugar de cruzamiento de culturas y de construcción de monumentos en la naturaleza que dan lugar a una nueva concepción de lo *bello* y de lo *sublime* como productos del diálogo entre la naturaleza y el arte. Así, Chactas compara el accionar humano frente al accionar de la naturaleza al señalarle a René la supremacía, belleza y fortaleza del puente natural que conecta la morada del padre Aubry con la comunidad de labradores indígenas:

13 Este debate se suscita en la segunda mitad del siglo XVIII y en él participan no sólo letrados europeos sino también americanos. La mirada eurocéntrica del norte de Europa destacó y consideró el atraso del continente americano debido a sus condiciones climático-geográficas y a su dependencia económico-política para con la Corona española. Esta polémica con los ribetes y posturas de sus más reconocidos representantes es analizada en detalle por Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo*.

[...] arribamos a la garganta de un valle donde vi una obra maravillosa; un puente natural como el de la Virginia, de que tú habrás oído hablar quizá. Los hombres, hijo mío, especialmente los de tu país, imitan de ordinario la naturaleza; pero sus copias son siempre mezquinas: no son así las de la naturaleza, cuando le place imitar las obras de los hombres. Entonces es cuando echa puentes de la cima de una montaña a la cumbre de otra, suspende caminos por las nubes, esparce ríos en lugar de canales, talla montes por columnas, y por estanques ahonda mares (2001, p. 473).

Este puente, al igual que las inscripciones del misionero europeo, actúan como uniones imborrables entre América y Europa, monumentos que no se doblegan ni se pierden frente a la violencia humana (sea la impartida por los indígenas enemigos de los *natchez* o la de los europeos que arrasan con el espacio americano). A su vez, estas construcciones naturales poseen su corolario en el árbol americano, alegoría del cruce cultural que propone la novela ya que es en él donde los desgraciados viajeros colocan los restos de los infantes fallecidos. Frente a este árbol el narrador Chateaubriand ayuda a la hija de Celuta a rendirle homenaje a su hijo fallecido y se pone en contacto con las historias de Chactas y de René. Es interesante rescatar que son los traductores criollos los que le otorgaron el carácter alegórico a este árbol, aunando las distintas “etéreas tumbas de los salvajes” de las que hablaba Chateaubriand en su versión original en una alegoría que revalorizó a la naturaleza americana por sobre los fastuosos mausoleos europeos.¹⁴ Para dotar a este objeto de fuerza alegórica, producto de la ventriloquía del texto original de Chateaubriand, sus traductores recurrieron a la particular mirada del desterrado europeo sobre este monumento:

¡Árbol americano, que cargando entre tus ramas los cuerpos de los hombres, los alejas de su mansión para acercarlos a la de Dios, yo me he detenido arrobado bajo tu sombra! Tú me mostrabas en tu sublime alegoría el árbol de la virtud: sus raíces que crecen en el polvo de este mundo: su cima que se pierde entre las estrellas del firmamento; y sus ramos que son los solos escalones por donde el hombre, viajero sobre este globo, puede subir de la tierra al cielo (2001, p. 494).

14 Je vous ai vus dans vos campagnes désolées, pompeux monuments des Crassus et des Césars, et je vous préfère encore ces tombeaux aériens du sauvage, ces mausolées de fleurs et de verdure que parfume l’abeille, que balance le zéphyr, et ou le rossignol bâtit son nid et fait entendre sa plaintive mélodie (Chateaubriand, *Ouvres complètes*, p. 63)

La presencia de este árbol americano detiene la marcha del desterrado europeo y transforma su mirada exótica en mirada unificadora y productiva sobre el espacio americano. El desvío que realizaron los traductores americanos consiste en quitarle a la naturaleza americana cualquier rastro de exotismo, y con ello de intangibilidad, para volverla lugar productivo y propicio para el cruzamiento de culturas y de tradiciones transatlánticas. En este sentido, la alegoría que Mier y Rodríguez pergeñaron sobre la naturaleza americana actuó como una estrategia de lectura y de comprensión del espacio americano de la que sacaron provecho mientras que Chateaubriand y el resto de los viajeros europeos no terminaron de aprehenderla y se quedaron en el umbral de la fascinación. Esta intromisión de los traductores en el texto desestabilizó la distancia metafórica o sublime que por momentos planteaba el texto original. Por este motivo, la traducción cuestionó la autoridad de la mirada europea sobre América al presentar otras formas de transitar y de comprender el espacio americano, en particular sus zonas más salvajes, y volverlas producto de unificaciones y de cruzamientos que, si bien habían sido avizorados y valorados por Chateaubriand, lograron ser verdaderamente útiles en el tratamiento de sus traductores americanos. Mier y Rodríguez allanaron el camino del exotismo, se distanciaron, lo desarmaron y se rieron de él. Este procedimiento de transformación de lo exótico se destacó también al comienzo de la novela, en la descripción de la selva americana. En este caso, los traductores respetaron la versión original sobre la incapacidad del viajero europeo de transmitirles a los lectores europeos el cuadro de vida que el espacio americano presentaba ante sus ojos, manteniendo así la sublimidad de este:

[P]ero si todo es silencio y reposo en las sabanas del otro lado del río aquí, por el contrario, todo está en movimiento y murmullo [...] Más cuando una brisa viene a animar todas estas soledades, a agitar todos estos cuerpos fluctuantes, a confundir todas estas masas de blanco, de azul, verde y rosa, a mezclar todos los colores, a reunir todos los ecos; entonces sale el estruendo del fondo de estas florestas, *pasan tales cosas ante los ojos, que yo procuraría en vano describirlas a quien no ha corrido estos campos primitivos de la naturaleza* (2001, p. 444) (Cursivas nuestras).

Sin embargo, y a diferencia de la versión del autor de la novela,¹⁵ los traductores americanos insertaron, antes de la reflexión por parte del

15 Para analizar la versión del autor de la novela hemos cotejado la traducción de Mier y Rodríguez con la versión original de Chateaubriand en sus *Oeuvres complètes* (1865), las traducciones realizadas por la Editorial Porrúa (1987-Sin datos del traductor) y la traducción de Patricia Martínez para la Editorial Cátedra (1989).

viajero europeo, una descripción detallada y particularizada de la flora y la fauna de las sabanas de Luisiana.¹⁶ La descripción profundizó las distancias entre los lectores europeos de la novela y los habitantes americanos quienes conocían y pudieron dar cuenta en detalle del espacio americano. De esta forma, los traductores convirtieron el enmudecimiento de la sublimidad de la mirada europea sobre el espacio y costumbres americanas en meticulosidad, sencillez y domesticación de lo salvaje al poner en ridículo la distancia romántica que el autor pretendía darle a estos parajes. La traducción hizo uso de palabras de impronta americana que ha analizado Soldevila-Durante (2006: 447 y 452) para designar la flora y la fauna americanas.¹⁷ Las mismas presentaban una marcada relativización lingüística de la lengua castellana; se observa, a su vez, en el contenido de la novela ciertas notas al pie de página en las que estos traductores convirtieron palabras o giros poéticos *salvajes* en una interpretación cotidiana (es el caso de la aclaración que realizan de la explicación de Atala que ha embriagado a los verdugos con “esencia de fuego” y que los traductores interpretan como “aguardiente” o la indicación de la “estrella inmóvil” como “El norte” (2006, pp. 460-461). A través de estos procedimientos que presentaron una traducción *al pie de la letra* se relativizó y satirizó la perspectiva romántica del autor que deseaba construir una pintura sublime, por momentos inaprehensible, de las costumbres de los salvajes. Esta *domesticación* o simplificación a nivel lexical de expresiones metafóricas para designar características de la vida en América, es considerada por Andrea Pagni como una retraducción del francés al español del Caribe: “pirogues”, “canots”, “savanes” y “papayes” son, en el francés de Chateaubriand, americanismos de origen Caribe que contribuyen al efecto de exotismo. Para Simón Rodríguez, que había pasado la mayor parte de su vida en el Caribe, en parte también para fray Servando Teresa de Mier, son revertidos al español, términos usuales que remiten a objetos cotidianos” (Pagni, 2003, pp. 6).

Sea una *domesticación*, *retraducción*, *simplificación* o *reversión* del francés al español del Caribe, lo cierto es que estos traductores se beneficiaron del discurso literario utilizado por Chateaubriand por tratarse de un discurso flexible, capaz de aceptar cambios, desplazamientos y apropiaciones. *Atala* reflexiona sobre la figura del desterrado en medio de una naturaleza producto de cruzamientos

16 Ver al respecto las descripciones de las páginas 442, 443 y 444 de la versión de Rodríguez y Mier.

17 Es el caso de *serpent a sonette* que los traductores americanos traducen “culebra cascabel” o de *oiseau moqueur* que estos traductores americanos convierten en “sin-sontles” (Soldevila-Durante, pp. 447 y 452).

culturales. Chateaubriand hizo uso del discurso literario a partir de fines utilitario-didácticos, perspectiva que les sería de gran provecho a sus traductores americanos para plantear una traducción agradecida por la hospitalidad recibida en el territorio europeo. La materialidad literaria sería utilizada por sus traductores como máscara o disfraz para construir un *locus* de enunciación desplazado que se dirigió a un destinatario desviado, la juventud de Bayona, para homenajearla “[...] la primera en enseñarme a apreciar la generosidad del carácter francés” (2001, p. 433). El particular agradecimiento de los traductores planteó una descentralización cultural mediante la cual el carácter cultural de Francia ya no se localizaba en el centro parisino ni en el grupo experimentado de viajeros científicos o ilustrados, sino en los jóvenes bayoneses, amables y hospitalarios.

DISPUTAS DE UNA AUTORÍA PROBLEMÁTICA

La traducción que Mier y Rodríguez publicaron se camufló tras el seudónimo literario de “Simón Robinson”, nombre que conjugó el naufragio y posterior erección de una comunidad utilitaria en un lugar aparentemente desierto. Si bien el ocultamiento de los nombres de los traductores se vio motivado por razones políticas (especialmente en el caso de Mier que escapaba de la Santa Inquisición y de las redes de poder peninsulares), nos interesa la caracterización que estos letrados le asignan a la figura del traductor ya que la articulan como “profesor de lengua española, en París” y “un Viajero extranjero”. El atributo de enseñar la lengua española ligado a la circunstancia móvil y caótica del sujeto viajero se conjugan en la labor de estos dos criollos para construir una enunciación enigmática sobre la que han disputado los críticos Alfonso Reyes, Rufino Blanco-Fombona y Pedro Grases, entre otros, a comienzos del siglo XX.¹⁸ Sin adentrarnos en los vericuetos de esta polémica, rescatamos la insistencia tanto de Reyes como de Grases a la hora de destacar en la traducción rasgos y particularidades americanas ligadas a una postura de pensador comprometido, atributo que ambos críticos esgrimen para defender la autoría del novohispano o del venezolano en cada caso. La disputa de autoría viene a cuenta del comentario que hace Mier en sus *Memorias* sobre la supresión de sus derechos de traductor a manos de Rodríguez:

18 Nuestro trabajo no intenta desmerecer ni cuestionar los análisis de autoría que realizaron tanto Pedro Grases (1955) como Alfonso Reyes (1917) en los que las dudas con respecto a la autoría de traducción devinieron en disputas de nacionalidad con improntas críticas fuertemente patrióticas y políticas de las que carece la mirada de Mier en sus *Memorias* y que no contribuyen a la lectura crítica que construye el presente trabajo.

“[S]e imprimió con el nombre de Robinsón, porque éste es un sacrificio que exigen de los autores pobres los que costean la impresión de sus obras” (1944, p. 29). Frase polémica que cuestionó las habilidades traductoras de Rodríguez y que también hizo mella en su figura de maestro humilde. En defensa de este letrado, Grases sostuvo:

[...] si la adjudicación de la obra traducida respondiese a un acto de vanidad inescrupulosa, nunca habría firmado el impreso con seudónimo, que es reivindicar a medias –en el caso de estar divulgado el sobrenombre- la obra propia. Nos viene cuesta arriba aceptar que un acto de soberbia tenga parte de humildad [...] Se lo habría impedido el amor de maestro y la convicción de las cualidades indispensables para un educador (1955, p. 31).

Estos esfuerzos críticos por defender a una figura pública concibieron el acto de traducción como el pilar y base de lo que luego sería el tipo de escritura que configuraron ambos criollos, ligada a una fuerte resistencia política y a marcadas propuestas de cambio cultural.¹⁹ A los fines de analizar la construcción de un *locus* de enunciación desplazado, nos interesa la unión problemática que arman Mier y Rodríguez detrás de una autoría extranjera. Al respecto, Soldevila-Durante sostiene (a través de un arduo análisis de las adaptaciones y cambios propuestos por Mier y Rodríguez visibles en la traducción) la falta de coherencia o acuerdo entre los dos traductores que ofrecieron a los lectores un trabajo dividido por distintos criterios. A modo de ejemplo, Soldevila-Durante menciona los casos de traducciones léxicas incoherentes que le asignan con el correr de la novela a un mismo animal o planta distintos nombres (como son los casos de *oiseau moqueur* que los letrados criollos tradujeron primero como “sinsontle” y luego “arrendajo”; o el caso de *chevreuil* que se tradujeron primero como “cabritos” y luego como “cabras monteses”. Para el caso de la flora, Soldevila-Durante destaca el caso de *roseau* que la versión americana tradujo como “carrizo”, pero que a continuación, frente al sintagma *roseau de savanne* tradujeron “caña de savana” y no “carrizo de savana”).²⁰ Estos conflictos de traducción actuarían como metáforas de las dificultades que han vivido los criollos desterrados a la hora de reconfigurar los lazos entre americanos en tierras europeas. La reconfiguración de lazos se erigió (tanto en esta traducción como

19 Pensamos, a modo de ejemplo, las obras *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813) de Servando Teresa de Mier y *Sociedades Americanas* (1828) de Simón Rodríguez.

20 Este trabajo de cotejo entre la traducción americana, la de Ródenas y la original la trabaja Soldevila-Durante en las páginas 447 a 458 de su artículo.

en el escrito de Mier) sobre la lucha ventrilocua, pensada alrededor de la labor del intérprete que se constituyó en base a pruebas y desafíos con respecto al resto de los escritores interesados en modular la voz original. Las *Memorias* de Mier muestran esta lucha de enunciación:

Ródenas en Valencia hizo apuesta de traducir la *Atala* al castellano en tres días, y no hizo más que reimprimir mi traducción, suprimiendo el prólogo en que Chateaubriand daba razón de dónde tomó los personajes de la escena, pero imprimiendo hasta las notas que yo añadí. Y donde no puse nota, él puso un desatino, queriendo corregirme. Por ejemplo: nada anoté sobre la palabra *sabanas*, porque en toda la América septentrional está adoptada esta palabra indiana para significar un prado. Él, que no sabía, quiso enmendarme la plana, y puso *sábanas*. Tuvo, empero, la prudencia de no poner en la fachada sino las iniciales de su nombre, por si se descubría el robo [...] En cuanto a la *Atala*, el primero que vino a comprárnosla fue su mismo autor; y tuvimos muchos discípulos dentro y fuera de casa (1946, tomo II, pp. 28-30).

En su relato, Mier nos muestra que una traducción hábil y estratégica debe necesariamente construir una interpretación coherente que seduzca y atrape la voz (y el cuerpo) del autor original. Por el contrario, la mala traducción es aquella que cercena partes de la obra o la malinterpreta (como sería el caso de la versión de Ródenas).²¹ Esta lucha por la supremacía entre interpretaciones diversas fue retomada en 1804 por el periódico madrileño *Memorial Literario* que criticó la versión de Ródenas y perdonó la de Mier y Rodríguez por considerarla producto de un traductor no hispanohablante: “[...] aunque esta traducción está muy distante de conservar la pureza y propiedad de nuestro romance; merece elogio el traductor por haber llegado a poseer nuestro idioma hasta ese punto; porque el escribir con toda perfección en un idioma extraño al de nuestras ideas, es empresa que toca casi en lo imposible [...]” (1804, p. 251). La aceptación de la versión americana fue posible gracias a la máscara de extranjería que este periódico madrileño le asoció al traductor viajero ligando al mismo con el continente europeo.

La traducción americana, amparada en la modulación desplazada y extranjera, se reforzó con las declaraciones de Mier hechas a posteriori, entre los años 1817 y 1820. Estos relatos, motivados por el confinamiento del letrado novohispano a manos de la Santa Inquisición,

21 Al respecto, la lectura egocéntrica de Mier no condice con la traducción que elabora Ródenas. Se sugiere la lectura de Soldevila-Durán (2006) que desarma las vinculaciones de dependencia textual.

se dividieron en dos versiones: la versión judicial-declarativa, propia de las respuestas dadas a la Santa Inquisición, y la versión narrativa-autobiográfica que tuvo un tono confidente e intimista y que se conoce como sus memorias. En ambas versiones Mier mencionó el proyecto educativo y la traducción que llevó a cabo junto con Rodríguez. Lo que llama la atención de estos relatos es la referencia camuflada con la que el novohispano mencionó a Rodríguez. Mientras que en sus *Memorias*, lo llamó “Robinsón”, en su versión de los hechos frente a la Inquisición la máscara autoral recubrió totalmente la identidad de su par criollo: “[E]n París luego que llegó, tradujo la *Atala*, episodio del genio del cristianismo de Mr. Chatebriand que se imprimió con el nombre de Mr. Robinsón que costeó la impresión y con quien se juntó para enseñar la lengua española y tener con que vivir; advirtiendo que este Robinsón era un angloamericano católico” ([1817] 2014, p. 3).

La cita nos muestra el uso estratégico que Mier hizo de la ventriloquía cultural como desplazamiento y simulación al mostrar cómo el seudónimo del traductor se apropió no sólo de la voz de Chateaubriand, sino también del cuerpo del personaje literario creado por Defoe. Esta escena inquisitorial que busca la verdad y obtiene, a cambio, la declaración engañosa de un desplazamiento cultural es la clave de lectura necesaria para volver a acercarnos a la traducción americana planteada por Mier y Rodríguez. Esta escena actúa como metáfora de las dificultades y tensiones que enfrentaron los criollos a la hora de pensarse como hombres productivos en el destierro europeo. A su vez, nos permite desestimar en esta traducción lecturas tendientes a configurar identidades nacionales para observar cómo la autoría de estos letrados desterrados se concibió y armó en base a necesidades económicas, desplazamientos y, sobre todo, sobre una máscara de enunciación estratégica y engañosa.

LA NARRATIVA PICARESCA LIZARDIANA: EL PROBLEMÁTICO LEGADO CULTURAL DEL CRIOLLO

Los objetivos de Lizardi apuntaron a erradicar el analfabetismo y denunciar los vicios sociales a fin de que no se repitieran. Para ello, hizo hincapié en la importancia del trabajo sobre la palabra hablada, “preocupación característica del siglo de las luces por la expresión de las ideas claras y precisas (o sea, el discurso de la razón)” (Franco, 1983, p. 29).²² Al respecto, Lizardi configuró sus novelas

22 Tanto Jean Franco (1983) como Jesús Hernández García (2003a, 2003b) centran sus investigaciones sobre la escritura de Lizardi en el peso que este escritor le dio al manejo de la lengua hablada como recurso para educar y reformar a la sociedad novohispana: “la voz se consideraba el instrumento directo del conocimiento de los

como discursos o *sermones* que testimonian la vida de un criollo devenido en un pícaro a causa del abandono de sus padres y de las autoridades. Este escritor narró las vidas licenciosas y errantes de los criollos pícaros para que pudieran ser leídas en voz alta a la manera de los sermones o las noticias voceadas en las calles de la ciudad de México: “de suerte que si cerráis los ojos os parece que estás oyendo a un orador en un púlpito, a un individuo en un estrado, a un cómico en un teatro” (Lizardi, 1976, p. 73).

Para llevar a cabo su objetivo, este letrado criollo tuvo que sortear en varias ocasiones la censura a través de ciertos subterfugios “fccionales”. Al respecto, Palazón Mayoral sostiene que Fernández de Lizardi “fue maestro del ilusionismo y de la prestidigitación [...] Cocinó su sopa literaria con un poco de ideología cristiana, algo escolástica y liberal. La aderezó con expresiones dialectales mexicanas y con la sátira y la ironía [...]” (2006, p. 16). Esta diversidad de saberes se mezcla y tergiversa bajo la pluma de Lizardi para generar una unificación heterogénea, en “tensión peligrosa” ya que se presenta como un vestido deshilvanado de los discursos tanto de poder como populares que dialogan sin absorberse: “[A]sí es que unas veces me advertiréis tan serio y sentencioso como un Catón, y otras tan trivial y bufón como un Bertoldo. Ya leeréis en mis discursos retazos de erudición y rasgos de elocuencia; y ya veréis seguido un estilo popular mezclado con los refranes y *paparruchadas* del vulgo” (Lizardi, 1976, p. 74).²³

De lo dicho rescatamos el posicionamiento complejo y polisémico que asume este escritor a lo largo de sus poesías, panfletos, periódicos y novelas. Encasillarlo como novelista, sería una falacia ya que su labor como periodista enmarcó tanto su trabajo como su forma de acercarse a las problemáticas sociales y políticas que buscaba desentrañar. A su vez, si bien su propósito era instruir al vulgo, no consideramos enriquecedora la postura que unifica su extensa y prolífica obra dentro de la perspectiva exclusivamente didáctico-moralizadora. A esta misma adscribe Hernández García que sostiene

y cuando no cede su palabra, es el mismo Fernández de Lizardi quien enseña, instruye o predica de viva voz escrita, porque, al saber de su valor y de su importancia en los tiempos que corren, su voz no sale a menudo sino del venero pedagógico que él custodia siempre con tanto celo y con

sentimientos [...] En la escala de efectividad el ejemplo vivo y el sermón hablado tenían más fuerza que la escritura” (Franco, p. 5).

23 Énfasis del autor. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Periquillo Sarniento*, tomo I, edición preparada por Luis Sainz de Medrano, Madrid, Editora Nacional, [1816] 1976. Todas las referencias de esta novela provendrán de esta edición.

renovado afán [...] su creación literaria, pero también sus periódicos y sus folletos, son las más de las veces una escuela abierta que rezuma moral, instrucción, acercamiento a los distintos, múltiples y necesarios saberes del hombre, y de la mujer, de su país y de su tiempo (2006, pp. 299-230).

Esta postura considera la narrativa lizardiana de forma monolítica y lineal, coarta así el complejo proceso consciente y metódico de transformación en letrado representante del pueblo novohispano. Proceso sumamente intrincado ya que este autor se construye como un portavoz incómodo que no encuentra asilo en el círculo de letrados de la sociedad en gestación ni se entrega por completo a la “razón popular” o a los deseos de esta. Él, al igual que muchos otros pensadores del momento (como fue el caso de Carlos María de Bustamante (1774-1844), se vio rodeado de nociones y concepciones pasadas que debió hacer dialogar con sucesos y conocimientos actuales. Al respecto, Lizardi buscó por todos los medios posibles, ser el mediador, el interlocutor del “reino de transparencia” que era para él la “opinión pública” o *tribunal de la opinión* (Palti, 2007, p. 232). Su deseo con el correr de cada uno de sus panfletos y escritos se transmutó en ser el órgano de la opinión común frente al pedido de “algunas personas que me importunan de a ratos lo bastante para que diga lo que ellas o no saben, o no quieren, o no pueden decir” (Fernández de Lizardi, 1968, p. 213). En otras palabras, su recorrido por la escritura plasmó, publicitó y mostró aquello hasta el momento silenciado por otros, ocultado o borroneado por los representantes del poder y de la cultura novohispanas. Esta construcción del quehacer letrado criollo se alió con un método combativo que atacó los cimientos coloniales de la sociedad mexicana y los vicios morales.

Si bien concordamos con la perspectiva crítica que destaca la labor educativa ilustrada de este letrado criollo,²⁴ observamos, sin embargo, un trabajo narrativo en las novelas de Lizardi que excede los fines educativos y se focaliza en evidenciar de forma irónica y satírica la vida paradójica de los letrados criollos en Nueva España a comienzos del siglo XIX. Lizardi recurrió al género picaresco para denunciar el desfase temporal, cultural y político que existía entre las reformas liberales propuestas y la todavía vida tradicional novohispana que es necesario modificar. En otras palabras, el discurso literario le permitió plantear retratos satíricos de ciertos estereotipos o modelos sociales de la vida colonial vistos a través de la perspectiva dinámica de un letrado que recorría los espacios públicos y se entrometía en reuniones y tertulias privadas.

24 Al respecto, destacamos las investigaciones de Franco (1983), Palazón Mayoral (1968), Hernández García (2003), Insúa (2011).

A diferencia de sus propuestas periodísticas, encontramos en la narrativa picaresca lizardiana un relato a dos voces en el que tanto la narración del letrado pícaro como la del editor plantean una lucha de saberes que no parece tener una solución. Este espacio discursivo se moviliza, avanza, gracias a los errores del pícaro que no aprende de sus errores ni de los sermones, charlas y enseñanzas de sus maestros con los cuales se topa. Mientras que sus artículos, folletos y papeles públicos denuncian los vicios sociales y dan claras y concretas soluciones, sus novelas satirizan las dificultades de progreso social a través de la exageración de los vicios y la gran paradoja que representan los letrados criollos, no preparados para accionar como intermediarios entre las reformas sociales necesarias y un sistema colonial corrupto.

La literatura le permitió a este letrado criollo construir un retrato burlesco de la sociedad en el cual el discurso testamentario del pícaro fracasa en su objetivo de ser un legado o guía del camino de la vida de los lectores-hijos o lectores-pares-catrines. En sus novelas el discurso moral compite con el legado pícaro. Al respecto, observamos que Lizardi busca a través de su literatura reflexionar sobre tres ejes como son la posición socio-cultural del letrado criollo en la sociedad novohispana; la importancia de la literatura y de la educación ilustrada en la formación de los ciudadanos y la escritura como guía de recorridos urbanos y genealógicos del sector criollo urbano.

Nuestra postura se distancia de la de Jean Franco que concibe la elección de Lizardi por la narrativa picaresca como vía mucho más efectiva que la exhortación directa para la reforma de costumbres. Sin duda, la estructura informal de la novela picaresca contiene episodios ligados en cadena “como los vagones de un tren de carga” (Franco, 1983). Estructura que le permite al escritor trazar el progreso horizontal del pícaro a través de un mapa social, a la vez que permite el ascenso y descenso del protagonista por los estratos sociales (Guillén, 1971). Esta característica de la narración picaresca ayuda a Lizardi a configurar un mapa social con espacios que recorre su protagonista criollo en sus constantes idas y venidas y múltiples maestros. Esta mirada panorámica que construye Lizardi a través de la escritura ficcional evidencia, sin embargo, obstáculos propios del modo de andar y de vincularse de los letrados criollos protagonistas de sus novelas. El legado que dejan estos letrados es corrosivo para un futuro utópico de armonía y productividad social. Mientras que el autor de estas obras busca presentar un relato enmendado de las andanzas nocivas del letrado criollo, la narración se sustenta y atrae al lector-hijo en las andanzas y desvíos del personaje ficticio. Las aventuras se superponen al discurso testamentario que pretende confinarlas y organizarlas

en el formato de un testamento moral-pedagógico. Por estos motivos, sostenemos que los recorridos narrativos que Lizardi construye en sus novelas desafían el deseado rol del letrado criollo como mediador y vehículo de los cambios liberales y republicanos a la sociedad o pueblo novohispano.

EL RECORRIDO PICAresco CRIOLLO A TRAVÉS DEL ESPACIO URBANO Y DE LA GENEALOGÍA FAMILIAR

Tanto en *El Periquillo Sarniento* (1816) como en *Don Catrín de la Fachenda* (1832), Lizardi hace uso del recurso picaresco del desplazamiento espacial del protagonista que le permite toparse con personajes y lugares de la ciudad de México y resignificarlos desde una mirada distanciada y corrosiva. Para llevar a cabo este objetivo, la estructura de ambas obras toma la forma de una autobiografía que asimila el desplazamiento por el espacio urbano con el transcurso de la vida del protagonista. Es así como estos relatos presentan la vida de dos criollos como el tránsito forzado dentro de la sociedad estamental que los mantiene en una lógica de atracción y repulsión ya que les posibilita caminos de ascenso social dentro de distintos ámbitos sociales (volverse frailes, escribanos, militares, etc.) para luego mostrarles el revés hueco del simulacro que prevalece en dichos espacios jerárquicos. Es decir, el autor nos muestra a dos criollos que buscan atajos mediante los cuales construir su prestigio y bienestar en corto tiempo y con el menor esfuerzo posible. Sin embargo, estos pasajes o atajos al ser tomados por Catrín y por Periquillo devienen en obstáculos y vallas que perjudicarán el camino hacia la Fama que ellos persiguen.²⁵ En ambos casos, el relato nace como herencia o legado de un moribundo protagonista que desea dejar su guía de ruta a sus allegados: “[...] mi deseo es instruiros y alejaros de los escollos donde tantas veces se estrelló mi juventud, y a cuyo mismo peligro quedáis expuestos” (1976, p. 73);²⁶ “El objeto es aumentar el número de los catrines; y el medio, proponerles mi vida por modelo...” (1998, p. 36).²⁷

25 Consideramos, como lo hace Lizardi, a la Fama como personaje mítico-moral que rige junto con la Verdad y la Justicia la vida de los individuos de la sociedad novohispana. Esta valoración la observamos en múltiples artículos periodísticos de este periodista, como es el caso de “Paseos de la Verdad” publicado en su periódico *Alacena de Frioleras* en el año 1816.

26 José Joaquín Fernández de Lizardi ([1816] 1976) *El Periquillo Sarniento*, Madrid, Editora Nacional-Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánicos. Todas las citas de esta novela se extraerán de esta edición.

27 José Joaquín Fernández de Lizardi ([1832] 1998) *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, México, D.F., CONACULTA. Todas las citas de esta novela se extraerán de esta edición.

En las dos obras analizadas el protagonista se presenta como un sujeto en tránsito, a contracorriente, que busca definirse en base al diálogo que mantiene con sus pares y mentores a fuerza de intrusiones en ámbitos nobles o propios de una ciudad letrada en decadencia o la estadía por espacios ominosos como son el *arrastradero* o la cárcel. Caracterizamos el recorrido que estos pícaros realizan como grotesco ya que muestra la ironía flagrante entre las instrucciones legadas por los narradores como órdenes a ser respetadas por sus lectores y la forma en la cual estas lecciones de vida fueron construidas en base a traspies, intrusiones e invasiones al espacio privado del hogar noble o a distintos recintos institucionales propios de la ciudad letrada. El recorrido grotesco que ambos protagonistas realizan se condensa en dos micro-narraciones injertadas en las autobiografías de estos pícaros y que guían sus pasos atropellados. Es así como se destaca en la novela de *El Periquillo Sarniento* la fábula de los cangrejos y su andar desviado:

Los cangrejos son unos animalitos que andan de lado; pues como advirtiesen esta deformidad algunos cangrejos civilizados, trataron de que se corrigiera este defecto; pero un cangrejo machucho dijo: “Señores, es una torpeza pretender que en nosotros se corrija un vicio que ha crecido con la edad. Lo seguro es instruir a nuestra juventud en el modo de andar derechos, para que enmendando ellos este despilfarro enseñen después a sus hijos y se logre desterrar para siempre de nuestra posteridad este maldito modo de andar”. Todos los cangrejos *nemine discrepante* celebraron el arbitrio. Encargóse su ejecución a los cangrejos padres, y éstos, con muy buenas razones, persuadían a sus hijos a andar derechos; pero los cangrejos decían: “¿A ver cómo padres?”. Aquí era ello. Se ponían a andar los cangrejos y andaban de lado, contra todos los preceptos que les acababan de dar con la boca [...] Esta es una fábula respecto a los cangrejos, mas respecto a los hombres es una verdad evidente; *porque*, como dice Séneca, *se hace largo y difícil el camino que conduce a la virtud por los preceptos; breve y eficaz por el ejemplo* (1976, p. 104) (Énfasis del autor).

En el caso de *Don Catrín de la Fachenda*, se destaca la anécdota que el protagonista trae a colación como recuerdo de su infancia de la pobre educación que recibe y que le permite, desde una temprana edad, estipular una lectura a contrapelo y disparatada del saber clásico:

[L]a oposición que hice a toda gramática fue de lo más lúcido; ni uno hubo que no se tendiera de risa al oírme construir aquel trilladísimo verso de

Virgilio: *Tytire, tu patulae recubans sub tegmine fagi*,²⁸ que volví al castellano de este modo: Tu recubans, tu amarrarás; Tityre, a los titeres; patulae, de las patas; fagi, con una faja; sub tegmine, bajo de ciertos términos. Todos se reían, celebrando, ya se ve, mi habilidad; pero los maestros se ponían colorados, y aun me querían comer con los ojos desde sus sillas; ¡tanta era la envidia que los agitaba! Pero, en fin, yo recogía mis galas, mis padres quedaron muy contentos y me pusieron a estudiar filosofía (1998, p. 39).

Estas pequeñas narraciones ejercen el rol de metáforas de la forma de andar trunca de estos pícaros criollos como consecuencia de una mala educación recibida en su juventud que no predica con el ejemplo, sino con preceptos huecos. Es así como las distancias entre las palabras, los títulos y reconocimientos académicos con respecto a las acciones o ejemplos, se encuentran en ambas obras profundamente escindidos. Las observaciones de Periquillo tras recibirse de bachiller retratan de forma clara el abismo entre el título que recibe y la realidad que experimenta: “[...] yo estaba más hueco que un calabazo, y decía a boca llena que era *lógico* como casi todos mis condiscípulos” (1976, pp. 125-126). Esta separación entre el saber nocivo y superficial que se imparte tanto en el hogar criollo como en la escuela y las acciones y ejemplos esperables para una sociedad civilizada se ven plasmados en el tipo de recorrido que encaran ambos pícaros. Es decir, el recorrido se ve teñido de humillaciones del protagonista por parte de sus pares letrados (como es el caso de la lección que le imparte el vicario al Periquillo en la estancia del Sr. Martín, tío de Juan Largo) y de vejaciones del protagonista por parte de sectores periféricos y marginales de la sociedad novohispana (como son los casos de la agresión que recibe Periquillo a manos de los presos mulatos y mestizos o el cuchillazo que sufre Don Catrín a manos de un mulato, pareja de una de las mujeres a las que este seduce).

Los ejemplos antedichos se ven coronados por dos momentos narrativos que vivencia Don Catrín en los cuales se cuestionan los valores de la *nobleza* y de la *erudición* que entran en jaque en el período ilustrado en el que Lizardi escribe. Así, se destaca, en primer lugar, la conversación que Catrín tiene con el oficial don Tremendo y que actúa como contraparte de los consejos que le imparte su tío cura:

[D]esengañaate, Catrín; pásate, huélgate, juega, enamora, tente en lo que eres, esto es, uno entiende que el ser militar, aun en la clase de soldado

28 Égloga I de Virgilio: “¡Oh, Títilo!, tu, recostado bajo la copa extendida de la haya, ejercitas la música silvestre” (Traducción a cargo de María Rosa Palazón Mayoral para la edición que realiza en el año 1998 de la novela de Lizardi).

raso, es más que ser empleado, togado ni sacerdote. El oficial del rey es más que todo en el mundo: todos lo deben respetar, y él a ninguno [...] *Honor*, ésta es una palabra elástica que cada uno le da la extensión que quiere [...] la gracia está en saber pintar las acciones y dictar los partes, y teniendo la habilidad de engañar a los jefes, tú pasarás por un militar sabio, valeroso y prudente (1998, p. 51).

La flexibilidad de un concepto tan crucial como el *honor*, ameritará el ingreso en el capítulo noveno de la novela del decálogo maquiavélico que un amigo de Catrín le legará y pedirá que observe estas máximas de forma precisa y literal para poder ser un catrín consumado: “Yo, desde que los observo, me paso buena vida, tengo muchos amigos y me hacen aprecio en cualquier parte” (1998, p. 89). Estos preceptos constituyen el manual de instrucciones para el buen simulador, es decir, obligan al alumno a asumir ciertas poses o gestos sociales que en nada persiguen la ejemplaridad del buen ciudadano, sino que instan al aprendiz a tomar un camino de vanidad y egoísmo. A modo de ejemplo de este decálogo, destacamos estos preceptos: “1-En lo exterior trata a todos con agrado, aunque no ames a ninguno [...] 4-Aúlla con los lobos. Esto es, acomódate a seguir el carácter del que te con venga, aunque sea en lo más criminal” (1998, p. 89).

A través de estas máximas disparatadas, Lizardi se permite repensar el valor de la educación en la sociedad novohispana de comienzos del siglo XIX. Para ello, recurre a la ironía que lo habilita a plantear preceptos carentes de contenido ejemplar ya que descansan enteramente sobre el aspecto performativo del lenguaje. A su vez, estos preceptos continúan la crítica mordaz contra la falsa sabiduría que construyen los ilustrados peninsulares José Cadalso en su *Eruditos a la violeta* (1792) y Benito Jerónimo Feijoo en el discurso octavo del tomo segundo de su *Teatro crítico universal* (1728). Ambos estudios cuestionaban las consecuencias del proceso de sociabilidad de la cultura, “cuyos fundamentos fueron la conversación, el diálogo, y la exteriorización del saber” (Insúa 2011, p. 68). El cambio de paradigma de erudito barroco a sabio ilustrado conlleva todo un aparataje de instrucciones para detectar al falso sabio. En relación con este aspecto, encontramos en el ensayo de Cadalso un apartado, a modo de corolario de las lecciones impartidas a lo largo de la semana, y que consiste en unas “Instrucciones dadas por un padre anciano a su hijo que va a emprender sus viajes”. Estos consejos consisten en una forma tradicional de transitar por diversos países de Europa y conllevan un viaje moroso basado en el estudio y en la profunda observación de las costumbres de cada cultura. Las instrucciones de viaje se presentan como una herencia o legado que el padre da a su hijo: “Esta misma

herencia he procurado dejarte con unas cortas posesiones vinculadas por mis abuelos, y regadas primero con la sangre que derramaron alegres en defensa de la patria, y servicio del Rey” (s/d).

Esta forma tradicional y familiar de viajar es rápidamente desarraigada por el erudito a la violeta y maestro de ceremonias del ensayo de Cadalso, Don Joseph Vázquez, quien alega: “[A]quí estaba roto el manuscrito, gracias a Dios, porque yo me iba durmiendo con la lectura, como habrá sucedido a todos vosotros, y a cualquier hombre de buen gusto, bello espíritu y brillante conversación” (s/d).

La anterior cita juega con la desintegración del legado familiar y, con ello, de la corrosión de genealogías y orígenes. En relación con este aspecto, Lizardi nos presenta en las novelas seleccionadas para esta sección a dos protagonistas cuyas genealogías nobles se encuentran amputadas o deterioradas. Estas genealogías no sirven para eximirlos de las distintas humillaciones que los personajes sufren de forma reiterada en las tramas narrativas. Al respecto, se destaca la respuesta del gobernador de la Habana frente a la carta que Catrín le envía solicitándole la eximición de la prisión: “[L]a nobleza se acredita con buena conducta mejor que con papeles. Sufra esta parte sus trabajos como pueda, pues un ladrón ni es noble, ni merece ser tratado de mejor modo” (p. 102). La inutilidad del título de nobleza que Catrín posee, lo lleva a éste a romperlo en pedazos, masticarlo y arrojarlo al mar como un papel inservible. Este acto de denigración de los valores nobiliarios se observa en la novela *El Periquillo Sarniento* cuando el protagonista esgrime ser el “Conde de la Ruidera” para ser eximido de realizar un trabajo manual en la utópica, pero esforzada, isla de Sauchefó (1976, p. 755). Máscara que rápidamente caerá cuando Periquillo acompañe al hermano del virrey por las tierras de Nueva España y un cura lo delate frente a la autoridad asiática.

La pureza y limpieza de sangre, rasgos de distinción para el sector noble de la sociedad novohispana, llevarán a Lizardi a jugar con el significante *ilustre* para caracterizar irónicamente los linajes de estos dos protagonistas pícaros. Así, Periquillo construye su marco genealógico de forma depurada, estableciendo una analogía entre la limpieza de sangre y la virtud de sus portadores: “padres no opulentos, pero no constituidos en la miseria, al mismo tiempo que eran de una limpieza de sangre, la hacían lucir y conocer por su virtud” (1976, p. 76). En el caso de Catrín, el protagonista lleva al extremo de presentar un linaje grandilocuente que en su interior se ha limpiado de todo valor, sea moral, nobiliario o monetario: “[...] pero ¿qué vida?, la de un caballero ilustre por su cuna, sapientísimo por sus letras, opulento por sus riquezas, ejemplar por su conducta y héroe por sus cuatro costados [...] Mis padres, pues, limpios de toda mala raza y también

de toda riqueza, ¡propensión de los hombres de mérito! [...]” (1998, p. 36). Esta genealogía *pasada por agua* o corrompida se liga a la característica fundamental del género picaresco que es la de plantear “la constitución de un personaje a través del lenguaje, la figuración de un *yo* dentro y por medio del texto [...] Si recordamos que el pícaro es casi siempre de ascendencia cuestionable, será obvio que el género picaresco convoque los temas de la legitimidad y paternidad, tanto en el sentido biológico como en el sentido textual” (Stolley, 1998, p. 183).

La búsqueda de legitimidad y paternidad sostienen la trama de las dos novelas de Lizardi y representan para sus protagonistas baches o pozos ciegos frente a los cuales los pícaros tendrán que elaborar una salida: sea a través de remiendos editoriales a la orfandad criolla o a través de una drástica amputación retórica. Es así como entre ambas novelas media un cambio en relación con el tipo de vínculo que posee el protagonista para con la sociedad novohispana, y, en particular, para con los integrantes del sector criollo que se hace ostensible en la relación problemática que el narrador entabla con su amanuense. Así, observamos que la novela *El Periquillo Sarniento*, el protagonista requiere de enmiendas narrativas y editoriales para transformar su relato de vida en un legado moral para sus hijos. La voz narrativa se erige en un padre de familia que construye el relato de sus acciones en un tejido sostenido por los nudos de las digresiones y los hilos de los consejos propinados por los mentores sustitutos: “[N]uestra vida es un tejido continuo de sustos, miserias, riesgos y zozobras que por todas partes nos amargan [...]” (1976, p. 100). Esta perspectiva pesimista es, sin embargo, contrarrestada por la gran cantidad de consejos que los distintos padres sustitutos le ofrecen a Periquillo y que constan de posibles salidas al callejón en el que se encuentran los criollos causado por una educación engañosa: “[...] cuando un hombre conoce su error, lo confiesa y desea salir de él, da las mejores esperanzas, pues esto no es propio de entendimientos arrastrados que yerran y lo conocen, pero su soberbia no les permite confesarlo; y así ellos se privan de la luz de la enseñanza [...]” (1944, p. 145).

Por el contrario, en la obra *Don Catrín de la Fachenda* la orfandad criolla se ha recrudecido a tal punto que los posibles mentores son escasos y se presentan como personajes molestos o pesadillas aterradoras (como es el caso del tío de Catrín). A su vez, su amanuense es presentado como un joven inexperto practicante de medicina llamado Cándido al que Catrín le deja su autobiografía sin terminar para que éste la concluya: “[E]l practicante, don Cándido, se ha dado por mi amigo; me chiquea mucho y me predica; mas a veces me sirve de amanuense; tengo confianza en él y le he encargado que concluya mi historia; me ha ofrecido; es fanático y cumplirá con su palabra, aunque

borre esta expresión; pero es un buen hombre” (1998, p. 117). La falta de identificación entre el protagonista y su amanuense (como había sucedido en la novela anterior), abona al gran problema que representan los catrines en la sociedad novohispana. Mezcla de petimetres y de falsos sabios, estos personajes exhiben su existencia vacía en distintos espacios de la sociabilidad estamental novohispana en busca de respuestas y de guías para su recorrido. De estas conversaciones surge la reflexión de un viejo que increpa al protagonista y le dice: “[...] pero, después de todo, el catrín es una paradoja indefinible, porque es caballero sin honor, rico sin renta, pobre sin hambre, enamorado sin dama, valiente sin enemigo, sabio sin libros, cristiano sin religión y tuno a toda prueba” (1998, p. 86). Cruel paradoja que le impedirá al protagonista ver la futilidad de sus acciones y lo llevará a ser amputado de una pierna tras el cuchillazo que sufre a manos de un mulato en una riña sin sentido. Esta amputación física configura en la novela el viraje o decadencia del protagonista que pasa a sacar partido de su condición al asumir el rol de un mendigo.

La amputación física del protagonista y posterior muerte a causa de una hidropesía avanzada nos permiten ver cómo Lizardi configura un tipo de retórica amputada de digresiones morales y de sostenes paternos para plantear, desde el vacío y soledad catrinesca, las consecuencias de una vida vuelta máscara o cascarita del saber y de la nobleza. La propuesta del narrador por una retórica amputada de digresiones y de escapatorias reformistas le permite dialogar con un lector activo que decide seguir al protagonista por la ciudad de México, a sabiendas de que, en muchas ocasiones, el recorrido no será más que la caída en un pozo ciego del cual, probablemente, el protagonista no pueda escapar.

A lo largo de las dos novelas trabajadas, Lizardi materializa los problemas inherentes a la desintegración del sistema monárquico y de sus conceptos claves como son los del *honor*, la *nobleza* y la *pureza*, a través de los inconvenientes que acarrea para el lector ser conducido por el espacio urbano y social de México de la mano de un guía criollo devenido en pícaro que presenta su vida de forma interesada en vistas a ser imitado sea por sus descendientes o por sus pares. El aceptar las reglas de juego de este narrador implica emprender junto con el protagonista un recorrido trastabillado y desviado construido en base a cuestionamientos y relativizaciones del sistema de valores del antiguo régimen. Si bien las novelas otorgan un mensaje moral muy claro ligado a la importancia de la utilidad del ciudadano para con su comunidad, los vericuetos y ambigüedades del recorrido picaresco de sus protagonistas constituyen la opacidad del relato de vida y la irritabilidad del lector que no logra verse identificado con el narrador. Esta

opacidad se ve cimentada por la relatividad de los valores en el período en el que escribe Lizardi: “[D]ilema sin resolver: ¿sobre qué ideales puede basar su vida civil una colonia en vías de su independencia cuando el honor y la justicia divina devienen “palabras” sin sentido?” (Stolley, 1998, p. 241).

Frente a este dilema, el autor recurre a las tretas de la ficción que lo ayudan a difundir sus ideas reformistas, pero que presentan, como contrapartida, un recorrido o forma de plantear el mensaje moralista que deviene en un excedente residual, en un camino problemático para el lector.

ENTRE EL VIAJE Y EL SUEÑO: RECURRENCIAS APOLOGÉTICAS Y UTÓPICAS EN LA ESCRITURA DE LIZARDI Y DE MIER

Una vez lanzado por aquel sermón de 1794, su vida siguió una trayectoria, fatal como la órbita de un astro, y acabó por dibujar un símbolo del acontecer de aquellos tiempos.

Antonio Castro Leal, “Prólogo” a *Servando Teresa de Mier*, Memorias, 1946, p. IX.

En el astro más luminoso que nos vivifica, encuentran manchas los astrónomos.

José Joaquín Fernández de Lizardi, *Periquillo Sarniento*, [1816] 1976, p. 70.

Trayectoria fatal, como la órbita de un astro, y el astro luminoso con manchas. En estas dos imágenes la luminosidad de la estrella guía deviene fugaz y está manchada. Estas dos imágenes simbólicas representan la perspectiva crítica que asumen Lizardi y Mier a la hora de utilizar las tradiciones apologéticas y utópicas europeas. Es decir, estos dos letrados criollos insisten en su narrativa por dismantelar, revelar y resignificar el valor que posee la monarquía española y, en particular, sus funcionarios burocráticos como faro o guía de los americanos. Para estos dos pensadores, la *luminosidad* se ligaría al proceso del letrado de concientizar a sus lectores sobre la decadencia del sistema colonial y la necesidad de plantear sistemas alternativos de regeneración de las costumbres y de formación de ciudadanos avezados. Al respecto, es constante la insistencia de Mier por despertar a sus paisanos dormidos, por momentos entumecidos, dentro de una perspectiva anacrónica de entronización de la vida ejemplar española

sobre la supuestamente atrasada vida urbana novohispana. Así vemos en este pensador sinceramientos como “paisanos, dejen de ladrar e instrúyanse” (1991, p. 127); “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, p. 740).

Mier concibe a su auditorio como compatriotas novohispanos a los que necesita interpelar y desafiar intelectualmente para despertarlos de su letargo sobre la superioridad española. Esta actitud se recrudece en su narrativa apologética. En esta escritura de reivindicación sobre su persona necesita exaltar la incomprensión de sus pares, ignorancia que lo lleva a transformarse en una víctima de los juegos y manejos de los funcionarios virreinales como fueron el arzobispo Núñez de Haro y el virrey Branciforte. De esta forma, Mier configura un relato hagiográfico en el cual la apología consiste en exaltar su figura como *letrado patriota* (Myers, 2008) que hilvana su defensa entre el viaje forzado del destierro y las pesadillas de los calabozos por los que transita. Su sueño de libertad se sostiene sobre dos procedimientos escriturarios bien claros: por un lado, busca la reivindicación de su nombre mancillado; por otro lado, insiste en acercar su lente crítica a las costumbres y vida española a fin de quitarle el velo utópico al más allá de la vida colonial: “[Y]o estaba con los ojos vendados como la pobre gente que me escribía de América” (1946, p. 224). Nos interesa analizar cómo a lo largo de sus *Memorias* el realce de su persona implica la degradación de sus pares letrados criollos, que permanecen, según Mier, en la ceguera o ingenuidad sobre la realidad social y cultural españolas. Esta ingenuidad letrada criolla, recrudece las interjecciones de Mier: “[A]mericanos imbéciles, los europeos del arzobispo se burlaban de nosotros [...]” (1946, tomo I, p. 179).

Este recrudecimiento del trato para con los lectores lo observamos también en la escritura utópica de Lizardi. Este periodista retoma la tradición narrativa utópica para plantear escenarios alternativos de poder para reflexionar sobre las fallas del sistema colonial en lo que respecta a la educación de sus ciudadanos y la capacitación de estos en la administración y utilidad de sus acciones. Según este letrado criollo, la vida colonial alentó la prosperidad de criollos ociosos desligados de los oficios, trabajos manuales y, sobre todo, dotados de una educación impracticable en una sociedad en crisis que requiere de hombres prácticos y no de sabios (Insúa, 2011). En sus narraciones utópicas, Lizardi recorta la distancia entre el modelo ideal de sociedad y la decadencia moral y social de Nueva España para mostrar en ambas caras o comunidades la insatisfacción y errancia de los letrados criollos. En estas sociedades, los letrados criollos devienen en *léperos letrados* (Rosetti, 2011) que desafían las rígidas autoridades

tanto coloniales como utópicas al plantear una carnavalización del poder. De esta forma, Lizardi apela a los excesos del modelo utópico para mostrar las fallas de este modelo social. Sus aproximaciones utópicas nos muestran un sueño de regulación que se transforma en cárcel para sus ciudadanos y que, sobre todo, evidencian el malestar del pueblo y la opacidad del sistema ideal. La reflexión de Limahotón, hermano del príncipe de la isla Saucheofú “cuán fácil le es al gobierno saber el estado y oficio de cada uno solo con verlo” (1976, p. 769) es contradicha a lo largo de las distintas aproximaciones utópicas lizardianas. En estas narraciones, los cuerpos, así como los espacios urbanos, difícilmente pueden ser leídos con claridad, sino que escapan, se rebelan y desafían con sus simulaciones y juegos de poder las leyes regulatorias ideales.

EL TESTIMONIO DE UNA MEMORIA SUFRIENTE. LA AUTOBIOGRAFÍA APOLOGÉTICA DE MIER

¿Qué queda luego de la derrota del proyecto utópico de liberación? ¿Cómo establecer una continuación entre la escritura de la *Historia de la revolución de Nueva España* (1813) con la desoladora pérdida en Soto la Marina de la expedición militar de emancipación encabezada por el militar español Francisco Javier Mina en 1817, expedición en la que Mier participó como consejero político?

Verges y Díaz Thomé aportan en la introducción de los *Escritos inéditos* de Mier (1944) un importante panorama contextual para entender el rol que cumplió este letrado criollo en la expedición que se pergeñó en el año de 1816 entre las ciudades de Londres y Cádiz y que desembarcó el 21 de abril de 1817 en Soto La Marina. Paralelamente, estos historiadores destacan las diferencias en el cambio de perspectiva y de grado de intervención en la expedición que reconoce Mier en sus manuscritos apologéticos con respecto a sus discursos políticos pronunciados en el Congreso mexicano de 1822. Mientras que en sus discursos como diputado sostiene haber sido asesor de Mina y agente de las alianzas realizadas con Estados Unidos e Inglaterra, en sus *Memorias* (1817-1819) y su *Manifiesto apologético* (1820) predomina una construcción pasiva de su participación en la expedición libertaria. En otras palabras, este letrado criollo prioriza en sus escritos autobiográficos el regreso a su patria ligado al deseo de reencontrarse con su familia y no movido por un plan político-militar de independencia: “[T]enía ya ajustado mi pasaje cuando recibí un recado de D. Xavier Mina, a quien no conocía sino por la fama [...]” (1944, p. 32).²⁹

29 “Según Fray Servando, convencido Mina de que los pueblos americanos habían de emanciparse fatalmente, arribó a México con dos propósitos primordiales: uno

Mier profundiza este lugar pasivo de enunciación a fin de desligarse lo más posible del rol de coautoría en la expedición militar de Mina: “cuando me vi desembarcado allí [...], quedé asombrado. Desembarcar en Nueva España con un puñado de gente era un despropósito, pero hacerlo en las Provincias Internas pobres, despobladas y distantes 200 leguas del teatro de guerra, era un absurdo. No digo yo, Mina tampoco ignoraba el estado de las cosas” (Mier [1817-1819] 1946, p. 256).

La indignación de este letrado criollo por las condiciones humillantes del desembarco dialoga con su posterior enojo con sus compañeros del Fuerte y su decisión de encerrarse en sí mismo al colocar en su alojamiento un particular cartel: “[A]quí se agradecen, pero no se reciben visitas” (1944, p. 35). Mier menciona al pasar una referencia que consideramos fundamental en su enojo y posterior reclusión del teatro de la guerra. En sus *Memorias* nos cuenta del reclutamiento de Mina de criollo insurgente para guiarlos en su arribo y camino por América meridional:

[H]abía hallado en Nueva Orleans un joven de Soto la Marina, insurgente del tiempo de Hidalgo; lo trajo por guía para ir a desembarcar allí, y aún pienso que *fue inducido por su narrativa*. Aún ignoraba el joven que su patria *se había trasladado* a dieciséis leguas del puerto, y éste ya no lo era, porque lo habían segado las arenas y las avenidas de lagunas (1946, p. 256). (Énfasis nuestro).

Si bien el relato de Mier no entabla una relación causal entre los malos consejos del guía insurgente y los resultados trancos de esta expedición, sí remarca continuamente el gran error de cálculo que tuvo Mina en no poder arribar a un centro de poder estratégico: “¿A quiénes había de seducir si no había en Soto, hasta que yo salí para México, otros habitantes que los mismos que estaban con nosotros en el Fuerte? ¿Y para qué objeto, sobre qué plan o sobre qué fuerzas había yo de intentar la seducción de algunos miserables?” (1946, p. 264). El Fuerte de Mina se ubica por fuera del centro de poder colonial, espacio geográfico que representa también los infortunios que sufre esta expedición en la que los aliados ingleses desertaron y Mina tuvo que movilizarse rápidamente para cubrir esta ausencia y alimentar a

era el de implantar la Constitución en Nueva España; el otro, darle la libertad a fin de conseguir una ruptura no violenta con la metrópoli” (1944, p. 32). Ver Robinson (1824) y Guedea (2003) para conocer los motivos que vehiculizaron la expedición de Mina y los vaivenes que sufrió en su armado, lucha contra los desertores y derrota frente a los realistas liderados por el militar Arredondo. .

su tropa frente a un espacio natural que nada le proveía de sustento. En este espacio inhóspito se produce, según Mier, el enfrentamiento entre él y el líder militar español por los roles a cumplir en el escenario de guerra:

ya me había hecho firmar algunas patentes de sus oficiales, que traía impresas y eran provisionales hasta que las aprobase el Gobierno independiente de México; yo resistí objetando que no era su secretario; me respondió que su firma no era conocida, y a lo menos por la mía se sabía que aquella era la suya. Como la mía no daba algún valor a la suya, que en sí tampoco lo tenía, cedí; que ni era enteramente libre para dejar de hacerlo. Pero yo no tomé patente alguna, aunque ellos me llamaban, ya Vicario general, ya Vicario de la división, ya capellán del Cuartel General, como se les antojaba (1946, p. 258).

En este fragmento de sus *Memorias*, Mier menciona su rol de guía de la emancipación novohispana sin necesidad de un título o patente escrita. Este reconocimiento de “Vicario de la emancipación” es producido por el saber y el prestigio de este letrado, a pesar de la situación de presión, de poca libertad, que vive al lado del líder militar. De esta forma, Mier construye en su testimonio la imagen de un letrado criollo presionado por el líder militar que le exige una *labor letrada a la fuerza*, una escritura no avalada por el escribiente, pero de la cual no tiene escapatoria. Este forzamiento de la letra escrita conllevaría el encierro del letrado criollo a través del resguardo detrás de un cartel irónico (“no molestar”), para luego buscar una salida más drástica ligada a una reclusión particular: “[Y]o, después de avisar a la gente del pueblo para que se retirase del peligro [...] me metí en un hoyo que abrí fuera del Fuerte esperando la primera ocasión para presentarme al indulto” (1946, p. 259).³⁰

Los escritos autobiográficos de Mier metaforizan la labor escrituraria del letrado criollo que escribe desde el hueco o calabozo del sistema colonial. En sus narraciones de vida este letrado reflexiona sobre su honor y reclama justicia desde un hueco temporal y espacial, alejado del escenario de guerra para entablar una lucha por el reconocimiento y el prestigio de su nombre. Esta reivindicación de

30 Arredondo lo había publicado [al indulto] a nombre del Rey, bajo su palabra de honor “que nunca había sido quebrantada”, para cuantos se presentasen a él o alguno de sus oficiales” (1946, p. 259), Mier se refiere al brigadier peninsular y realista Joaquín Arredondo (1768-1837) a cargo de las Provincias Internas de Oriente. Este militar desarmó la expedición de Mina y fue el responsable de su muerte en la batalla.

su honor mancillado es la misión que encara Mier desde que los realistas lo apresan y confinan a una celda en el calabozo de la Santa Inquisición. Desde el pozo carcelario, el criollo escribe su apologética vida. Observamos en el proceder narrativo de Mier un gesto de desplazamiento temporal y espacial interesante: en vez de relatar los hechos recientes y confesar su incapacidad para ser el consejero intelectual de una expedición libertadora, este letrado se traslada al período de 1794-1805, momento en el que su cuerpo se ve desterrado de Nueva España a causa de su sermón guadalupano. La pérdida de la esperanza de liberación americana es tematizada en los escritos de Mier a través de la pérdida de sus manuscritos y de sus libros a manos de la Inquisición y de las autoridades burocráticas que lo despojan de sus títulos y de su biblioteca como reprimenda por el sermón guadalupano que pronuncia el 12 de diciembre de 1794 en la Colegiata de Guadalupe. Son reiteradas las menciones de Mier sobre los saqueos o asedios de su privacidad y su tesoro bibliográfico que sufre a manos de las ignorantes autoridades coloniales, haciendo particular hincapié en el accionar cruel y envidioso de sus superiores que, según este letrado criollo, aprovecharon su momento de flaqueza para humillarlo. Destacamos uno de los momentos de la narrativa:

[E] envidioso y bajo prior [...] no omitía darme algunas molestias rateras; y habiéndome sacado un domingo como solían, a oír misa en el oratorio de la enfermería, mandó saquear todos los papeles de mi celda, hasta de mis escritorios, para quitarme las defensas o documentos que pudiera tener, averiguar mi correspondencia y apoyos que constase, o hallar sobre qué acriminarme. Todo de orden del provincial, e influjo del arzobispo [...] (1946, pp. 105-106).³¹

Su Apología da cuenta de forma cronológica y minuciosa de todo el proceso de investigación y castigo que sufre este letrado desde su exposición del sermón hasta el envío de informes privados del virrey y el arzobispo Núñez de Haro a las autoridades del convento de Las Caldas, en paralelo al viaje de los autos de su causa al Consejo de Indias. Tanto el viaje de su causa como su destierro son trabajados en su narrativa autobiográfica a través de la figura del desplazamiento

31 Esta intromisión en la privacidad del cuarto de Mier contó con un episodio previo en el que el prior o padre superior del convento, fray Domingo Barreda, le solicita la llave de su celda de orden del provincial fray Domingo Gandarias: “[...] el que era entonces prior, a más de ser mi enemigo por envidia, tenía el honor de ser muy humilde mandadero del provincial, como sucede casi siempre que es europeo y el prior criollo [...]” (1946, p. 100).

del santo inocente que recibe un castigo injusto ligado a la mala interpretación y divulgación errónea de sus escritos. A lo largo de su narrativa autobiográfica, Mier erige su relato en oposición a los rumores y lecturas grotescas de los frailes saqueadores de sus papeles. El proceso de saqueo de su escritura y sus libros avalaría en Mier la necesidad de encauzar los hechos sucedidos a través de una enunciación memorística centrada en la revitalización del yo mancillado. Sus escritos autobiográficos plantean así una apología de su nombre ligado a reivindicar la pureza y nobleza de los nobles españoles e indígenas de los que este letrado sostiene descender:

Dios nos manda cuidar del buen nombre como de un bien más permanente que mil tesoros preciosos y grandes. Y yo debo mirar por el mío con especial delicadeza, porque, además de la que exige el carácter sacerdotal, no sólo pertenezco a varias corporaciones ilustres de América y Europa, sino que mi familia en ésta pertenece a la nobleza magnática de España [...] Desciendo en Nueva España de los primeros conquistadores del Nuevo Reino de León [...] (1944, p. 39).

Nos interesa en esta sección analizar la particular apropiación que realiza Mier del género apologético para narrar su vida. Como dijimos anteriormente, este letrado criollo decide remontarse a los hechos que iniciaron su destierro y silencia o minimiza su alejamiento del campo de batalla para priorizar y configurar la imagen del mártir o vocero letrado del malestar americano dentro del sistema colonial. Elige para ello, revisar sus propuestas de lectura sobre la tradición guadalupana como referente religiosa y cultural de los americanos, sello o símbolo de poder divino escindido del acto de conquista y evangelización española. Su proceder discursivo de organizar y parcelar los hechos es la marca constante de escritura de este letrado criollo. Este letrado construye sus escritos autobiográficos en paralelo a la resignificación y valoración americana de la Virgen de Guadalupe. En otras palabras, su nombre, ligado a la sedición, rebeldía y a una alucinación de lectura,³² es vinculado por Mier con los valores de nobleza y pureza propios del antiguo régimen.

La narración que construye en sus *Memorias* escinde su destierro en dos momentos narrativos bien claros: por un lado, detalla y analiza el injusto proceder de la lectura de su sermón por parte de las autoridades virreinales; por otro lado, se encarga de revertir la mirada

32 Su sermón de 1794 contó con la investigación del licenciado criollo Borunda. Las interpretaciones de Mier fueron consideradas por los censores criollos Uribe y Omaña como locuras de un Quijote americano.

idealizada americana sobre la vida civilizada europea. Estos dos momentos narrativos forman parte de las dos caras del relato apologético de este letrado criollo que le permiten a Mier concentrarse en la reivindicación discursiva de su nombre. Es decir, este letrado concibe la escritura apologética como elemento de lucha y defensa frente al accionar burocrático colonial, producto de la decadencia moral y civil de la monarquía española (decadencia evidente en la vida degradada de las ciudades españolas como Madrid, Sevilla y Barcelona).³³

Nos interesan los aportes críticos de Halperín Donghi (1982) y de Moraña (1994) sobre el manejo utilitario del género apologético que realizaron los criollos. Moraña asocia el uso del género apologético al deseo de legitimación de los criollos como letrados coloniales y como crítica a las injusticias del sistema colonial (1994, pp. 33, 35). Destacamos el análisis que esta investigadora realiza sobre el enunciador subalterno de la apología, posición discursiva ligada con un didactismo inherente en el género de la defensa. Este lugar de enunciación expone, según Moraña, una determinada postura epistemológica que busca enseñarle al receptor los fundamentos de la verdad propia, mostrando un nuevo ángulo de conocimiento, intenta así el enunciador legitimar una realidad diversa a la promovida desde los centros de poder (1994, pp. 36-37).

Halperín Donghi se concentra en la apología de Mier y sostiene que este letrado criollo elabora un discurso basado en el honor, valor que le permite erigir una imagen que sobrevive al derrumbe del antiguo régimen y el advenimiento del tiempo de emancipación:

[S]u desesperada lucha por defenderlo lo pone en contacto con la insoluble paradoja de ese honor que está en la base del orden monárquico [...] fue la obstinada reivindicación de su lugar en una sociedad mexicana inventada por una imaginación más nostálgica que revolucionaria la que lo mantuvo en la brega [...] gracias a la lealtad inquebrantable a una cierta imagen de sí mismo, entre el antiguo orden en cuyo marco esa imagen se había forjado y el nuevo que –según apasionadamente quería creer– había surgido para realizarla (1982, pp. 123, 142, 143).

A lo largo de sus *Memorias* Mier desea reivindicar su honor, su nombre mancillado. Para ello, lo equipara a la pureza del milagro guadalupano corrompido por la apropiación e interpretación perversa de los conquistadores y primeros misioneros en América y lo diferencia de la corrupción del sistema colonial y de la contrautopía moral y cívica de

33 Ver al respecto Colombi (2004) y Rotker (2005).

España. Su labor organizativa de la narración de los hechos se concentra en aclarar los errores de interpretación de los malos intérpretes:

[H]ablaré claro: todo esto no es más que una comedia con dos actos y un entremés. Uribe sabe que los gachupines están siempre hablando contra la tradición de Guadalupe, que no creen; y sabiendo que el arzobispo no se para en barras desde que pega contra uno de los criollos, que son sus encantadores follones y malandrines, valiéndose de la ocasión ha tirado a echarles un candando en la boca con el peso de la autoridad episcopal y el terror de la Inquisición y páguelo el fraile. Los europeos, sin creer la tradición de Guadalupe, han gritado más alto que los criollos para destruir la especie de la predicación de Santo Tomás porque creen que les quita la gloria de haber traído el Evangelio, y los iguala con los indios en cuanto a la imagen del Pilar (1946, pp. 146-147).³⁴

Frente al ruido y el griterío ignorante, Mier plantea su descargo claro y preciso que ironiza sobre la labor letrada de los distintos funcionarios del sistema monárquico español. La crítica satírica busca reubicar el foco de atención de los criollos hacia la propia patria y dejar de ver en el exterior, y particularmente en el rey y el Consejo de Indias, una posible respuesta que calme el dolor de la postergación y el mal funcionamiento burocrático colonial. Este objetivo narrativo lo lleva por momentos a excesos de violencia para con sus receptores americanos ilusos e ingenuos: “[A]mericanos imbéciles, los europeos del arzobispo se burlaban de nosotros, y lejos de creer que la Virgen os ha hecho más favor con Guadalupe que a ellos con Pilar, uno de los motivos de mi persecución fue que yo os procuraba un favor igual y os igualaba con ellos” (1946, tomo I, p. 179).

Su escritura autobiográfica se concentra en la construcción del tópico de la vocación por el martirio de este letrado criollo entendiendo esta vocación como la entrega y el sacrificio constantes de este hombre de letras por decir una verdad por todos sabida: la conquista española no puede justificarse con la evangelización de los americanos: “[...] como nadie sin vocación al martirio se atreve a arrostrar públicamente una tradición popular piadosa, por falsa que le parezca, la contradicción había sido privada y solapada hasta entonces. Pero ya entonces no lo era” (1946, p. 18).

34 Fragmento que dialoga con el siguiente: “[Y]a es necesario hablar claro. Los conquistadores y los primeros misioneros, quitando los ídolos, sustituyeron a los más célebres, y en los mismos lugares montaron imágenes del cristianismo, análogas en los nombres y la historia, para que prosiguiesen celebrándose las fiestas antiguas con la misma analogía y concurrencia, como ya se lo oímos contar al padre Torquemada” (p. 157).

Sus *Memorias* construyen un alegato de defensa apologética que evidencia su vocación al martirio entendiendo el mismo como la probable predicación sagrada apostólica previa a la conquista española en América. La predicación de cosas probables, como intentó hacer en su sermón, se traslada en su escritura a construir una narración de reivindicación que revitaliza su poder de observación, lucha y defensa de su lugar como guía de los americanos, del pueblo ingenuo, según el relato de Mier:

pues que el pueblo, como dicen los censores, arguye tan mal, y de la naturaleza de la fábula es que al cabo se haya de descubrir, lo que se infiere es que se debe prevenir y decir al pueblo que la religión de Jesucristo estriba en los cimientos santos de las Escrituras y de las tradiciones apostólicas, no en tradiciones populares, que serán o no verdaderas, según los fundamentos en que se apoyen, y la religión prescinde de ellas; que si las permite a los pueblos es hipotéticamente, y porque el objeto del culto siempre es Dios, en lo que no cabe error [...]” (1946, pp. 144-145)

LA INTERPELACIÓN DE LA UTOPIA EN ALGUNAS NARRACIONES LIZARDIANAS

¿Cómo definir el concepto de utopía en el advenimiento de la Independencia novohispana de comienzos del siglo XIX? ¿Es posible concebirla como un “mero sueño”, como el producto de una imaginación evasiva de una realidad colonial que se resquebraja y amenaza derrumbarse? ¿Fue acaso necesario para los letrados novohispanos recurrir a ella como modo de afrontar los conflictos político-sociales y culturales coloniales?

Rafael Rojas en su ensayo *Las repúblicas de aire* (2009) asocia el concepto de utopía a la visión del primer grupo de republicanos que bregó por un cambio político-social en la América hispánica. Es más, considera la tensión entre utopía y desencanto como el proceso ineludible por el que transitaban los primeros ideólogos de las Independencias Hispanoamericanas. Este investigador analiza la configuración del discurso emancipador en tensión con los *reflujos de la Ilustración* y con el prisma de lecturas de escritos de los primeros conquistadores o misioneros europeos en América (Rojas, 2003, pp. 22,23).

La utopía se pergeña en momentos de crisis político-sociales. Ella estipula un viaje hacia regiones distantes y extrañas que nos contactan con sociedades alternas que, irónicamente, nos otorgan herramientas para cuestionar nuestra realidad cotidiana. Debido a este carácter dinámico de “acercarse alejándose”, la imagen utópica genera una perspectiva extrañada y novedosa de la realidad cotidiana. Por ello,

la misma contiene una fuerza movilizadora que bien puede pensarse como un primer paso en el camino del cambio y la reconfiguración de lo cotidiano.³⁵ Este aspecto dinámico la lleva a estar emparentada con el relato de viajes (Trousson, 1979) ya que comparte con dicho género la aproximación a regiones distantes, la salida del hogar, las aventuras del viajero que experimenta situaciones que le modifican la vida y, sobre todo, el regreso del viajero con una narración que aporta una imagen de una comunidad distinta.

Sin embargo, la utopía como viaje hacia los confines, prefigura no solo la posibilidad de encontrarnos con una organización perfecta, sino también de descubrirnos a través del relato. Genera una suerte de *conversión* tanto del viajero como del lector, sea ésta de carácter moral, cívico o religioso. Es decir, el contacto del viajero con un espacio inexistente y una temporalidad inmutable,³⁶ ofrece al lector la posibilidad de hacer uso de ese “vacío referencial” como *punte* (Mumford, 1922), *pasaje* (Paredes, 2004) o *frontera* (Rojas, 2009) hacia la construcción de una realidad distinta. Es necesario aclarar que dicha construcción (o reconstrucción)³⁷ no requiere necesariamente de una modificación radical del contexto socio-político del lector, sino, como bien lo señala Bloch (1979), posibilita una antelación ensoñadora de lo que vendrá.

Teniendo en cuenta lo señalado, nos interesa poner en diálogo las recurrencias narrativas de carácter utópico que Fernández de Lizardi intercala en sus periódicos y sus novelas a modo de encontrar continuidades en torno a su preocupación por su rol de letrado dentro de la sociedad novohispana. Observamos una marcada injerencia del modelo utópico narrativo en cuatro episodios o momentos de la prosa lizardiana. Ellos son: la estadía de Toribio en la frontera con los insurgentes (*Suplemento a El Pensador Mexicano* (1813)); la carta que recibe El Pensador de su hermano de la Isla Ricamea (*El Pensador Mexicano* (1814)); la estadía de Periquillo en la isla de Saucheofú (*Periquillo Sarniento* (1816) y la redacción de la “Constitución política de una

35 Su dinamismo se presenta también en la multiplicidad de temporalidades que la misma contiene. Sobre este aspecto, Bloch (1979) en su ensayo *El principio esperanza* analiza el funcionamiento particular de las utopías: “cumplen un cometido social, una tendencia reprimida o germinal de un próximo estadio social” (tomo II, p. 41).

36 Al respecto, Davis (1985), Trousson (1979) y Joret (1981) analizan de qué forma en las islas utópicas predomina un tiempo presente infinito que no hace mella ni perjudica la vida de los isleños.

37 Mumford estipula dos tipos de utopía: la de escape y la de reconstrucción. Estos modelos de sociedad “perfecta” se prefiguran en base a distintos objetivos: evadir momentáneamente la realidad de forma ingenua y superficial por un lado, repensar las bases morales y cívicas de la sociedad en la que el utopista vive, por el otro (2008).

república imaginaria” a manos del Payo y del Sacristán (*Conversaciones del Payo y del Sacristán* (1825)).³⁸ Cada uno de estos episodios recurre al género utópico como modo de reconfigurar el vínculo del letrado criollo tanto con la *ciudad letrada* (Rama, 1984) como con el pueblo mexicano durante los procesos de cambio social, político y culturales iniciados por el período independentista.

Frente al viaje de descubrimiento español (viaje fundador del discurso de la otredad americana a través de *ojos imperiales* (Pratt, 2007), Fernández de Lizardi plantea un viaje ficcional y distanciado que conlleva un recorrido de redescubrimiento de la riqueza de América y, en particular, del valor del rol letrado criollo dentro de Nueva España. Para ello, hace uso del género utópico como modelo alternativo al modelo burocrático colonial (sin ser por ello una evasión o negación del sistema real). A través del uso de este género narrativo busca avalar la construcción de una *comunidad imaginada* (Anderson, 2007) discursivamente americana capaz de sustentarse por sus propios medios y de crear sus propias leyes. Si bien este periodista criollo reitera el contenido y la estructura narrativa del modelo utópico de Tomás Moro (1516), sostenemos que sus recurrencias utópicas se caracterizan por mostrar la incomodidad del letrado criollo en el espacio ideal. En otras palabras, la regulación perfecta de la ciudad utópica conllevaría el entendimiento de los ciudadanos de las leyes, derechos y prohibiciones que regulan su vida sin necesidad de intérpretes sea de la letra sagrada (religiosos) como de la letra jurídica (abogados, escribanos y letrados en general). En esta comunidad aislada de la corrupción y de los vicios humanos, el Estado ejerce un control estricto sobre la vida de sus ciudadanos. Lizardi remarca en sus cuatro aproximaciones utópicas cómo la ciudad y la ropa de sus miembros pasa a ser escenario y libro de las leyes y oficios que otorgó el Estado:

38 Las referencias específicas de los episodios utópicos son las siguientes:

-Carta de Juanillo al tío Toribio (incluye el diálogo entre ellos que se da en los números del 8 de noviembre de 1813 y del 6 de diciembre de 1813, incluidos en el tomo II del *Suplemento a El Pensador Mexicano*, pp. 332-338 y 353-357, respectivamente;

-Carta del hermano comerciante de Lizardi solicitándole consejos desde la Isla de Ricamea: carta publicada en los números 2 (20 de enero de 1814), número 3 (27 de enero de 1814), número 4 (3 de febrero de 1814), tomo III de *El Pensador Mexicano*, pp. 385-391;

-Viaje de Periquillo a la Isla de Sauchefú incluida en los capítulos XIV al XVIII del tomo II de la novela *El Periquillo Sarniento* (1816).

-“Constitución política de una república imaginaria” a manos del Payo y del Sacristán, incluidas en el Periódico de Lizardi, *Conversaciones del Payo y del Sacristán*, tomo II, números 16 a 24, pp. 414-528 (1825).

Al día siguiente salimos a nuestro paseo acostumbrado, y habiendo andado por los parajes más públicos, hice ver a Limahotón que estaba admirado de no hallar un mendigo en toda la ciudad, a lo que él me contestó:

—Aquí no hay mendigos, aunque pobres, porque aún de los que lo son, muchos tienen oficio con que mantenerse; y si no, son forzados a aprenderlo por el gobierno.

—¿Y cómo sabe el gobierno —le pregunté— los que tienen oficio y los que no?

—Fácilmente —me dijo—; ¿no adviertes que todos cuantos encontramos tienen una divisa particular en la piocha o remate de tocado en la cabeza? [...] Mira, aquel que tiene en la cabeza una cinta o listón ancho de seda de nácar, es juez; aquel que la tiene amarilla, es médico; el otro que la tiene blanca, es sacerdote; el otro que se adorna con la azul, es adivino; aquel que la trae verde es comerciante [...] Los empleados en dignidad, ya con relación al gobierno político y militar, que aquí no se separan, ya en orden a la religión, se distinguen con sortijas de piedras en el pelo, y según son las piedras y las figuras de las sortijas, manifiestan sus graduaciones [...] Los nobles son los que visten túnicas o ropones de seda, y los que se han señalado en acciones de guerra, las traen bordadas de oro. Los plebeyos las usan de estambre [...] Los que veas que, a más de estos distintivos, así hombres como mujeres, tienen una banda blanca, son solteros o gente que no se ha casado; los que la tienen roja, tienen mujer o mujeres, según sus facultades y los que la tienen negra, son viudos (*El Periquillo Sarmiento*, 1976, pp. 767-768).

Estas marcas e injerencias del gobierno sobre los cuerpos de los ciudadanos y sobre los espacios urbanos estipulan un orden claro e imposible de ser obviado u omitido por los miembros de la comunidad, “cuán fácil le es al gobierno saber el estado y oficio de cada uno solo con verlo” (1976, p. 769). Así, las leyes y los oficios se visten, se dibujan y hasta se tallan en los monumentos urbanos como epítomes de la regulación perfecta de los cuerpos y de los espacios:

Sacristán: - [...] Artículo 92. Para que nadie alegue ignorancia de las leyes que deben observar, ni de las penas que éstas designan a sus infractores, se colocarán en todas las esquinas de las calles, de las capitales y pueblos de la Federación unas lápidas de mármol, si se puede, en que con letras grandes y bien escritas conste la pena que la ley señale al delincuente. Por ejemplo, en México en la esquina de la calle de Tacuba, habrá una lápida o piedra en la que se lean estas palabras: *Código penal. Ley tantas. El que robaré el valor de diez pesos arriba, morirá*. De esta manera habría más orden, menos delincuentes, la justicia quedaría más derecha, y aunque los jueces y escribanos venales tendrían menos propinas, los ladrones serían menos. (Lizardi, *Conversaciones del Payo y el Sacristán*, 1973, p. 118) (Énfasis del autor).

Este sistema ostentoso de regulación social habilita a los maestros de oficios, jueces subalternos y cualquier persona experimentada a examinar las insignias de algún ciudadano sospechoso o simulador y enviarlo a la cárcel donde “después de sufrir un severo castigo, se le obliga a aprender un oficio dentro de la misma prisión, de la que no sale hasta que los maestros no certifican que está idóneo para trabajar públicamente” (1976, p. 769). Así, los ciudadanos devienen en inspectores del orden gubernamental estipulando un sistema opresivo que marca y amenaza de muerte a los infractores: las lápidas impiden la circulación por la ciudad y enfrentan a los transeúntes con el rigor de leyes impostergables e innegables.

Lizardi presenta en sus narraciones utópicas un sistema estricto de vigilancia que, sin embargo, no detiene los crímenes o los delitos, ni fomenta o asegura la felicidad de los ciudadanos: “[...] se procuran evitar los delitos con las leyes y se castigan con rigor los delincuentes” (1976, p. 770). Al respecto, nos resulta fundamental la escena de castigo a unos reos que presencia Periquillo en la isla de Sauchefú. Esta escena genera dos perspectivas opuestas de los concurrentes: por un lado, los isleños la conciben como un espectáculo patrio con visos de teatralidad; por el otro lado, los forasteros, desencajados por la violencia que presencian, cuestionan la armonía forzada de la isla:

Me levanté asustado, me asomé por las ventanas de mi cuarto, y vi que andaba mucha gente de aquí acullá como alborotada. Pregunté a un criado si aquel movimiento indicaba alguna invasión de enemigos exteriores. Y dicho criado me dijo que no tuviera miedo, que aquella bulla era porque aquel día había ejecución, y como eso se veía de tarde en tarde, concurría a la capital de la provincia innumerable gente de otras, y por eso había tanta en las calles, como también porque en tales días se cerraban las puertas de la ciudad y no se dejaba entrar y salir a nadie, ni era permitido abrir ninguna tienda de comercio, ni trabajar en ningún oficio hasta después de concluida la ejecución [...] llenándonos todos los forasteros con el rigor de los castigos; porque a unos los empalaban, a otros los ahorcaban, a otros los azotaban cruellísimamente en las pantorrillas con los bejucos mojados, y así repartían los castigos. Pero lo que nos dejó asombrados, fue ver que a algunos les señalaban las caras con unos fierros ardiendo y después les cortaban las manos derechas [...] entretanto, los jueces en el tablado se entretenían en fumar, hablar, refrescar y jugar a las damas, distrayéndose cuanto podían para no escuchar los gemidos de aquellas víctimas miserables (1976, pp. 770-771).

Esta escena trágica de aplicación cruenta de la justicia nos muestra cómo para Lizardi el modelo utópico no es la solución a los problemas

sociales, económicos y políticos de corrupción que se observan en Nueva España. En otras palabras, en sus recurrencias utópicas, la sociedad aislada deviene en espejo deformado, que interpela la labor del letrado criollo al mostrar su necesaria revinculación con la sociedad. A su vez, este modelo ideal es visto por los personajes de Lizardi como sueño etéreo y ridículo (delirios de una mente prolífica en imaginaciones) o pesadilla (teatro de marcas e imposiciones), ambos extremos de una imposible adaptación en el camino de productividad ciudadana que buscaba este escritor.

Coincidimos con la apreciación que realiza Joset sobre las características opresivas del modelo utópico de Moro: “la *Utopía* es una sociedad del orden, estrictamente jerarquizada según principios nuevos, una sociedad totalitaria que vigila constantemente a los ciudadanos para proteger su felicidad colectiva. Un ascetismo generalizado y un sistema pedagógico desarrollado garantizan la existencia de la república de ninguna parte” (1982, p. 354). Desde una perspectiva sociocrítica, este investigador considera *degradada* la aproximación utópica que Lizardi configura en su novela *El Periquillo Sarmiento* porque se desvía del modelo ideal dado por Tomás Moro (1478-1535): “[...] la utopía lizardiana no se define como un reino totalmente imaginario sino como antisistema. No es propiamente una “invención”, otro mundo, sino un “contramundo” regido por algunas ideas sociales de la Ilustración [...]” (1982, p. 358). Esta hipótesis de trabajo lo lleva a sostener que Lizardi plantea una utopía ambigua (1982, p. 359) ya que no otorga un modelo ideal que el lector quiera emular o desear aplicar. Según Joset, Lizardi construye una utopía degradada ya que contiene fallas en su estructura o esqueleto regulativo: “[...] si la sociedad isleña fuese ideal, Periquillo hubiera tenido que convencerse de su perfección, arrepentirse, convertirse y adoptar las costumbres utópicas” (1982, p. 359).

Nuestra postura acuerda con la de Joset: son innegables las fallas del sistema o modelo utópico lizardiano. Estas fallas o quiebres del modelo genérico transforman las sociedades alternas en escenarios de los cuales cualquier forastero querría escapar debido a la rigurosidad de sus leyes y los grandes obstáculos para el ejercicio pleno de la libertad civil. Sin embargo, al establecer una lectura diacrónica de las recurrencias utópicas lizardianas observamos que el verdadero problema para este escritor no es el modelo utópico ambiguo o fallado, sino el peligroso naufragio social que experimenta el letrado criollo durante el período dinámico de las independencias hispanoamericanas. El vagabundeo o recorrido errático del letrado criollo, lépero, castrín, pícaro, es la imagen clara del fracaso del sistema colonial que ha avalado la formación de un sector de la sociedad que luego no podrá insertarse en ningún oficio, labor o camino de vida y que vivirá de la

simulación, la mentira y, sobre todo, del engaño. A lo largo de sus distintas aproximaciones utópicas, Lizardi resignifica el lugar del letrado criollo como guía del pueblo desorientado en el período independentista que solicita su ayuda y lo insta a salir de su ociosidad. Así, se destaca la carta que el hermano del Pensador Mexicano, comerciante náufrago devenido en alcalde de la utópica isla Ricamea, le envía a su hermano letrado en busca de consejos sobre cómo gobernar. Esta isla americana se ve invadida por una revolución que no sabe manejar o controlar el hermano del Pensador. Por ello, le pide a su hermano que le escriba un plan de acciones a seguir, como una suerte de manual de instrucciones: “[...] escríbeme cuanto te parezca conducente al bien de este pueblo, al decoro de mi honor y al beneficio general de la nación. Dame cuantas instrucciones te parezcan oportunas y envíame un detalle de la legislación que te parezca más conforme a conciliar y mantener la paz en estos desgraciados dominios” (1968, p. 398).³⁹ La intercalación de esta carta es antecedida en el periódico de Lizardi por las reflexiones angustiantes de este letrado criollo sobre su labor para con la sociedad: “[I]ndeciso sobre lo que escribiría [...], porque es un oficio muy pesado el ser periodista autor, sin auxilio de la calle y en unos tiempos tan delicados, no menos que en tiempos de conmociones intestinas, en las que sólo se debía hablar con mordaza y escribir con las narices para no exponerse; pero pues me he comprometido, he de cumplir con mi palabra a toda costa” (1968, p. 385).⁴⁰

EL LETRADO CRIOLLO COMO NÁUFRAGO SOCIAL DE LA CIUDAD LETRADA
 ¿Qué significa e implica “naufragar” en la sociedad colonial? ¿Qué temores y consecuencias desata en el accidentado tripulante? ¿Y en la sociedad que lo alberga? ¿Cómo concibe la sociedad a aquel hombre que “se dejó llevar por los vientos”, que se hizo uno con la naturaleza inaprehensible?

Si bien el naufragio es un narrema común de este género literario utópico (Joset, 1981), deseamos singularizar este suceso como dador de un sentido no solo literario sino también cultural. Al respecto, Elena Altuna analiza la riqueza cultural de dicha catástrofe natural en la empresa conquistadora de España sobre América. Así, sostiene: “[L]a figura del náufrago se presenta como diferente en el conjunto de la sociedad conquistadora; de allí que su inclusión en las relaciones y crónicas requiera de mecanismos escriturarios precisos que neutralicen su peripecia y lo reinscriban en el discurso triunfalista” (1994, p. 9).

39 *El Pensador Mexicano*, tomo III, n°3, jueves 27 de enero 1814, p. 398.

40 *El Pensador Mexicano*, tomo III, n°2, jueves 20 de enero de 1814, p. 385.

Altuna analiza la figura del naufrago tematizada de manera particular por distintos cronistas de Indias. Así, destaca la manera que ha tenido la escritura de la Conquista en “neutralizar” la voz del naufrago rescatado y obturarla cuando la misma deviene una voz rebelde. Discurso transformado en campo de batalla: cuando el hombre *desviado* o *perdido* es recuperado, solo puede hacerse a través de la neutralidad, del didactismo moral o del ejemplo del buen soldado. El cuerpo perdido es reubicado en el campo de batalla discursiva para reasegurar la legalidad y justificar la empresa de conquista.

Ahora bien, si reorientamos nuestra brújula al período independentista mexicano: ¿cómo se concibe el naufragio y su posterior recuperación en los distintos protagonistas de los episodios idealistas e imaginarios que narra Fernández de Lizardi? Los cuatro episodios dialogan con el género utópico. Lo que se modifica entre ellos es el posicionamiento del letrado criollo, su forma de observar y describir el viaje particular de cada protagonista en relación con el modelo ideal con el cual se encuentra.

Analicemos los dos primeros episodios que se publican en su diario *El Pensador Mexicano* (1812-1814). Ambos episodios son presentados a través de la escritura del viajero que surca los confines del lugar ideal para mostrarnos el “revés de la trama”. Estas cartas muestran el desencuentro entre las expectativas construidas por el viajero al descubrir dicho espacio soñado y la desilusión posterior dada por la experiencia de habitarlo.

La primera de las cartas se publica en el suplemento del periódico a fines del año 1813⁴¹ y cuenta las peripecias de Juanillo al pasar los límites urbanos e internarse en las afueras de la ciudad de México. Su partida se justifica por la búsqueda de este joven letrado criollo de alejarse de la ciudad corrupta y estancada. Este viaje es avalado, a su vez, por su tío Toribio quien, de hecho, le sugiere “sacarse la chaqueta” de la hipocresía urbana preocupada por intereses fútiles como la imitación de la moda europea y el egoísmo criollo ([1813] 1968, p. 356). Este tío defiende la vida insurgente que posee un sentido de comunidad que carece la vida urbana. Entre ambos se produce una visión sobre la vida en el campo similar a la “Arcadia”.⁴² Para ir allí,

41 La fecha exacta de publicación es el 6 de diciembre 1813. Se publica como parte del suplemento *El Pensador Mexicano*, Tomo II, pp. 353-357. Todas las citas de los dos primeros episodios se trabajarán con la edición y recopilación hecha por María Rosa Palazón Mayoral y Jacobo Chencinsky, *Obras III-Periódicos. El Pensador Mexicano*, México D. F, UNAM, 1968.

42 Tanto para Davis (1985) como para Trousson (1979) el modelo de *arcadia*, si bien está emparentado con la *utopía*, no cumple específicamente con los requisitos

Juanillo se “viste a lo payo”. Sin embargo, una vez instalado en las afueras, muestra la contracara de dicho espacio idealizado. Si bien es rápidamente albergado por los insurgentes, se lo hace trabajar como escritor de panfletos y no logra ascender de rango dentro de dicha organización social. Al sentirse frustrado, regresa a la ciudad luego de estar menos de tres meses fuera. Frente a las expectativas del joven, Lizardi plantea un margen urbano dominado por una insurgencia que trabaja constantemente y que se vale de la letra para combatir al enemigo. Estos insurgentes se valen de la escritura de Juanillo: “quién sabe dónde estoy ni cómo he venido. Lo que le puedo decir a usted es que soy un escribiente a la hora de ésta, cuando yo pensaba ser coronel por lo menos” (1968, p. 356).

El segundo episodio se refiere a la carta escrita por el hermano del escritor.⁴³ La misma se publica a comienzos del año 1814 y abarca tres números del periódico⁴⁴ en los que se cuenta con lujo de detalles las peripecias del comerciante que se aleja del seno familiar para ser el amanuense de un caballero inglés en Manila. Debido a su labor adquiere un buen pasar económico y se casa con la hija del caballero inglés con quien tiene un hijo. Tras sufrir un viraje violento del destino, muere su nueva familia. A su vez, el deseo de volver a su patria se ve imposibilitado por una tempestad que lo acerca a las orillas de la “Isla Ricamea” (nombre dado por las riquezas naturales que el espacio posee). Lo interesante de este relato utópico es que se presenta como una isla americana con un funcionamiento cívico-político totalmente dispar al de la ciudad de México. Existe un gobernador elegido por el pueblo, los horarios de trabajo se encuentran regulados, cada ciudadano se encuentra a gusto y participa activamente para que la regularidad subsista. El hermano de nuestro escritor es rápidamente aceptado por las autoridades isleñas. Sin embargo, y al igual que

del género. Ruedas de la Serna define de forma clara las diferencias entre estos dos modelos literarios: “El arcadismo sería [...] una inmersión en la periferia del centro, pero no iría más allá de sus confines, no cruzaría su franja fronteriza última, no penetraría, realmente, en el Elisio. El mismo paraíso terrenal se ubicaba, según la tradición medieval, en el territorio mismo de la ecúmene. El espacio idealizado es, a fin de cuentas, parte del territorio mismo dominado por el centro [...] Como en el discurso arcádico, Utopía es un lugar de evasión, pero su aislamiento es insular y sus confines, el océano, cortando de este modo simbólico sus vínculos con el centro” (1987, pp. 32-33).

43 Este recibe la carta a través de un mensajero negro llamado “Pensamiento” que huye tras la entrega de la carta. Prefiguración perfecta de la descripción utópica que vendrá.

44 Específicamente, los números 2,3 y 4 del Tomo III de *El Pensador Mexicano*, pp. 385-399.

Juanillo, este hombre traslada su ideología criolla-comerciante a un espacio alterno que obtura y malinterpreta sus intenciones. En otras palabras, la primera acción que realiza Antonio al ingresar a la capital es repartir a través de limosnas gran cantidad de su fortuna al pueblo, instaurando un sistema de repartición de la economía impensada para ese espacio. De hecho, tras otro viraje del destino, este hombre deviene en presidente de la isla y el pueblo se presenta confundido ya que no sabe cómo seguir con su regulación igualitaria frente a un mandatario comerciante. Con el temor de una posible rebelión popular, el desesperado hombre se comunica con su hermano publicista en busca de una respuesta rápida y eficaz.

Para este primer tramo del viaje utópico, Fernández de Lizardi asume una postura distante con respecto a los hechos descritos y un silencio absoluto frente a la desilusión y desesperación del viajero criollo. ¿Por qué no responde a los llamados de estos criollos? Por un lado, se destacan dos motivos innegables: la censura ejercida por la colonia a la libertad de prensa y su reciente estadía en prisión por haber desafiado el abuso de poder del virrey Callejas frente a los eclesiásticos insurgentes. Por otro lado, el accionar de estos “náufragos sociales”: ¿qué hacen los mismos una vez que se instalan en estos espacios idealizados o ideales? Desean escapar, no se acostumbran a la paridad de obligaciones y derechos que estos sitios imponen.

El tercer episodio suele ser retomado por muchos críticos literarios⁴⁵ debido a sus claras descripciones tomadas del género utópico. Este suceso se encuentra en la novela *El Periquillo Sarmiento* escrita en el año 1816.⁴⁶ La estructura del relato utópico es muy similar a la del hermano del escritor: Periquillo se encuentra en Manila. Ascende social y económicamente gracias a su labor como amanuense. Decide volver a su patria y se sucede la tempestad. A diferencia del relato anterior, en este caso el viajero fue llevado a Manila preso por sus acciones léperas, propias del pícaro urbano. Toda la tripulación fallece y este criollo se encuentra a la deriva. Llega a la isla de Saucheofú ubicada en las costas del Pacífico Asiático. El ser el único náufrago de la tripulación que se dirigía a Acapulco le permite reconfigurar su identidad, fraguarla a través

45 Algunos de los críticos literarios que retoman el episodio utópico son: Spell (1976), Franco (1979), Jaset (1981), Calderón de Cuervo (2001), entre otros.

46 Como bien lo señala Jaset (1981), esta parte de la novela no pudo ser publicada en el año 1816 debido a la censura que sufrió debido a las duras críticas que realiza Fernández de Lizardi contra la esclavitud. Aparecerá en los años 1830-1831 ya transcurridos varios años de la muerte de nuestro escritor (1827). El episodio utópico abarca del capítulo XIV al XVIII. Se toma como referencia la edición realizada por Editora Madrid en 1976: Fernández de Lizardi, Joaquín (1976) [1816], *El Periquillo Sarmiento*, Madrid, Editora Nacional.

de la elaboración de su discurso. Así, cuando es interpelado por el virrey sobre su identidad va metamorfoseándose en pos de la exención del trabajo manual. Su identidad va mutando rápidamente debido a la aceptación de las autoridades isleñas: sostiene ser abogado, médico, teólogo. Frente a cada uno de sus títulos, el virrey lo evalúa teniendo en cuenta los parámetros de dicha profesión en la isla por lo que el pícaro fracasa en cada una de las evaluaciones. Finalmente, y como último recurso de aquél que se va a hundir, expone un título nobiliario hiperbólico y totalmente distante de la vida de este protagonista. Sostiene ser “Conde de la Ruidera”. Por lo visto, este “ropaje de soberbia” ensordece al virrey que lo invita a formar parte de su comitiva y lo libera del trabajo. Esta configuración discursiva nos lleva a cuestionar si efectivamente el naufragio *purifica* moralmente a Periquillo.⁴⁷ Es decir, el accionar inmoral de este pícaro mexicano deviene en autoridad respetada dentro de la isla utópica. Al respecto, y como ya señalamos, coincidimos con las apreciaciones que esgrime Joset sobre las “fallas” de esta isla en relación con el modelo genérico de la isla de Tomás Moro: no existe la igualdad entre sus habitantes; el lujo que debería estar elidido ya sea a través de la vestimenta como también a través de las viviendas, predomina en esta región; el gobernante supremo no es elegido democráticamente. La regularidad impartida por el sistema existe a fuerza de un sistema represivo mediante el cual son condenados a muerte o mutilados aquellos que infringen la ley. Más que darse a conocer la ley, aquí se plasma en las paredes de la ciudad impidiendo a sus habitantes desconocerla.

El episodio mencionado tergiversa la posición del letrado criollo que narra los eventos del pícaro bajo una mirada humorística. Ya no predomina el alejamiento silenciado, sino que el letrado rescata el ingenio del pícaro para subsistir exitosamente en una sociedad extremadamente regulada. Como vemos, la navegación que realiza Fernández de Lizardi a través del género utópico demuestra otra arista muy distinta a través de la libertad otorgada por la ficción más pura como es la de la novela.

Por último, y como destino final en esta navegación utópica, se destaca la creación de la *Constitución política de una República imaginaria* a manos de dos personajes ficticiales que constituyen su último periódico en 1825.⁴⁸ Este episodio abarca varios números de su periódico y consta de la confección detallada de una nueva organización

47 En este aspecto, coincidimos con la mirada de Joset (1982) y diferimos de la perspectiva de Calderón del Cuervo (2001).

48 Fernández de Lizardi, Joaquín, *Conversaciones del Payo y del Sacristán*, en: Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras V: Periódicos*, México, UNAM, 1973, números 16-21, p. 414-528.

para el pueblo mexicano realizada por dos hombres comunes (el Payo y el Sacristán) en plena disidencia con respecto a los manejos irregulares del poder político, aun después de la declaración de independencia de México. ¿Por qué Fernández de Lizardi pergeña una constitución nueva y más justa cuando en 1824 ya se había confeccionado y aprobado una constitución republicana?

A lo largo de la redacción de dicho documento imaginario, el Payo actúa como amanuense del Sacristán. El documento que construyen estos dos amigos se ve enmarcado por las palabras del Sacristán que lo incita a su compadre a escribir para “no ahogarse en un vaso de agua” (1968, p. 415) como hacen otros. Nuevamente, el temor ante el hundimiento, la preocupación generalizada frente a un sistema político todavía en crisis, le permiten a Fernández de Lizardi jugar con el sentido del término “naufragar” desde un lugar opuesto al tradicional. En este episodio ambos personajes “leen al poder” a partir de la escritura y reescritura de sus cimientos. Como gesto novedoso, ellos no se encuentran en una región distante e intangible, sino que, situados en la ciudad de México, imaginan un futuro distinto para su patria. Ciertamente el modelo utópico social no se traslada a México. Sin embargo, se producen correspondencias entre las leyes que rigen la isla que visita Periquillo y la constitución imaginaria que arman estos personajes en relación con la regulación del poder religioso, la supresión de la vagancia y la delincuencia y el apoyo firme hacia la mejora educativa.

Este último episodio dialoga con el género utópico a partir de la confección de un proyecto socio-político o “proyecto histórico”, como señala Joset. En él participa activamente Fernández de Lizardi como ciudadano representante del pueblo mexicano al denunciar el abuso de poder que realiza el Cabildo Eclesiástico de México al negar el proceso independentista del mismo.⁴⁹

Según la interpretación de Joset, esta constitución armada por dos integrantes del pueblo de México corresponde a la reducción del imaginario a un futuro posible en el folleto. Sin embargo, consideramos que en este documento la imaginación no se limita, sino que se transfigura y dialoga con un nuevo presente que exige un compromiso directo del letrado criollo (sin que deba necesariamente renunciar a su estilo humorístico). Al respecto, María Rosa Palazón Mayoral (2006) destaca la importancia que ha tenido este episodio (así como tantos otros folletos del autor) en la transformación y autonomía del

49 Esta denuncia se encuentra en el *Memorial* escrito como anexo a la *Constitución imaginaria* escrito por el Pensador Mexicano al Consejo de Gobierno criticando al Cabildo Eclesiástico de México por sus actitudes coloniales (p. 445).

pueblo mexicano. Para ella, no es problemático el pasaje entre el relato utópico y la escritura de una constitución imaginaria ya que los ve como aportes inconmensurables de la personalidad utópica de este escritor ilustrado y reformista. Empero, enmarca la utopía dentro de un laberinto,⁵⁰ espacio que confina y aísla al visitante que ingresa fácilmente a él para luego no poder salir.

A lo largo del análisis de estos cuatro episodios dispares hemos visto cómo Fernández de Lizardi reconfigura su posicionamiento criollo dentro de una sociedad mexicana dinámica y, por momentos, enigmática. Para lograrlo, se distancia discursivamente de la *ciudad letrada*, espacio confinado al que sólo unos pocos pueden acceder. Este espacio de poder, conformado por jueces, escribanos, médicos, abogados, acciona como una “isla escrita” ya que se distancia del pueblo y lo regula a través del dominio de la escritura. Este sector es el que se mantiene fiel a la organización de poder instalada por la Colonia y reniega de los cambios. Frente a ella, Fernández de Lizardi se configura como un *náufrago social* a la deriva del sistema colonial que se hunde. Para reubicar su discurso, instaura una vía de debate a través de un juego del poder a partir del uso de la imaginación y de los beneficios de su trabajo como publicista en una nueva sociedad ávida de información y de novedades. Su labor, como la de muchos otros pensadores del período independentista hispanoamericano, será la de fundar el *espacio discursivo de la patria*. Desafío agotador y conflictivo que este escritor asumirá desde distintos géneros narrativos, pero siempre asociado a una perspectiva reformista y a la búsqueda inalcanzable de la verdad que subyace por debajo de la uniformidad totalizadora tanto de la *ciudad letrada* como de una perfecta utopía de escape.

Si pensamos el vínculo de Fernández de Lizardi con la escritura, no podemos negar el carácter performativo (Mozejko, 2007) (“curativo”) de la misma. A lo largo de todos sus escritos, ya sean periodísticos como enteramente ficcionales, este letrado ha persistido en la búsqueda inalcanzable de transformación de sus destinatarios en alertas patriotas dispuestos a reflexionar sobre el acontecer cotidiano y en debatir sobre su pronta mejoría. Para lograr dicho objetivo, este escritor se alía a la mordacidad, a la sátira corrosiva ligada a la representación de los vicios de los mexicanos. Es decir, en búsqueda del bien social, de la utilidad pública, Fernández de Lizardi erige su escritura como la conjunción de una mentalidad dialógica entre la utopía y el desencanto.

50 La antología que realizan María Rosa Palazón Mayoral junto con María Esther Guzmán Gutiérrez se titula *El laberinto de la utopía. Una antología general*, UNAM, 2006.

CONCLUSIONES

A lo largo de los distintos capítulos hemos visto y analizado cómo Lizardi y Mier insistieron en sus escritos en recordarle a sus paisanos y al público en general el compromiso que asumieron como pensadores en los tiempos dinámicos e inciertos del período independentista hispanoamericano. En cada polémica letrada en la que participaron, así como también en la modulación particular que hicieron de la palabra pública (sea en folletos, periódicos, cartas, discursos, sermones como en el uso estratégico de los discursos formadores analizados) reflexionaron y problematizaron el rol del letrado criollo. Es decir, observamos en las distintas intervenciones de estos escritores la necesidad de reformular las funciones de los letrados criollos, transformar su rol de guardianes de la letra simbólica jurídico-cultural para plantear la opacidad de su perspectiva y de su posicionamiento social.

La misión de educar y encauzar a la población novohispana en el camino de la formación de ciudadano políticos que tanto Mier, Lizardi y otros letrados criollos llevan a cabo está recubierta de obstáculos, reacomodamientos y, sobre todo, de luchas continuas sobre cómo erigirse en representantes de la sociedad. La erección en letrados patriotas o fieles jardineros del idioma patrio fue un proceso mancomunado entre los letrados criollos y los libertadores americanos (como fueron los casos de Manuel Gual y Simón Bolívar) que se originó y pensó por

fuera de la *ciudad letrada* colonial. En otras palabras, la crisis de legitimidad política de la monarquía española evidencia en los escritos de Mier y de Lizardi el punzante problema de la sociabilidad letrada que se encontraba sostenida sobre un *nosotros* frágil. La persistencia de estos letrados criollos en ahondar en las tradiciones sociales novohispanas (como fue la tradición guadalupana y la tradición educativa criolla) se construye en recorridos genealógicos y urbanos que muestran el desfase existente entre el habla escrita de los letrados criollos (abogados, escribanos, jueces, etc.) y el habla oral del pueblo. Al respecto, Rama sostiene que los letrados criollos armaron un anillo protector y homogéneo de las instituciones coloniales de la ciudad real estipulando una *diglosia* entre el habla popular y el habla oficial o escritura burocrática. De esta forma, este crítico uruguayo analiza el lugar de privilegio que gozaron ciertos funcionarios por el hecho de “dominar” la escritura y los contactos necesarios con el engranaje de poder colonial al ser los portadores de la “facultad escrituraria que era indispensable para la obtención o conservación de los bienes” (Rama, 1984, p. 43). Así, este crítico elabora el tópico de *desafíos a la ciudad letrada* para justificar los escritos y acciones de algunos letrados criollos que cuestionaron a las autoridades virreinales (1984, pp.58-59). Sin embargo, contempla estos casos como la búsqueda que ha tenido este sector frente a la exclusión del poder burocrático. Para Rama el cuestionamiento de la autoridad se liga al llamado de atención y reconocimiento del sector letrado. Consideramos insuficiente analizar las producciones escritas de este período en continuidad a los deseos de inclusión y reconocimiento propios del barroco americano. Entendemos, en cambio, que se produce un giro dramático en las capas letradas independentistas, donde las problemáticas de los letrados no se reducen a ser reconocidos, desafiar o integrarse a la burocracia virreinal.

El contexto independentista americano nos muestra el hábil manejo que los letrados criollos realizaron sobre los discursos públicos. Este manejo o articulación excede los movimientos de *desafío* o de *reconocimiento* y se inscribe en la apertura de la ciudad letrada hacia los lectores populares y, sobre todo, implica el despliegue de las funciones letradas. Esta apertura de la ciudad letrada se ancla y vehiculiza a través del manejo de una retórica ofensiva o de la agresión (Colombi, 2009) que articula una perspectiva satírica de las autoridades coloniales y de las costumbres de vida en Nueva España. En otras palabras, los discursos formadores que manejan los letrados criollos durante el período de las revoluciones de independencia hispanoamericanas vehiculizaron y redireccionaron la crisis de la monarquía española en estrategias discursivas de carácter

pragmático-civilizador que permitieron el diálogo entre los objetivos político-cívicos y la regeneración de tradiciones culturales de raigambre colonial.

Hemos insistido a lo largo de este libro en cuestionar el carácter novedoso que implicó la apertura de la opinión pública en Nueva España pensado por muchos críticos literarios e historiadores culturales como el ingreso a una modernidad desligada de la vida tradicional del antiguo régimen. Para ello, analizamos diversas polémicas, diálogos, cartas y narrativas letradas en las cuales Mier y Lizardi apelaron a argumentos desestabilizadores que resignificaron y reubicaron los valores de tradición religiosa barroca, revolución insurgente y las tradiciones narrativas europeas de la picaresca, la utopía y la apología. En sus cuestionamientos y retratos satíricos estos letrados desestimaron el retardo cultural americano, prisma vejatorio a través del cual muchos viajeros europeos, letrados españoles y, sobre todo, muchos pares criollos, describían la vida americana. Esta labor de refutación de la mirada foránea se plasmó discursivamente en inflexiones de las formas narrativas, el uso de géneros menores y, por sobre todo, de la ventriloquía cultural. Estas inflexiones dialogaron en la escritura de Mier y Lizardi con una enunciación panfletaria y polémica que no respondió efectivamente a la vida cotidiana colonial, cuadro heterogéneo de mezcla de etnias, culturas y clases. Por el contrario, esta escritura corrosiva se distanció de la inmediatez de los sucesos acaecidos para reflexionar sobre ellos y denunciarlos de forma satírica. Observamos en estos escritos y producciones el armado de un nuevo *locus* de enunciación criollo tendiente a prefigurar y habilitar el reposicionamiento del letrado criollo americano como moderador de la escritura polémica. En este rearmado de la labor letrada, estos pensadores se conciben como *letrados criollos críticos*, comprometidos en mostrar las vicisitudes de su escritura en conflicto con sus pares. Sus obras evidencian los obstáculos, rispideces y enfrentamientos con los cuales se toparon para vehiculizar las voces populares y erigirse en representantes de la patria novohispana. Su trabajo reformador e ilustrado estuvo ligado y sustentado en mostrar las dificultades del camino hacia la construcción ciudadana mexicana más que en resguardar la homogeneidad de las murallas jurídico-burocráticas.

Los aportes de este libro buscan anclar y volver tangibles los estudios sobre el discurso criollista en el período independentista hispanoamericano. Es decir, profundizamos en el entramado de la identidad del “nosotros” criollo a modo de desentrañar las distintas polémicas y rencillas culturales y políticas que subsistieron entre los distintos criollos que participaban y se aproximaban a la ciudad letrada novohispana. Buscamos materializar textualmente

ciertas categorías críticas que se han pergeñado sobre problemáticas culturales tendientes a focalizarse sobre el plano ideológico¹ para focalizarnos en las dificultades, usos, torsiones y amputaciones discursivas. Consideramos estas transformaciones discursivas como las marcas y huellas que Mier y Lizardi recrean en la escritura sobre su condición de *sujetos desplazados* de la ciudad letrada colonial. En el *locus* de enunciación que estos letrados crean prevalece la configuración de un sujeto desplazado y no de un sujeto viajero. Sujeto desplazado en tanto sometido a un errar no voluntario en el espacio, en tanto el sujeto viajero supone un dominio pleno de su deambular. Sostenemos que este deambular o viaje forzado aporta una escritura alejada de la vida cotidiana que les permite a estos letrados criollos repensar la identidad político-cultural novohispana y acercar posibles salidas a la crisis del sistema burocrático colonial. Es esta escritura incómoda y descentrada la que denuncia la incapacidad de la ciudad letrada de leer, interpretar y reencauzar al pueblo dentro de utopías de civilización moderna. Es esta escritura, a su vez, la que plantea la necesaria labor de letrados críticos que dialoguen con la *verdad pelada* para despertar a sus paisanos, para increparlos y decir lo que la ciudad letrada y los funcionarios coloniales silenciaban o negaban.

Trabajamos en este libro sobre el uso estratégico que hicieron los letrados criollos de los discursos formadores durante el período independentista novohispano. Si bien analizamos el funcionamiento de los discursos religioso, periodístico, histórico y literario en torno a la figura del letrado y su lucha por un criollismo discursivo, consideramos esta investigación como una etapa preliminar e inicial en el extenso recorrido por comprender los cambios retóricos y discursivos que los letrados criollos realizaron durante el período independentista para alentar y justificar los cambios político-culturales. En otras palabras, el despliegue de la labor letrada se acrecentó en el período de las independencias hispanoamericanas e implicó un aprendizaje acelerado por parte de los letrados de distintos oficios como fueron la edición, la traducción, el uso de la prensa periódica, entre otros, pero, sobre todo, este período de cambios y permanencias a nivel político-cultural nos muestra las dificultades que afrontaron estas figuras que lucharon por darle sentido a los hechos que vivenciaban y por acomodarse a un ambiente hostil para muchos. Consideramos necesaria la lectura interdisciplinaria sobre este momento umbral para enriquecer los estudios tanto de la

1 Como son las de “conciencia criolla” (Moraña, 1997), “agencia criolla” (Mazzotti, 2000), “patriotismo criollo” (Brading, 1980), entre otros.

crítica literaria como de la historia intelectual y la historia cultural, así como también para rescatar las opacidades y dobleces de los discursos producidos en ese período en el que los letrados hicieron uso de la escritura para luchar, establecer vínculos, enseñar, pero, sobre todo, pensarse y autoconfigurarse en diálogo con un contexto polémico y dinámico.

**NACIÓN Y PLUMAS EN TRANSICIÓN.
UN POSFACIO PARA *LETRADOS DE LA
INDEPENDENCIA. POLÉMICAS
Y DISCURSOS FORMADORES***

Iván Escamilla

Como lo sabe bien cualquiera que se haya entregado por vocación al oficio de la historia, los problemas más importantes de la investigación, aquellos a los que más vale la pena proponer respuestas, se caracterizan por su obstinada y no siempre buscada recurrencia en la mesa del estudioso. En su reaparición, a veces a la vuelta de varios años, le recuerdan la insatisfacción producida en su momento por una pesquisa poco exitosa en los archivos, por la adopción apresurada de una explicación provisional, o por el acatamiento obligado a una interpretación en boga o dominante.

Pero también y por fortuna ese reclamo suele adoptar la forma de un valioso documento inesperadamente aparecido en los fondos de algún archivo o biblioteca; o encontrarse, como me tocó a mí, en la propuesta de una investigadora con gran intuición. Hace veinticinco años, mientras me iniciaba como historiador buscando comprender los motivos del célebre sermón heterodoxo de 1794 del dominico Servando Teresa de Mier, me encontré por primera vez con los ecos de la agria controversia que entre rumores callejeros, tertulias, prensa periódica y folletos convirtió por primera vez en asunto de debate público la tradición devota de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, patrona del reino de Nueva España. Ante aquel ruidoso asunto me hallé con que la unanimidad espiritual de la patria criolla, clave mayor de interpretación de la llamada cultura del barroco

novohispano, parecía existir menos en la realidad que en el afán de los historiadores por encontrar, en un coro de voces discordantes, la unidad de propósitos sobre la que tendría que alzarse al iniciar el siglo XIX el Estado nacional sobre las ruinas del colonial. Por entonces, sin embargo, me conformé con la vieja y prestigiada tesis de la oposición de intenciones entre criollos y peninsulares como contradicción esencial de los reinos indios, y de la debilidad sustantiva de la voz política americana antes del cataclismo final del imperio español.

Volví a aquel problema mientras la conmemoración de los Bicentenarios de 1808-1810 producía en América Latina y España una floración historiográfica sin precedentes que incluyó por supuesto el replanteamiento del clásico tema de los “orígenes intelectuales” de las independencias iberoamericanas. En ese contexto, y mientras me esforzaba por replantear la Ilustración novohispana como un fenómeno polifónico de mucha mayor duración y de mucha mayor originalidad que las generalmente admitidas, Mariana Rosetti, joven doctoranda de la Universidad de Buenos Aires, tocó a mi puerta trayendo como santo y seña el nombre de Servando Mier, y como empresa la de una relectura de las construcciones discursivas de los letrados americanos de la era de la emancipación que fuera más allá del conflicto identitario criollo, central en las interpretaciones canónicas de la literatura colonial. En ese afán ella había recorrido la trayectoria textual íntegra de Mier, desde el sermón de 1794 hasta sus “memorias”, pasando por las cartas a Muñoz y a Blanco White, y por supuesto por la *Historia de la revolución de Nueva España*. En las conversaciones que sostuvimos entonces alrededor del personaje y su obra me expuso cómo encontraba allí las huellas del proceso por el que los letrados indios no solo demostraron su pericia en el manejo de los géneros típicos de la tradición retórica humanista, como el sermón, sino también consiguieron apropiarse de otras formas de construcción de significados relevantes en circunstancias culturales y políticas como las que les tocó vivir a Mier, y a otros compatriotas suyos empeñados en el ejercicio público de la pluma, como José Joaquín Fernández de Lizardi. ¿Podía el conocimiento de este proceso aportar mejor a la valoración, se preguntaba, de la efectividad de las armas discursivas del criollo en las discusiones y debates de opinión entonces en curso en el mundo hispánico acerca de la nación, sus fundamentos históricos y su mejor forma de organización?

Esta pregunta y las premisas de trabajo que la acompañaban resultaron a la vuelta de unos años en una tesis doctoral convertida ahora en el libro que precede a estas líneas. *Letrados de la Independencia. Polémicas y discursos formadores*, es el resultado de un enfoque que propone la lectura de la publicística de finales del siglo XVIII y principios del XIX para recuperar las prácticas y lenguajes peculiares del

hombre de saber criollo y de la República Letrada americana, presentes en la obra polémica de Mier y de Fernández de Lizardi (súbditos novohispanos vueltos ciudadanos mexicanos en el curso de sus vidas), como medio para comprender la transformación del letrado en agente de la opinión pública y creador de lenguajes adecuados a las urgencias políticas de su tiempo.

Rosetti parte de una certeza que los estudios de historia social de la cultura intelectual por una parte, y del libro y de la lectura por otra, han contribuido a afirmar: para ese momento, dos siglos después de su conformación inicial, el orbe literario novohispano, lejos de reducirse al inhóspito desierto supuesto por el Deán Manuel Martí (y hay que decirlo, todavía por no pocos historiadores en Europa y Estados Unidos), tiene una vida propia rica y compleja que hacia 1780, sin renunciar a las viejas formas de expresión, ensayaba su renovación exitosamente al mismo tiempo que se aventuraba por cauces expresivos por naturaleza mutables, como los del periodismo. En ese mundo, aún atravesado por las condicionantes corporativas y las restricciones confesionales del Antiguo Régimen, el antiguo monopolio de la validación de la cultura letrada era ya sin embargo ilusorio: las voces que se hacían escuchar en los espacios de opinión tenían una pluralidad social creciente que rebasaba a la “Academia Mexicana” (la vieja Universidad), y ya no se limitaban a reproducir los saberes tradicionales al servicio de la vieja “ciudad letrada”. Pese a la pertinente escasez de imprentas, los focos regionales de producción intelectual se multiplicaron, como lo anunciaba ya en 1750 la extensa red de corresponsales de la *Bibliotheca Mexicana* de Juan José de Eguiara, y como lo apunta la representatividad creciente del norte y el occidente de Nueva España entre los lugares de origen de los letrados que consiguieron poner en letra de molde manuscritos de toda índole, según lo ha mostrado Olivia Moreno.

En este contexto, la expulsión de los jesuitas, que a influjos de cierta historiografía ha sido vista durante mucho tiempo como una herida fatal para la cultura criolla, resultó ser por el contrario la oportunidad para abrir espacios nuevos para la educación y la discusión letrada liberados de las ataduras formales del viejo humanismo de la *Ratio Studiorum*. En medio de tan inédito panorama, usos y prácticas de la formación escolástica tardía, como el entrenamiento argumentativo para la *disputatio*, fueron vertidos a los géneros que inexplicablemente son llamados “menores”, como el periodismo o la folletería por suscripción, y terminaron por convertirse en la base para la capacidad polémica y combativa con que los letrados criollos buscaron intervenir en las discusiones políticas y sociales que agitaban al mundo atlántico hispanohablante. Alimentados por las lecturas del momento en

la otra orilla del Atlántico —Nueva España es una importadora neta de libros, principalmente españoles y franceses y, en menor medida, italianos—, los letrados americanos reivindicaron su capacidad para conocer y discutir el pensamiento moderno, que ya no se puede ignorar “sin desdoro e ignominia”, como decían los teólogos del claustro universitario de México en 1774, para adoptar lo que su opinión juzgaba valioso y aceptable en él o rechazar aquello que estimaban ajeno al carácter de “la nación”, y aún para tocar asuntos que obligan a la maquinaria censora de la absolutista y no necesariamente ilustrada monarquía borbónica a ponerse en movimiento. De lo anterior derivará la riqueza temática y la diversidad de opiniones en la conversación que las plumas americanas sostendrían en papeles de corta entidad sobre materias tan diversas como medicina, botánica, arqueología, educación, bellas letras, mineralogía, física o urbanismo, que sin ser de Estado, tocaban directamente y de distintos modos al bienestar del público y al buen gobierno económico del país.

Y pese a lo anterior, como muestra muy bien Rosetti, esta conversación tiende tarde o temprano a llegar límites que no pueden sobrepasarse sin poner en tela de juicio las pocas certezas que aún cohesionan a la variopinta sociedad novohispana, y que se alcanzan, por ejemplo, cuando la actualidad se llena con las noticias del estallido revolucionario en Francia y sus consecuencias; o cuando un fraile de talante polémico sube al púlpito de la Colegiata de Guadalupe para invitar a la república literaria a cuestionar los fundamentos del mayor milagro del reino. Del mismo modo, los diversos caminos seguidos a partir de la revolución por letrados como Fernández de Lizardi o los redactores del *Diario de México* mostraron con claridad que la ruptura de los viejos controles de la opinión fue una oportunidad que no todos aprovecharon de la misma manera, de modo que mientras unos languidecían, otros se mostraban capaces de convertirse, incluso desde la tribuna política, en los interlocutores de la conversación pública requerida primero por la instauración del orden constitucional gaditano, y luego por el proceso final de la independencia. Sus voces se justifican entonces por la razón y el amor a la patria y se muestran preocupadas permanente y desinteresadamente por el bien de un público que aún no goza de las bendiciones de la educación y el progreso, sobre las que procuran adoctrinar a sus lectores ya sea polemizando sobre los asuntos del momento, ya sea recurriendo, como hace Lizardi con su *Periquillo*, a la ficción moralizante que aboga por la reforma ilustrada de la sociedad.

Sin embargo, el gran aporte del trabajo de Mariana Rosetti no termina de comprenderse si se olvida que, paradójicamente, la vivaz república letrada novohispana atravesaba durante la segunda mitad

del siglo XVIII por una crisis de crecimiento causada por la limitación que le imponía, más aún que la censura, la pequeñez de una imprenta pobre por la comodidad de los privilegios, por la escasez o alto costo de los insumos, y por la abundancia de libros importados, que si bien ofrecían discursos e ideas cada vez más tentadores, no dejaban menos de ahogar la voz del país y de sus ideas propias de cara al resto del mundo. Frente a ello, el antídoto intentado por muchas plumas criollas fue el empeño incesante por hacerse oír en los diálogos intelectuales en curso allende el océano y en los que América era por si fuera poco un tema o motivo frecuente, pese a lo cual la voz de los americanos se hallaba en ellos prácticamente ausente. Este propósito, perseguido en vano por letrados tan destacados como Juan José de Eguiara, José Rafael Campoy o José Antonio Alzate, irónicamente solo será cumplido gracias a la involuntaria inmersión en la Europa ilustrada de exiliados como Francisco Xavier Clavigero y Servando Mier. Ahora bien, si Clavigero ensayó en esas circunstancias, como es sabido, una exitosa reformulación textual en los términos de la epistemología ilustrada de los viejos cronistas de Indias, realmente fue Mier, como lo muestra meridianamente Rosetti, el que recorrió en sus textos el camino para un replanteamiento intelectual total de la relación entre el Nuevo Mundo y su vieja metrópoli hispana.

En efecto, para el proyecto colonialista de la Corona, enunciado por José de Gálvez a partir de 1765, la historia era un conocimiento utilitario, susceptible de una instrumentalización política alimentada por la concentración, en un solo sitio y con un plan formulado por Juan Bautista Muñoz, del archivo de la dominación española en América. Mientras busca en el destierro la restitución de su honor como hombre de letras, Mier no solo adquiere conciencia de lo anterior, sino que se hará proponente constante de la restitución por los propios americanos de la memoria de la antigüedad indígena y de la conquista, iniciada tempranamente por el erudito Lorenzo Boturini y retomada por sucesivas generaciones de letrados novohispanos a partir de 1770. Lo así aprendido le permite más adelante al desterrado, primero, superar la problemática de viejos paradigmas de la identidad criolla como la tradición guadalupana; y posteriormente, y más importante aún, explicar y sustentar después de 1810 la legitimidad de la revolución de Nueva España, en tanto acto de restitución de su perdida entidad jurídica y de sus pactos de origen, en contra de una política sustentada en la ignorancia de la historia de América oculta tras la máscara de una falsa crítica. Fue la defensa argumental, en los distintos escenarios a los que lo llevó su accidentada trayectoria vital, de la insurrección como rectificación del relato histórico americano, lo que terminó de transformar al padre Mier, antiguo predicador y

teólogo dominico, en una de las voces imprescindibles en la discusión pública acerca de la constitución política de la nación mexicana en ciernes.

Como todo trabajo propositivo, *Letrados de la Independencia. Polémicas y discursos formadores*, suscita preguntas que solo futuras investigaciones y la exploración de acervos bibliográficos y documentales tanto en España como en América nos permitirán responder. Conjuntados con el análisis de Rosetti sobre los lenguajes de los letrados criollos y sus encuentros y desencuentros con sus pares peninsulares en el momento de la independencia, aportes clásicos como los de José Carlos Chiaramonte sobre el pensamiento social ilustrado en Hispanoamérica, o más recientes como las investigaciones de Claudia Comes Peña sobre las respuestas americanas al Deán Martí, o las de Trilce Laske sobre la exitosa proyección hacia España de la prédica jesuita novohispana, nos obligarían a pensar en cuántas otras polémicas o debates surgidos en el espacio intelectual hispánico ampliado a todo lo largo del complejo siglo XVIII hemos dejado de lado hasta ahora, acostumbrados como hemos estado durante décadas a no pensar en la existencia de una república de las letras americana antes del colapso imperial de 1808. Del mismo modo, aún quedan por explicar a profundidad las posibles resonancias y respuestas desde el ámbito letrado indiano al interés desarrollado entre los escritores españoles ilustrados por temáticas y personajes de la historia americana, como el caso de las formulaciones literarias sobre Hernán Cortés estudiadas hace poco por Nuria Soriano. Perspectivas como las anteriores nos obligan a retornar con ojos nuevos incluso a episodios aparentemente bien conocidos de la historia literaria e intelectual, como la trayectoria de los jesuitas americanos expulsos en Europa.

En todo caso, investigaciones como la que ahora da a conocer Mariana Rosetti nos colocan definitivamente en un momento especial, en el que son puestas en tela de juicio viejas certezas hegemónicas en la historiografía sobre la cultura letrada americana, vista siempre como una expresión monocorde y repetitiva acerca de la grandeza de la tierra y su predestinación espiritual, o como una expresión marginal, tardía, inmadura e imitativa, de las corrientes principales del pensamiento occidental, siempre monopolizadas por Europa y Norteamérica. Por fortuna y gracias a libros como el que el lector tiene entre manos, el letrado, el hombre de saber, el erudito americano, ha vuelto en buena medida a ser un desconocido aguardando a ser descubierto bajo una nueva luz que, lo digo con cierto atrevimiento, creo que solo podrá venir de miradas que, sin importar su origen, estén dispuestas a enraizarse en este Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

A. CORPUS

A.1. JOSÉ JOAQUÍN FERNÁNDEZ DE LIZARDI

PERIÓDICOS

Fernández de Lizardi, José Joaquín (1968). *El Pensador Mexicano*.
En Chencinsky, Jacobo y María Rosa Palazón Mayoral (coords.)
José Joaquín Fernández de Lizardi-Obras III: Periódicos. México:
UNAM.

Fernández de Lizardi, José Joaquín (1970). *Alacena de Frioleras /
Cajoncitos de la Alacena*. En Palazón Mayoral, María Rosa
(coord.) *José Joaquín Fernández de Lizardi- Obras IV: Periódicos*.
México: UNAM.

Fernández de Lizardi, José Joaquín (1973). *Conversaciones del Payo
y del Sacristán*. En Palazón Mayoral, María Rosa (coord.) *Obras
V- Periódicos*. México: UNAM.

NARRATIVA, POLÉMICAS Y MISCELÁNEA

Fernández de Lizardi, Joaquín (1963). *Poesías y fábulas*. En
Chencinsky, Jacobo y Luis Mario Schneider (invest., recop. y ed.)
Obras I. México: UNAM.

- Fernández de Lizardi, Joaquín (1976). *El Periquillo Sarniento*. Sainz de Medrano, Luis (ed. y presentación). Madrid: Editora Nacional.
- Fernández Lizardi (1981). *Folletos (1811-1820)*. En María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias (rec., edic. y notas). *Obras X*. México: UNAM.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (1998). *Don Catrín de la Fachenda y Noches tristes y día alegre*. María Rosa Palazón Mayoral y María Esther Guzmán Gutiérrez (fijación del texto y notas). México: CONACULTA.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (1997). *Miscelánea*. En María Rosa Palazón Mayoral, Columba Camelia Galván Gaytán y María Esther Guzmán Gutiérrez (recops.), Irma Isabel Fernández Arias, et al. (eds.). *Obras XIV*. México: UNAM.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (2006). En María Rosa Palazón Mayoral, et al. (recop. , ed. y notas) *José Joaquín Fernández de Lizardi. Amigos, enemigos y comentaristas- Tomo I*. México: UNAM.
- Fernández de Lizardi (2010). *Obras*. Versión digital basada en la edición impresa del mismo título, publicada en XIV libros por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (1963-1997), María Rosa Palazón Mayoral et al. (coord.). México: UNAM.

A.2 FRAY SERVANDO TERESA DE MIER

- Mier, Fray Servando Teresa de ([1812] 1821). Discurso preliminar. En Fray Bartolomé de Las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*. Filadelfia: Juan F. Hurtel, pp. IX-XXXV.
- Mier, Fray Servando Teresa de ([1820] 1944). *Manifiesto apologético*. En Vergés, J. M. Miquel y Hugo Díaz-Thomé (Introducción, notas y ordenación de textos) *Escritos inéditos*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp. 39-168.
- Mier, Fray Servando Teresa de ([1821] 1978). *Memoria político-instructiva*. En Edmundo O'Gorman (prólogo, notas y cronología) *Servando Teresa de Mier, Ideario político*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 190-235.
- Mier, Fray Servando Teresa de ([1820-1821] 1944). *Idea de una constitución*. En Vergés, J. M. Miquel y Hugo Díaz-Thomé (Introducción, notas y ordenación de textos) *Escritos inéditos*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp. 229-330.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1994). Carta de despedida a los mexicanos. En Susana Rotker (estudio preliminar, selección

- y notas sobre los autores) *De Moreno a Sarmiento. Ensayistas de nuestra América, Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Losada, pp. 117-128.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1946). *Memorias de fray Servando Teresa de Mier*. Antonio Leal Castro (editor y prólogo). México: Editorial Porrúa.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1946). Apología del Dr. Mier. En Antonio Leal Castro (editor y prólogo) *Memorias de fray Servando Teresa de Mier*. Tomo I. México: Editorial Porrúa, pp. 11-280.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1981). *Obras completas, Volumen 1- El heterodoxo guadalupano*. Edmundo O'Gorman (prólogo y notas). México: UNAM.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1982). Cartas del Doctor Fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias Doctor D. Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Ntra. Sra. De Guadalupe de México, escritas desde Burgos, año de 1797. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 757-861.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1982). Sermón guadalupano. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 730-757.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1987). Carta de Un Americano al *Español* sobre su número XIX. En Manuel Calvillo (ed.) Fray Servando Teresa de Mier-*Cartas de un americano 1811-1812*. México: Editorial CIEN de México- Secretaría de Educación Pública.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1987). Segunda carta de Un Americano al *Español* sobre su número XIX, contestación a su respuesta dada en el número XXIV. En Manuel Calvillo (ed.) *Fray Servando Teresa de Mier Cartas de un americano 1811-1812*. México: Editorial CIEN de México- Secretaría de Educación Pública.
- Mier, Fray Servando Teresa de ([1813] 1990). Apéndice o Nota ilustrativa de este documento, y en que se trata de la predicación del Evangelio en América antes de la conquista. En André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Berling (coords.) *Fray Servando Teresa de Mier. 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*. París: Publications De La Sorbonne, pp. 630-670.

- Mier, Fray Servando Teresa de ([1813] 1990). *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 Saint-Lu, André y Marie-Cécile Bénassy-Berling (coords.) y otros. París: *Publications De La Sorbonne*
- Mier, Fray Servando Teresa de ([1794] 2008). Apuntes del sermón de Mier. En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821, Tomo III*. Documento N°1. México: UNAM, pp. 34-140 [disponible en Documentos de la colección Hernández y Dávalos (Mx): www.pim.unam.mx]
- Mier, Fray Servando Teresa de (2008). Quinta declaración-27 de septiembre. En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821, Tomo VI*. Documento N°948. México: UNAM, pp. 1-5 [disponible en Documentos de la colección Hernández y Dávalos (Mx), Alfredo Ávila y Virginia Guedea (edits.): www.pim.unam.mx].

B. FUENTES TRABAJADAS EN LOS CAPÍTULOS

B.1.SOBRE LA TRADICIÓN GUADALUPANA

- Bartolache, José Ignacio ([1790] 1982). Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.). *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 597-651.
- Borunda, Ignacio (1874). *Clave general de jeroglíficos americanos*. Rome: Jean Pascal Scotti.
- Boturini Benaducci, Lorenzo (1746). *Idea de una nueva historia general de la América septentrional. Fundada sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres, y jeroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos*. Madrid: Imprenta de Juan de Zúñiga. (Anexo a esta obra se encuentra el *Catálogo del Museo Histórico Indiano*).
- Cabrera y Quintero, Cayetano de ([1746] 1982). *Escudo de armas de México*. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 413-480.
- Clavijero, Francisco Javier ([1782] 1982). Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de nuestra Señora de Guadalupe. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda,

- Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 578-596.
- Fernández de Uribe, José Patricio (1821). Sermón tercero de Nuestra Señora de Guadalupe. En *Sermones de la Virgen en sus imágenes del Pilar de Zaragoza, y Guadalupe de Méjico, con una disertación de la milagrosa aparición de Guadalupe, Tomo II*. Madrid: Ibarra impresor, pp. 65-91.
- Fernández de Uribe, José Patricio (1821). Disertación histórico-crítica del mismo autor, en que se comprueba la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. En *Sermones de la Virgen en sus imágenes del Pilar de Zaragoza, y Guadalupe de Méjico, con una disertación de la milagrosa aparición de Guadalupe, Tomo II*. Madrid: Ibarra impresor, pp. 92-267.
- Fernández de Uribe, José Patricio y Omaña, Manuel de (2008). Dictamen. En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821*, Tomo III. Documento N°1. México: UNAM, pp. 160-227. Versión digital editada por Alfredo Ávila y Virginia Guedea en www.pim.unam.mx
- Guridi Alcocer, José Miguel (1820). Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México en respuesta a la disertación que la impugna. México: Oficina de Don Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo.
- Muñoz, Juan Bautista (1982). Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 689-701.
- Osores, Félix ([1851] 1911). *Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildelfonso de México (hoy Escuela N. Preparatoria)*. En José Toribio Medina. *La imprenta en México (1539-1821)*. Tomo VII. Santiago de Chile: Impreso en la casa del autor, pp. 249-250.
- Téllez Girón, José María ([1792] 1982). Impugnación al manifiesto satisfactorio del Dr. José Ignacio Bartolache. En Villar, Ernesto de la Torre y Navarro de Anda, Ramiro (comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo De Cultura Económica, pp. 651-688.

B.2.SOBRE CORRESPONDENCIAS LETRADAS Y LA FIGURA DEL ESCRITOR PÚBLICO

B.2.1. MISCELÁNEA Y NARRATIVA

- Feijoo, Benito Jerónimo (1726-1739). *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. VIII Tomos. Madrid: D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M.. Facsímil digitalizado en: <http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>
- Horacio (1777). *Arte póstica o Epístola a los pisones*. Traducción al verso castellano de Tomás Iriarte. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- Iriarte, Tomás (1999). *Fábulas literarias*. Alicante: versión digitalizada en *Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes*. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/fabulas-literarias--0/>
- Mier, Fray Servando Teresa de (1984). Carta a Andrés Bello (7 de octubre de 1821). En *Andrés Bello, Obras Completas, Tomo XXV*. Caracas: Fundación La Casa De Bello, pp. 111-114.
- Mier, Fray Servando Teresa de (2013). Carta a Pedro Gual (12 de septiembre de 1821). En *Fray Servando Teresa de Mier. La revolución y la fe. Una antología general*. Begoña Pulido Herráez (sel. y estudio preliminar). México: FCE-Fundación Para Las Letras Mexicanas-UNAM, pp. 384-386.
- Miranda, Francisco de ([1806] 1982). Proclama a los pueblos del Continente Américo-Colombiano. Documento 135. En J.L. Salcedo Bastardo (Selección, Prólogo y Títulos), Gustavo Díaz Solís et al. (traducciones). *Francisco de Miranda, América espera*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 356-358.
- Miranda, Francisco de ([1806] 1982). "Cartas a Manuel Gual". Documentos 88 (4/10/1799); 89 (31/12/1799); 92(4/3/1800); 94 (18/7/1800) y 95 (10/10/1800). En J.L. Salcedo Bastardo (Selección, Prólogo y Títulos), Gustavo Díaz Solís et al. (traducciones). *Francisco de Miranda, América espera*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 252, 253, 257, 259, 260.
- Villaurrutia, D. Jacobo (1890). *La defensa de Villaurrutia presentada ante el virrey Lizana, como respuesta a la acusación calumniosa de que le hizo objeto Juan López Cancelada*. Transcrita por Luis González Obregón en Documento para la historia de México. México: Revista Nacional de Letras y Ciencias, pp. 201-236.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (2004). *Carta dirigida a los españoles americanos*. Introducción de Brading, David A. México: FCE.

B.2.2. PERIÓDICOS Y FOLLETOS

Diario de México, Ciudad de México (1805-1817), versión facsimilar digitalizada en:

a- Acervo de la Biblioteca Lerdo Tejada: http://200.38.75.83:8980/F/S89UU51KJ1PYS7HEG3MN54FSV44G2SQKMSCFQPGV9752R9TX87-45427?func=item-global&doc_library=MLT01&doc_number=000002960&year=&volume=&sub_library=BMLT

b- Hemeroteca Nacional Digital de México (versión facsimilar digitalizada de 1805 a fines de 1810): <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a33c17d1ed64f169abd37?anio=1805&mes=10&dia=01&tipo=pagina>

[Carlos María de Bustamante] (1812). *El Juguetillo*. Ciudad de México. Versión facsimilar digitalizada en Fondo Aleph-Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales-Académica. Comunidad Digital de Conocimiento: <http://aleph.academica.mx/jspui/handle/56789/11989>

B.3. SOBRE LA ESCRITURA DE LA HISTORIA EN EL PERÍODO INDEPENDENTISTA Y POLÉMICAS LETRADAS DE SERVANDO TERESA DE MIER**B.3.1. DOCUMENTOS Y OBRAS**

[Blanco White, José María] (1810). Real Orden publicada en Sevilla en la *Gazeta del Gobierno* del lunes 5 de junio de 1809, Decreto de 22 de enero de 1809. *El Español*, Tomo I, Número VI (30 de septiembre de 1810), pp. 454-456.

Censor Extraordinario (2008). Contestación de D. José Miguel Guridi Alcocer al *Telégrafo Americano*. En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821*. Tomo III. Documento N°151. México: UNAM. Versión digital editada por Alfredo Ávila y Virginia Guedea en www.pim.unam.mx.

Carli, Conde Gian-Rinaldo (1821). Cartas americanas dirigidas por el Conde Gian-Rinaldo Carli a su sobrino el Marqués de Pietra-Pelosa, desde el año de 1777 al año de 1779. Traducidas del italiano por D. Fernando Pimentel Ixtliulxuchilt. México: Imprenta de D. Mariano de Zuñiga y Ontiveros.

Decreto V, 15 de octubre de 1810. En *Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde su instalación en 24 de septiembre de 1810 hasta igual fecha de 1811*. Tomo 1, p. 10.

- Decreto IX, 10 de noviembre de 1810. Libertad política de la imprenta. En *Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde su instalación en 24 de septiembre de 1810 hasta igual fecha de 1811*. Tomo 1, pp. 14-17.
- Informe del Real Tribunal del Consulado de México sobre la incapacidad de habitantes de Nueva España para nombrar representantes a las Cortes (27 de mayo 1811). En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821*. Tomo II. Documento N°224. México: UNAM. Versión digital editada por Alfredo Ávila y Virginia Guedea en www.pim.unam.mx
- Flores Estrada, Álvaro (1812). *Examen imparcial de las disensiones de la América con la España, de los medios de su reconciliación, y de la prosperidad de todas las naciones*. Cádiz: Imprenta de D. Manuel Ximénez Carreño.
- Garcilaso de la Vega, Inca ([1609] 1976). *Comentarios reales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Humboldt, Alejandro (1966). *Ensayo político de la Nueva España*. Ortega y Medina, Juan A. (Estudio Preliminar, revisión de texto, cotejos, notas y anexos). México: Porrúa.
- Las Casas, Bartolomé de ([1552], 2006). *Brevísima de la destrucción de las Indias*. Martínez-Torrejón, José Miguel (ed. crítica, estudio preliminar y notas). Alicante: Universidad de Alicante.
- López Cancelada, Juan (1809). Representación de Juan López Cancelada, México. Disponible en Archivo Pares, América-México, Signatura: Estado, 57, E, N.78 imagen 185-189. <http://pares.mcu.es/GuerraIndependencia/catalog/show/2740053>
- López Cancelada, Juan (1811). *La verdad sabida y buena fe guardada: origen de la espantosa revolución de Nueva España comenzada en 15 de setiembre de 1810. Defensa de su fidelidad. Cuaderno primero*. México: Documentos publicados en la *Gazeta de México*.
- López Cancelada, Juan (1811). Clamores de los europeos que viven en América a sus paisanos de España. Cádiz: Imprenta de Quintana.
- Once proposiciones de los diputados americanos (1944). En *Fray Servando Teresa de Mier. Escritos inéditos*. Vergés, J. M. Miquel y Hugo Díaz-Thomé (Introducción, notas y ordenación de textos). México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp. 300-304.

- Real Decreto (14 de febrero de 1810). Isla de León.
 Disponible online en Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/palabras-que-nos-cambiaron/decreto/isla-de-leon-febrero-14-1810>].
- Representación de la Diputación Americana a las Cortes de España ([1 de agosto 1811] 2008). En Hernández y Dávalos, Juan E. (comp.) *Colección de documentos para la historia de la independencia de la guerra de independencia de 1808 a 1821*. Tomo III. Documento N° 149, México: UNAM.
- Versión digital editada por Alfredo Ávila y Virginia Guedea en www.pim.unam.mx
- Sigüenza y Góngora, Carlos ([1680] 1986). *Teatro de virtudes políticas que constituyen un príncipe*. En Carlos Sigüenza y Góngora- *Seis obras*. Caracas: Ayacucho.
- Torquemada, Fray Juan de ([1615] 1975). *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conversión, y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México: UNAM.
 Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>
- B.3.2. PERIÓDICOS- (VERSIÓN FACSIMILAR DIGITALIZADA EN HEMEROTECA DIGITAL DE LA BIBLIOTECA NACIONAL ESPAÑOLA)**
 [Blanco White, José María] (1811-1813). *El Español*, Londres.
Gazeta de México (1805-1809). Nueva España. [Período en el que López Cancelada fue su editor].
El Censor General (1811-1814). Cádiz.
El Redactor General (1811-1812). Cádiz.
 [López Cancelada, Juan] (1811-1812). *El Telégrafo Americano*. Cádiz.
 [López Cancelada, Juan] (1813). *El Telégrafo Mexicano*. Cádiz.
 [Maldonado, Francisco Severo] (1811). *El Telégrafo de Guadalajara*- Tomo I.
 [Maldonado, Francisco Severo] ([1810] 2010). *El Despertador Americano. Correo Político Económico de Guadalajara*. Alfredo Ávila (prólogo). México: CONACULTA.
- B.4. SOBRE TRADICIONES NARRATIVAS EUROPEAS**
 Cadalso, José ([1792] 2000). *Eruditos a la violeta o curso completo de todas las ciencias dividido en siete lecciones para los siete días de la semana*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel

- De Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02493175211460384122202/p0000001.htm#I_3_
- Chateaubriand, François René de (1865). *Oeuvres complètes de Chateaubriand. Atala. René. Les aventures du dernier Abencéraje. Les Natchez*. Paris: Napoléon Chaix (imprimeur, éditeur).
- Chateaubriand, François René de (1987). *Atala-René-El último abencerraje- Páginas autobiográficas*. Sin datos de traductor. Prólogo de Armando Rangel. México: Editorial Porrúa. (Colección "Sepan cuántos..." N°524).
- Chateaubriand, François René de (1989). *René. Atala*. Trad. y notas de Patricia Martínez. Edición de Patricia Martínez y Javier del Prado. Madrid: Editorial Cátedra-Letras universales.
- Memorial Literario* (1804). Análisis literarios. Miscelánea. Tomo VI, número LIII, pp. 251-265.

C. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

C.1. BIBLIOGRAFÍA SOBRE REVOLUCIONES DE INDEPENDENCIAS HISPANOAMERICANAS, ILUSTRACIÓN AMERICANA Y NUEVOS LENGUAJES POLÍTICOS PARA LA ESCRITURA DE LA HISTORIA.

- Adelman, Jeremy (2008). An age of imperial Revolutions. *American Historical Review*. N.2, vol. 13, pp. 319-340.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (2005). *Ilustración y Neoclasicismo en las letras españolas*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (2006). *Los hombres de letras en la España del siglo XVIII: apóstoles y arribistas*. Madrid: Castalia, 2006.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (2008). Reunirse y conversar: las tertulias del siglo XVIII. *Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*. N. 738 (Ejemplar dedicado a las tertulias literarias), pp. 7-8.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (2014). Representaciones del hombre de letras en la República Literaria española del siglo XVIII. *Revista Estudios de Teoría Literaria*. Año 3, n° 5, pp. 7-19.
- Alberro, Solange, Hernández Chávez, Alicia, Trabulse, Elías (coord.) (1993). *La Revolución francesa en México*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Anna, Timothy E. (1981). *La caída del gobierno español en la ciudad de México*. Traducción de Carlos Valdés. México: FCE.
- Aninno, A., Castro Leiva, L. y Guerra, F.X (dirs.) (1994). *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja. (Hay

- reed. del Fondo de Cultura Económica con el título *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX* (2003). México, Fondo de Cultura Económica.
- Annino, Antonio (1999) ¿Ciudadanos o vecinos? En Hilda Sabato (coordinadora) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Annino, Antonio (2006). El paradigma y la disputa. Notas para una genealogía de la cuestión liberal en México y América hispánica. En Foro Ibero-Ideas. Disponible en <http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com/foro/threads.jsp?page=2&idparent=0&idparent=0&menu=1>
- Annino, Antonio (coord.) (2010). Introducción. En *La revolución novohispana 1808-1821*. Volumen II-Sección de Obras de Historia. *Serie Historia Crítica de las Modernizaciones en México*. México: CIDE-CONACULTA-FCE-INEHRM-Fundación Cultural de la Ciudad de México, pp. 11-34.
- Annino, Antonio, Ternavasio, Marcela (coords.) (2012). *El laboratorio constitucional iberoamericano: 1807/1808-1830*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert. Colección Estudios AHILA.
- Annino, Antonio (2015). Revoluciones hispanoamericanas. Problemas y definiciones. En González Bernaldo de Quirós, Pilar (dir.). *Independencias iberoamericanas. Nuevos problemas y aproximaciones*. Buenos Aires: FCE, pp. 37-52.
- Arendt, Hannah (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arias, Santa (2013). Fray Servando Teresa de Mier's Patriotic Cosmopolitanism: Paris, London, and Philadelphia. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*. Vol 9: "Representaciones e imaginarios de la ciudad colonial y metropolitana en la prosa hispano-americana (siglos XVI al XVIII)". Guest editors, David Solodkow - Hugo Ramírez, pp. 16-31.
- Ávila, Alfredo (2002). *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México (1808-1821)*. México: Taurus-CIDE.
- Ávila, Alfredo (septiembre-diciembre 2003). La construcción de la nación española en México. Una carta de Servando Teresa de Mier en 1810. En *Históricas-Revista del Instituto de Investigaciones Históricas*. UNAM, pp. 18-24.
- Ávila, Alfredo (2004). *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823*. México: UNAM.
- Ávila, Alfredo (2005). Temporalidad e Independencia. El proceso

- ideológico de Luis Villoro, medio siglo después. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*. Número 63, pp. 76-96.
- Ávila, Alfredo, Rodrigo Moreno (2008). El vértigo revolucionario. Nueva España 1808-1821. *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*. Número 5. Buenos Aires.
- Ávila, Alfredo (2009). La revolución hispánica. Historiografía, crítica y reflexión política. *Prismas. Revista de historia intelectual*. Número 3, pp. 277-282.
- Ávila, Alfredo, Virginia Guedea, Ana Carolina Ibarra (coords.) (2010). *Diccionario de la independencia de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ávila, Alfredo (2010). Nueva España: 1808-1809. En Breña Roberto (ed.) *El umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*. México-Madrid: El Colegio de México-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 129-148.
- Ávila, Alfredo, Rodrigo Moreno (2014). *Patria*. Caso México/ Nueva España. En Fernández Sebastián, Javier (dir.), Lomné, Georges (ed. del tomo). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870- [Iberconceptos- II]*. Tomo 8-Patria, pp. 153-164.
- Berruezo-León, María Teresa (1989). *La lucha de Hispanoamérica por su independencia en Inglaterra 1800-1830*. Prólogo de Francisco Solano. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Berruezo-León, María Teresa (1988). El funcionario americano en las cortes gaditanas. *Cuadernos Hispanoamericanos*. Número 460, pp. 35-70.
- Bhabha, Homi (2002). El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial. En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, Homi (comp.) (2020). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Brading, David (1980). Fray Servando Teresa de Mier. En *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Traducción de Soledad Loaeza Grave. México: Ediciones Era, pp. 43-95.
- Brading, David ([1991] 1998). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. Traducción de Juan José Utrilla. México: FCE.
- Breña, Roberto (2004). Ideología, ideas y práctica política durante la emancipación de América: panorama del caso novohispano. *México: historia, ideas y cultura política, Revista Historia y Política*. Número 11, pp. 9-33.

- Breña, Roberto (2005). Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de Nueva España. En Francisco Colom González (ed.) *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 73-102.
- Breña, Roberto (2006). *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación en América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*. México: El Colegio de México.
- Breña, Roberto (2010). Presentación: Las Independencias americanas, la Revolución española y el enfoque atlántico. *Revista Historia y Política*, pp. 11-22.
- Breña, Roberto (2012). La Constitución de Cádiz y la Nueva España: cumplimientos e incumplimientos. *Historia Constitucional*. Número 13, pp. 361-382.
- Breña, Roberto (2013). *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*. México: El Colegio de México-Marcial Pons.
- Breña, Roberto (2014). Algunas cuestiones historiográficas relevantes para el estudio de las Revoluciones hispánicas y del proceso emancipador novohispano. En Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Andrés Lira González (coords.) *México 1808-1821. Las ideas y los hombres*. México: El Colegio de México, pp. 107-131.
- Breña, Roberto (2015). The Emancipation Process in New Spain and the Cádiz Constitution. In Sobrevilla, Natalia y Scott Eastman (eds.) *The Cádiz Constitution of 1812 and its Impact in the Atlantic World*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, pp. 42-62.
- Breña, Roberto (2016). La España peninsular y la Nueva España ante los acontecimientos de 1808 (el liberalismo gaditano y la insurgencia novohispana en una era revolucionaria). *Historia Mexicana-Revista de El Colegio de México*. Número LXVI, Volumen 1, pp. 161-208.
- Caillet-Bois, Ricardo (1953). Noticias acerca de las vinculaciones de Fray Servando Teresa de Mier, Guillermo Walton y Santiago Perry con el gobierno de Buenos Aires (1812-1818). *Revista de Historia de América*. Número 35-36. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 118-132.
- Chiaromonte, José Carlos (1989). *Pensamiento de la Ilustración: economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas: Editorial Ayacucho.
- Chiaromonte, José Carlos (1992). *El mito de los orígenes en la*

- historiografía latinoamericana. Cuadernos de Investigación del Instituto Ravignani*. Número 2. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani.
- Chiaramonte, José Carlos (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Chiaramonte, José Carlos (2010). *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*. Buenos Aires, Teseo. Colección Instituto Ravignani.
- Chust, Manuel (2007). *La eclosión juntera en el mundo hispano*. México: FCE-Colegio de México.
- Chust, Manuel (ed.) (2010). *Las Independencias Iberoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.
- Chust, Manuel, Juan Marchena Fernández y Mariano Schlez (eds.) (2021). *La ilusión de la libertad. El liberalismo revolucionario en la década de 1820 en España y América*. Santiago de Chile: Ariadna Editores. Biblioteca de Historia de América. Volumen 2.
- Colombi, Beatriz (2013). La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de Las Casas en el eje de las controversias. *Revista Zama*. Número 5, pp. 91-102.
- Costeloe, Michael P. ([1986] 2010). *La respuesta a la Independencia. La España imperial y las revoluciones hispanoamericanas, 1810-1840*. México: FCE.
- Fernández Sebastián, Javier (2006). Historia, lenguaje y política. Presentación. *Revista de Estudios Políticos*. Número 134, pp. 7-13.
- Fernández Sebastián, Javier (2008). La crisis de 1808 y el advenimiento de un nuevo lenguaje político. ¿Una revolución conceptual? En Ávila, Alfredo y Pérez-Herrero, Pedro (coomps.) *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*. Universidad de Alcalá-UNAM: México-Alcalá, pp. 105-134.
- Fernández Sebastián, Javier (dir.) (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*. Vol. I. Madrid: Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fernández Sebastián, Javier (2010). Las revoluciones hispánicas. Conceptos, metáforas y mitos. En Pawling, Perla Chinchilla (comp.) *La Revolución Francesa: ¿matriz de las revoluciones?* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana-Departamento

- de Historia, pp. 131-224.
- Fernández Sebastián, Javier (dir.) (2014). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1770-1870*. Vol. II. Madrid: Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fradkin, Raúl (2008) ¿Qué tuvo de revolucionaria la revolución de independencia? *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*. Número 5. Buenos Aires, pp. 15-43.
- Frasquet, Ivana (2012). Orígenes del primer constitucionalismo mexicano, 1810-1824. En Annino, Antonio y Marcela Ternavasio (coords.) *El laboratorio constitucional iberoamericano*. Frankfurt-Madrid: AHILA-Iberoamericana-Vervuert, pp. 115-134.
- Goldman, Noemí (2000). Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827). *Prismas. Revista de historia intelectual*. Número 4, pp. 9-20.
- Goldman, Noemí (2006). Ensayo bibliográfico: soberanía, constitución, Estado, nación y opinión pública en Iberoamérica: concepto y realidad. Recensiones de *Revista de Estudios Políticos*. Número 134, pp. 257-264.
- Goldman, Noemí (edit.) (2008). *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1789-1850*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Goldman, Noemí (2010). Buenos Aires, 1810: la “revolución y el dilema de la legitimidad y de las representaciones de la soberanía del pueblo. *Revista Historia y Política*. Número 24, pp. 47-69.
- Goldman, Noemí (2016). *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*. Colección Biografías Argentinas. Dirigida por Gustavo Paz y Juan Suriano. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- Goren, Yael Bitrán (2011). Servando Teresa de Mier. En Virginia Guedea (coord.) *El surgimiento de la historiografía nacional*. Volumen III. En Juan A. Ortega y Mediina y Rosa Camelo (coords.) *Historiografía mexicana*. México: Universidad Autónoma de México, pp. 65-92.
- Guedea, Virginia (1985). Los Guadalupes de México. *Revista Relaciones*. Número 23, vol. VI. Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp. 71-91.
- Guedea, Virginia (2006). La otra historia. O de cómo los defensores de la condición general recuperaron los pasados de la Nueva España- Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia leído por la Dra. Virginia Guedea Rincón Gallardo el

- día 7 de febrero de 2006. México.
- Guedea, Virginia ([1992] 2010). *En busca de un gobierno alterno. Los guadalupes de México*. México: UNAM. Serie Historia Novohispana 46.
- Guedea, Virginia (coord.) (2011). *El surgimiento de la historiografía nacional*. Volumen III. En Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.) *Historiografía mexicana*. México: Universidad Autónoma de México.
- Guellner, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guerra, François Xavier (1992). *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Mapfre-América.
- Guerra, François Xavier (1994). La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de la Independencia. En Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra (coords.) *De los imperios a las naciones*. Zaragoza: Iberoamericana-Ibercaja.
- Guerra, François Xavier (2002). "Voces del pueblo". Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico. *Revista de Indias*. Vol. LXII, Número 225.
- Guerra, François Xavier (2002b). El escrito de la revolución y la revolución del escrito. Información, propaganda y opinión pública en el mundo hispánico (1808-1814). En Terán, Marta y José Antonio Serrano Ortega (edits.) *Las guerras de independencia en la América española*. Michoacán: El Colegio de Michoacán-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 125-148.
- Halperín Donghi, Tulio (1985). *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos, 1750-1850*, Madrid: Alianza América.
- Halperín Donghi, Tulio (2001). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid Alianza Editorial, 2001.
- Hamnett, Brian ([1986] 2010). *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*. Traducción de Agustín Bárcena. México: FCE.
- Hamnett, Brian ([1978] 2011). *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herr, Richard ([1958] 1988). *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar.
- Hosbsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori).

- Jiménez Codinach, Guadalupe (1991). *La Gran Bretaña y la independencia de México, 1808-1821*. México: FCE. Capítulos II “La prensa y la opinión pública”, pp. 53-87.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Lafuente Ferrari, Enrique (1941). *El virrey Iturrigaray y los orígenes de la Independencia de Méjico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas –Instituto González Fernández de Oviedo.
- Landavazzo, Marco Antonio (2011). *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*. México: El Colegio de México- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo- El Colegio de Michoacán.
- Landavazzo, Marco Antonio y Moisés Guzmán Pérez (eds.) (2013). *Guerra, política y cultura en las independencias hispanoamericanas*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Jalisco. Serie Encuentros 15.
- Lempérière, Annick (2004). El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista. *Istor. Revista de Historia Internacional*. Vol. 5, Número 19, pp. 107-128.
- Lempérière, Annick ([2004] 2013). *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Traducción de Ivette Hernández Pérez Vertti. México: FCE.
- Lara, Luis Hachim (2000). Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana. *Cuadernos de América Sin Nombre*. Número 2. Universidad de Alicante.
- Lynch, John ([1985] 1991) *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Lomné, Georges (2014). ¿La revolución en clave romana? Unos apuntes sobre la retórica americana de la libertad en las Cortes de Cádiz (1810-1814). En Georges Lomné y Scarlett O’Phelan (edits.) *Voces americanas en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*. Lima: Institut Français d’Études Andines – IFEA (Actes et Mémoires, Tomo 39). Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP, pp. 387-416.
- Lomné, Georges (2014). El feliz momento de la patria. En Javier Fernández Sebastián (dir.), Georges Lomné (ed. del tomo). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. [Iberconceptos-II], Tomo 8-Patria, pp. 15-36.
- Luqui-Lagleyze, Julio (2014) ¿Independencia o Constitución? Acción e interacción de las logias políticas liberales patrióticas

- y realistas en la Independencia de América del sur. Tesis de doctorado en Historia. Buenos Aires: UCA.
- Melo-Ruiz, Héctor Alfonso (2013). *Alboroto y Motín*. De la plebe racializada de don Carlos de Sigüenza y Góngora. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*. Vol. 9.
- Morelli, Federica (2008). La redefinición de las relaciones imperiales: en torno a la relación reformas dieciochescas/ independencia de América. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates.
- Moreno Gutiérrez, Rodrigo (2004). *La idea de América al tiempo de la independencia. Nueva España, 1808-1821*. Tesis de Licenciatura en Historia. México: UNAM.
- Moreno Gutiérrez, Rodrigo (2010). América en los lenguajes políticos del ocaso de Nueva España. En Mayer, Alicia (coord.) *América en la cartografía a 500 años del mapa de Martín Waldseemüller*. México: UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas-Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt, GM Editores-Espejo de Obsidiana, pp. 189-208.
- Ortega, Francisco (2011). Ni Nación ni parte integrante. "Colonia", de vocablo a concepto en el siglo XVIII iberoamericano. *Prismas*, Revista de historia intelectual. Número 15, pp. 11-29.
- Ortega, Francisco (2015). República, tiempo incierto y moral en la primera mitad del siglo XIX neogranadino. En Fabio Wasserman y Joao Paulo Garrido Pimenta (coords.) Dossier: Experiencias de tiempo en los siglos XVIII y XIX iberoamericanos. Un abordaje desde la historia conceptual. *Revista Almanack*. Número 10, pp. 335-349.
- Palti, Elías (1994). Orden político y ciudadanía. Problemas y debates en el liberalismo argentino en el siglo XIX. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Universidad de Tel Aviv. Vol. 5, Número 2. Disponible en: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1217/1245>
- Palti, Elías (2002). *La nación como problema, los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.
- Palti, Elías (2004-2005). De la historia de las 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano. *Anales*. Número 7-8, pp. 63-82.
- Palti, Elías (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Palti, Elías ([2005]2008). *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio*

- sobre las formas del discurso político). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, Elías (coord.) (2010). *Mitos y realidad de la "cultura política latinoamericana"*. *Debates en Iberoideas*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Palti, Elías (2015) *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Paniagua, Jesús (edición, introducción, notas, glosario e índices) (2007). *Pedro Batista Pino-Juan López-Cancelada. Exposición sucinta y sencilla de la Provincia del Nuevo México y otros escritos*. León: Junta de Castilla y León-Universidad de León. Colección tradición clásica y humanística en España e Hispanoamérica.
- Paniagua, Jesús (edición, introducción, notas e índices) (2008). *Juan López Cancelada, editor. El Telégrafo Americano (10 de octubre de 1811-31 de marzo de 1812), Facsímil de: Cádiz: Imp. de Manuel Santiago de Quintana, 1812*. León; Junta de Castilla y León-Universidad de León. Colección tradición clásica y humanística en España e Hispanoamérica.
- Pasino, Alejandra (2010). Los escritos de Manuel J. Quintana y José M. Blanco White en el *Semanario Patriótico* (1808-1810); sus aportes a la construcción del lenguaje del primer liberalismo español. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S.A. Segreti"*. Año 10, Número 10.
- Pasino, Alejandra (2011) "Independencia y república": la polémica José María Blanco White-Servando Teresa de Mier y su recepción en el Río de la Plata revolucionario. En Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo y Ortega Martínez, Francisco Alberto. Medellín (ed. académicos). *200 años de independencias. Las culturas políticas y sus legados*. Universidad Nacional de Colombia, pp. 71-91.
- Pons, André (2006). *Blanco White y América*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Portillo Valdés, José María (2006). *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid: Fundación Carolina/Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Portillo Valdés, José María (2011). Imposible igualdad. Orígenes de un lenguaje de emancipación en América. En Tomás Pérez Vejo (coord.) *Enemigos íntimos. España, lo español y los españoles en la configuración nacional hispanoamericana 1810-1910*. México D.F.: El Colegio de México. Colección Ambas Orillas, pp. 31-64.

- Rama, Ángel ([1982] 2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rieu-Millan, Marie-Laure (1982). Une lettre inédite de Fray Servando Teresa de Mier (1810). *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien (Caravelle)*. Nom. 39. Toulouse, pp. 65-73.
- Rieu-Millan, Marie-Laure (1989). Fray Servando de Mier en Londres y Miguel Ramos Arispe en Cádiz. (Su actividad política y propagandística según una cara inédita de Mier, 1812). *Anuario de Estudios Americanos*. Número 46, Suplemento de Historiografía y Bibliografía americanas, Volumen 2, pp. 55-73.
- Rieu-Millan, Marie-Laure (1991). *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz (Igualdad o Independencia)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca de Historia de América, 3.
- Rodríguez O., Jaime E. (1991). La paradoja de la independencia de México. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*. Instituto Mora, Número 21, pp. 7-17.
- Rodríguez O., Jaime E. (2007). ¿Dos revoluciones? La política y la insurgencia?. En Alicia Mayer (ed.) *México en tres momentos*. México: UNAM, pp. 227-244.
- Rodríguez O., Jaime E. ([1996] 2008). *La independencia de la América española*. México: FCE- El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas.
- Rodríguez O., Jaime E. (2008). New Spain and the 1808 Crisis of the Spanish Monarchy. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*. Vol. 24, Número 2, pp. 245-287.
- Rojas, Rafael (2003). *La escritura de la Independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*. México: Taurus-CIDE México.
- Rojas, Rafael y Annino, Antonio (2008). *La independencia. Los libros de la patria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, Rafael (2010a), El debate de la independencia. Opinión pública y guerra civil en México (1808-1830). *Colecciones de Documentos de Trabajo*. Número 6. México D.F: CIDE.
- Rojas, Rafael (2010b). *Las repúblicas de aire*. Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Roldán-Vera, Eugenia (1996). Making Citizens: an Analysis of Political Catechisms in Nineteenth Century México. Tesis de maestría en Artes. Inglaterra: University of Warwick.
- Roldán-Vera, Eugenia (2010). Enseñanza ceremonial: los exámenes públicos de las escuelas de primeras letras en la ciudad de México, en el primer tercio del siglo XIX. *Revista Bordón*.

- Número monográfico a cargo de Rosa Bruno-Jofré: Reiventando la América hispana: el imaginario educativo y la independencia. Número 62, Vol. 2, pp. 67-79.
- Romero, José Luis (ed.) ([1976] 1985). Prólogo. *Pensamiento político de la emancipación*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Rosetti, Mariana (2014). La práctica de la libertad civil: la polémica de Servando Teresa de Mier y José Blanco White en la fragmentación de la Monarquía española. *Dieciocho*. Vol. 37, Número 2, pp. 295-319.
- Rosetti, Mariana (2020). Entre patriotas y polizones. Polémicas letradas sobre los americanos en la prensa periódica (1810-1812). *Estudios de Historia Novohispana*. Número 63, pp. 103-128.
- Rosetti, Mariana (2021). Servando Teresa de Mier y la escritura de la historia de la revolución. Usos políticos del criollismo. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*. Número 109.
- Sarrailh, Jean (1957). *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México: FCE.
- Soler, Ricaurte (1980). *Idea y cuestión nacional latinoamericanas, de la independencia a la emergencia del imperialismo*. México: Siglo XXI.
- Terán, Marta y José Antonio Serrano Ortega (edits.) (2002). *Las guerras de independencia en la América española*. Michoacán: El Colegio de Michoacán-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Van Young, Eric ([2001] 2006). *La otra revolución. La lucha por la independencia de México*. México: FCE.
- Villoro, Luis ([1953] 1977). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. México: UNAM.
- White, Hayden (1992). Introducción: la poética de la historia, en *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE, pp. 13-51.
- White, Hayden ([1978] 2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Verónica Tozzi (introducción). Traducción de Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino. Barcelona: Paidós.
- Zárate Toscano, Verónica (1986). *Juan López-Cancelada. Vida y obra*. Tesis inédita de la maestría en Historia. México: UNAM.
- Zárate Toscano, Verónica (2010). Con la pólvora en el tintero. Juan López de Cancelada y la independencia novohispana. En Laura Suárez de la Torre (coord.) *Creación de estados de opinión en*

- el proceso de independencia mexicano (1808-1823)*. México: Instituto Mora, pp. 195-228.
- Zermeño, Guillermo (2006). Los usos políticos de América/ americanos (México 1750-1850). *Revista de Estudios Políticos*. Número 134, pp. 71-95.
- Zermeño, Guillermo (2009). Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México. En Palacios, Guillermo (coord.) *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp. 81-112.
- Zermeño, Guillermo (2011). Algunos conceptos básicos de la modernidad mexicana, 1750-1850. *Historia mexicana*. Vol. 60, número 3 (239), p. 1445-1452.

C.1.1. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA FIGURA DEL INTELLECTUAL, ESPACIO PÚBLICO, OPINIÓN PÚBLICA, INTELLECTUALES INDEPENDENTISTAS Y CIUDAD LETRADA

- Anderson, Benedict ([1983] 2007). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Angenot, Marc (1982). *La parole pamphlétaire, contribution à la typologie des discours modernes*. Adaptación de Elvira N. De Arnoux y colaboradores. París: Payet.
- Adorno, Rolena (1987). La ciudad letrada y los discursos coloniales. *Hispanamérica*. Vol. XVI, Número 48, pp. 3-24.
- Adorno, Rolena (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 14, número 28, pp. 55-68.
- Adorno, Rolena (1995). Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 21, número 41, pp. 33-49.
- Aguilar, Gonzalo (2006). Las costuras de la letra. En dossier La ciudad letrada: hacia una historia de las élites intelectuales en América Latina. *Prismas. Revista de historia intelectual*. Número 10, pp. 173-176.
- Altamirano, Carlos ([2006] 2013). *Intelectuales, notas de investigación*. Bogotá: Norma.
- Altamirano, Carlos (director), Jorge Myers (editor del volumen) (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Altuna, Elena (2002a). *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*. Michigan: Centro de Estudios Literarios

- Antonio Cornejo Polar (CELACP) y Latinoamericana Editores.
 Altuna, Elena (2002b). Un letrado de la emancipación: Bernardo de Monteagudo. *Andes*. Número 3, Universidad Nacional de Salta.
- Batticuore, Graciela (2011). Los libros de la revolución. En Graciela Batticuore y Sandra Gayol (comps.) *Tres momentos de la cultura argentina: 1810-1910-2010*. Buenos Aires: Prometeo Libros-Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 103-126.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Catelli, Nora (2013). La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la ciudad real. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*. Solodkow, David; Ramírez, Hugo (guest editors). Vol. 9.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1996). Convergencias y divergencias culturales: indígenas y europeos en la “biblioteca americana”. En José Mazzotti y U. Juan Zevallos-Aguilar (coords.) *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 121-134.
- Chartier, Roger ([1991] 2003). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Traducción: Beatriz Lonné, Barcelona: Gedisa.
- Chartier, Roger (2010) ¿Tienen orígenes las revoluciones? La Ilustración, la Revolución francesa y las independencias americanas. En Perla de los Ángeles Chinchilla Pawling (comp.) *La Revolución francesa: ¿matriz de las revoluciones?* México: Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, pp. 15-74.
- Clément, Jean-Pierre (2012). La vigilia del gobernante, o el apremio a la prensa en la América española preindependiente. En Elisabel Larriba y Fernando Durán López (eds.) *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*. Madrid: Sílex ediciones, pp. 119-149.
- Colombi, Beatriz (2004). *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Colombi, Beatriz (2006). La gesta del letrado (sobre Ángel Rama y *La ciudad letrada*). *Orbis Tertius*. Vol. 11, Número 12.
- Colombi, Beatriz (2006b). Una gesta antiépica. En Dossier: La ciudad letrada: hacia una historia de las élites intelectuales en América

- Latina. *Prismas. Revista de historia intelectual*. Número 10, pp. 181-183.
- Dabove, Juan Pablo (2007). *Nightmares of the lettered city. Banditry and literature in Latin America, 1816-1929*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Darnton, Robert ([1996] 2008). *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*. Buenos Aires: FCE.
- Distéfano, Roberto (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ette, Ottmar (2004). La traducción literaria como reto de la crítica literaria. Traducción de Elvira Gómez Hernández. *Vasos Comunicantes*. Número 28. Madrid, pp. 25-39.
- Foffani, Enrique (ed.) (2010). *Controversias de lo moderno. La secularización en la historia cultural latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Katatay.
- Garramuño, Florencia (2006). El árbol y el bosque: *la ciudad letrada* y su concepto de poder. En dossier: *La ciudad letrada: hacia una historia de las élites intelectuales en América Latina*. *Prismas. Revista de historia intelectual*. Número 10, pp. 195-198.
- Gerbi, Antonello (1955). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*. Traducción Antonio Alatorre. México: Fondo De Cultura Económica.
- Gayol, Víctor (2002). Escritores cortesanos y rebelión. La breve respuesta de los letrados a los sucesos de 1810 en México. En Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.) *Las guerras de Independencia en la América española*. Zamora-Michoacán: El Colegio de Michoacán-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 149-164.
- Goldgel, Víctor (2013). *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goldman, Noemí (2000). Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827). *Prismas-Revista de Historia intelectual*. Número 4, pp. 9-20.
- Goldman, Noemí (2009). Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850. En Javier Fernández Sebastián (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*. Vol. I. Madrid: Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Guedea, Virginia (2005). Las publicaciones periódicas durante el proceso de independencia (1808-1821). En Clark de Lara, Belem y Elisa Speckman Guerra (ed.) *La república de las letras. Asom a la cultura escrita del México decimonónico*. Volumen II: Publicaciones periódicas y otros impresos. México: UNAM, pp. 29-42.
- Habermas, Jürgen ([1962] 1987). *El cambio estructural del público*. Traducción de Antonio Doménech. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Halperín Donghi, Tulio (1982). El letrado colonial como inventor de mitos revolucionario: Fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos. En AAVV. *De historia e historiadores: Homenaje a José Luis Romero*. México: Siglo XXI, pp. 113-143.
- Halperín Donghi, Tulio (1987). Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica. *El espejo de la historia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hoggart, Richard (1958). *The Uses of Literacy. Aspects of working-class life with special reference to publications and entertainments*. Victoria: Penguin Books.
- Lara, Luis Hachim (2000). Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana. *Los cuadernos sin nombre*. Nelson Osorio (comp.). Universidad de Alicante.
- Larriba, Isabel y Fernando Durán López (2012). "Proemio". En Isabel Larriba y Fernando Durán López (eds.) *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*. Madrid: Sílex ediciones, pp. 13-15.
- Lempérière, Annick (2008). Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850). En Altamirano, Carlos (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I, Myers, Jorge (ed. del volumen). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 242-266.
- Maingeneau, Dominique ([1984] 2007). La polémica como interincomprensión. Traducción de Alejandra Vitale. Versión original en *Génèse du discours*. Bruselas: Mardga,
- Martínez Gramuglia, Pablo (2011). Autores y publicistas entre la colonia y la Revolución de Mayo. En Alabart, Mónica; Fernández, María Alejandra; Pérez, Mariana A. (comps.) *Buenos Aires, una sociedad que se transforma. Entre la colonia y la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional General Sarmiento, pp. 173-208.
- Martínez Gramuglia, Pablo (2014). Pasados futuros en la prensa porteña a comienzos del siglo XIX. *Tinkuy*. Número 21, pp. 41-57.

- Myers, Jorge (2008). Introducción al volumen I. En Altamirano, Carlos (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I, Myers, Jorge (ed. del volumen). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 29-52.
- Myers, Jorge (2008). El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América. En Altamirano, Carlos (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I Myers, Jorge (ed. del volumen). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 121-144.
- Molloy, Silvia (1994). La política de la pose. *Las culturas del fin de siglo en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Monsiváis, Carlos (2004). La *Ciudad Letrada*: la lucidez crítica y las vicisitudes de un término. En Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores.
- Moraña, Mabel (1997). Narrativas protonacionales: el discurso de los libertadores. *Política de la escritura en América Latina*. Caracas: Excultura.
- Moraña, Mabel (ed.) (1997b). Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh: Universidad de Pittsburg-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Serie Críticas.
- Oviedo Pérez de Tudela, Rocío (1980). Periodismo hispanoamericano de Independencia y sus antecedentes. *Revista Anales de literatura hispanoamericana*. Número 9, pp. 167-186.
- Ozuna, Mariana (2009). Géneros menores y ficcionalidad en el periodismo de Fernández Lizardi. *Revista Literatura Mexicana*. Número XX.1, pp. 5-40.
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Traducción de Ofelia Castillo. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997. Colección Intersecciones dirigida por Carlos Altamirano).
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Ramos, Julio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina, literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Ríos, Alicia (coord.) (2004). *Dossier Homenaje a Ángel Rama*, Revista *Estudios*. Vols. 10 y 11.
- Romero, José Luis Latinoamérica ([1976] 2001). *Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rotker, Susana (2005). *Bravo pueblo*. Caracas: Fondo Editorial La Nave Va.
- Said, Edward (1998). *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós.

- Scarano, Mónica (2010). Afiliaciones emancipatorias en el discurso moderno hispanoamericano: de Viscardo a Martí. En *IX Congreso Argentino de Hispanistas- "El hispanismo ante el bicentenario"*. La Plata. Ponencia disponible en: <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/scarano-monica.pdf/view>
- Silva, Renán (1998). Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen. En François-Xavier Guerra, Annick Lempérière et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y FCE, pp. 80-108.
- Silva, Renán (2006). Del mecenazgo al vacío. Los ilustrados de Nueva Granada como intelectuales modernos. En Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.) *La formación de la cultura virreinal, Tomo III-El siglo XVIII*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 535-558.
- Sosnowski, Raúl (selecc., pról. y notas) (1996). *Lectura crítica de la literatura americana. Inventarios, invenciones y revisiones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Suárez de la Torre, Laura (2010). Prólogo. En Laura Suárez de la Torre (coord.) *Creación de estados de opinión en el proceso de independencia mexicano (1808-1823)*. México: Instituto Mora, pp. 7-18.
- Valcárcel, Javier Lasarte (2001). *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*, Caracas: La Nave Va.
- Weinberg, Liliana (2005). El año de la muerte de Ángel Rama. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXI, Número 211, pp. 387-400.
- Weinberg, Liliana (2010). La prosa de la independencia y su inscripción en el horizonte jurídico. En dossier: Discursos e independencias en América Latina: Reflexiones críticas. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, pp. 177-195.
- Weinberg, Liliana (2015). El libro de un exiliado. *CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*. Año 24, número 29, pp. 53-70.

C.1.2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE OPINIÓN PÚBLICA, HOMBRES DE LETRAS Y GRUPOS LETRADOS EN LA ILUSTRACIÓN E INDEPENDENCIA NOVOHISPANA-DIÁLOGOS CON LA OPINIÓN PÚBLICA ESPAÑOLA Y LA CONSTITUCIÓN GADITANA-DIÁLOGO EPISTOLAR

- Arnoux, Elvira y Elida Lois (1998). Retórica del discurso polémico y construcciones de identidad nacional (A propósito de derivaciones polémicas de la reforma ortográfica propuesta por Sarmiento en Chile). *Revista América. Polémiques y manifestes*.

- Altuna, Elena, Alicia Chibán y Eulalia Figueroa (1997). *Discursos bolivarianos: autoimágenes e itinerario político*. Bogotá: Presidencia de la República.
- Breña Roberto (ed.) (2010). *El umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, México/Madrid: El Colegio de México/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 67-94.
- Cantos Casenava, Marieta, Fernando Durán López, Alberto Romero Ferrer (eds.) (2006-2008). *La guerra de la pluma: estudios sobre la prensa de Cádiz en el tiempo de las Cortes (1810-1814)*, 3 vols. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Castro, Miguel Ángel (2007). Una aproximación a la *Gazeta del Gobierno de México (1810-1821)*. En Alicia Mayer (coord.), Juan Ramón de la Fuente (prólogo) *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 381-389.
- Chencisnky, Jacobo (1968). Introducción. En José Joaquín Fernández de Lizardi. *Obras. III-Periódicos. El Pensador Mexicano*. María Rosa Palazón Mayoral y Jacobo Chencinsky (recop. , ed. y notas). México: UNAM-Centro de Estudios Literarios, pp. 9-34.
- Chartier, Roger (1994). Los secretarios. Modelos y prácticas epistolares. En *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza editorial, pp. 284-314.
- Colombi, Beatriz (2009). Diálogos de la independencia. En Noé Jitrik (compilador). *Revelaciones imperfectas. Estudios de la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: NJ Editor, pp. 309-318.
- Conway, Christopher (2006). Letras combatientes: género epistolar y modernidad en la *Gaceta de Caracas*, 1808-1822. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXII, número 214, pp. 77-91.
- Di Tullio, Ángela Lucía (2003). *Políticas lingüísticas e inmigración. El caso argentino*. Buenos Aires: Editorial Eudeba
- Durán López, Fernando (2010). La construcción de la opinión pública en España, 1808-1810. En Breña Roberto (ed.) *El umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810*, México/Madrid: El Colegio de México/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 67-94.
- Gómez Álvarez, Cristina (2001). Lecturas perseguidas: el caso del padre Mier. En Laura Beatriz Suárez de la Torre y Miguel Ángel Castro (comps.) *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*. México: Instituto Mora-UNAM, pp. 297-313.

- Gómez Álvarez, Cristina (2013a). Una biblioteca viajera: las lecturas subversivas del padre Mier. En Begoña Pulido Herráez (sel. y estudio preliminar). *Fray Servando Teresa de Mier. La revolución y la fe. Una antología general*. México: FCE-Fundación Para Las Letras Mexicanas-UNAM, pp. 451-472.
- Gómez Álvarez, Cristina (2013b). El impreso en la independencia: circulación y lectores. En Landavazzo, Marco Antonio y Moisés Guzmán (eds.). *Guerra, política y cultura en las independencias hispanoamericanas*. Serie Encuentros 15. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Jalisco, pp. 59-71,
- Guzmán Pérez, Moisés (2007). Hacedores de la opinión: impresores y editores de la Independencia de México, 1808-1821. *Revista Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Vol. 12. Universidad Industrial de Santander, pp. 31-60.
- Guzmán Pérez, Moisés (2010). La insurgencia mexicana y la elaboración de una nueva pedagogía cívica. En Terán, Marta y Víctor Gayol (eds.) *La corona rota. Identidades y representaciones en las Independencias Iberoamericanas*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 155-184.
- Guzmán Pérez, Moisés (2013). La primera imprenta insurgente en Oaxaca. En Marco Antonio Landavazzo y Moisés Guzmán Pérez (coords.) *Guerra, política y cultura en las independencias hispanoamericanas*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas- El Colegio de Jalisco, pp. 71-100.
- Landavazo, Marco Antonio (2001). *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquico en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*. México: El Colegio de México- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo- El Colegio de Michoacán.
- Landavazo, Marco Antonio (2011). España y los españoles en la independencia de México: las ambigüedades de un discurso. En Tomás Pérez Vejo (coord.) *Enemigos íntimos. España, lo español y los españoles en la configuración nacional hispanoamericana 1810-1910*. México: El Colegio de México. Colección Ambas Orillas, pp. 65-94.
- Lempérière, Annick (1998). República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España). En François-Xavier Guerra, Annick Lempérière, et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/FCE, pp. 54-79.

- Martínez Carrizales, Leonardo (2005). "Comunidad retórica" y "república literaria." en el *Diario de México*. En Esther Martínez-Luna (ed.) *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada (1805-2005)*. México: UNAM, pp. 21-50.
- Martínez Luna, Esther (2002). *Estudio e índice onomástico del Diario de México. Primera parte (1805-1812)*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Martínez Luna, Esther (2009). *A, B, C, Diario de México (1805-1812). Un acercamiento*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Martínez Luna, Esther (2011). *El debate literario en el Diario de México (1805-1812)*. México: UNAM.
- Ozuna, Mariana (2010). Letras ante, contra y por la insurgencia. En Palacio Prieto, José (coord.), Fernández Flores, Ligia, Gómez-Aguado, Guadalupe y Muñoz-Figueroa (comp.) *Visiones compartidas de la Independencia y de la Revolución Mexicana*. México: UNAM- Centro de Enseñanza para Extranjeros, pp. 7-30.
- Ozuna, Mariana (2012). Contribuciones del género epistolar al ejercicio de la palabra pública en México. En Vitale, María Alejandra y Schamun, María Cecilia (comps.) *Tendencias actuales en estudios retóricos*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata, p. 89-102.
- Palti, Elías (2008). Tres etapas de la prensa política mexicana del siglo XIX: el *publicista* y los orígenes del intelectual moderno. En Altamirano, Carlos (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I Myers, Jorge (ed. del volumen). Buenos Aires: Katz Editores, pp. 227-241.
- Palacio Montiel, Celia de (2010). Patria, nación y libertad. La evolución de los discursos en la prensa regional mexicana de la Independencia de México (1808-1817). En *La corona rota. Identidades y representaciones en las Independencias Iberoamericanas*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 133-154.
- Pérez-Guilhou, Dardo (1982). *La opinión pública española y las Cortes de Cádiz frente a la emancipación americana, 1808-1814*. Madrid: Academia Nacional de Historia.
- Reed Torres, Luis y María del Carmen Ruiz-Castañeda ([1995] 1998). *El periodismo en México. 500 años de historia*. México: EDAMEX-PRIMERA PLANA.
- Rosetti, Mariana (2015). El desplazamiento y la ventriloquía cultural. Servando Teresa de Mier y Simón Rodríguez, traductores de

- Atala* de Chateaubriand. *Revista de Literatura Mexicana*. Vol. XXVI, número 2, pp. 9-30.
- Ruiz-Castañeda, María del Carmen (1982). El periodismo como apoyo de la literatura. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Número 109, año XXXVIII (número dedicado a Historia de la prensa en México), pp. 5-18.
- Ruiz-Castañeda, María del Carmen ([1995] 1998). Capítulo V-El *Diario de México* (1805-1817). En Luis Reed Torres y María del Carmen Ruiz-Castañeda. *El periodismo en México. 500 años de historia*. México: EDAMEX- PRIMERA PLANA, pp. 81-103.
- Sánchez, María Carolina (2012). Las representaciones de la revolución, la patria y el revolucionario en las cartas de Francisco de Miranda (1798-1803). *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*. Número 8, pp. 272-292.
- Terán, Marta y Víctor Gayol (2010). Las independencias hispanoamericanas. Representaciones, identidades y memoria. En *La corona rota. Identidades y representaciones en las Independencias Iberoamericanas*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 9-20.
- Torres Puga, Gabriel (2010). *Opinión pública en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*. México: El Colegio de México.
- Torres Puga, Gabriel (2013). La transformación de la *Gazeta de México*, 1805-1808. En Marco Antonio Landavazzo y Moisés Guzmán Pérez (eds.) *Guerra, política y cultura en las independencias hispanoamericanas*. Serie Encuentros 15. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Jalisco, pp. 21-58.
- Urbina, Luis (1917). *La vida literaria de México*. Madrid: Imprenta Seréz Hermanos.
- Wold, Ruth (1970). *El Diario de México. Primer cotidiano de Nueva España*. Madrid: Editorial Gredos.

C.2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE CRIOLLISMO Y SOBRE LA POLÉMICA DE FRAY SERVANDO Y LA TRADICIÓN GUADALUPANA

- AAVV (1990). Introducción. En Saint-Lu, André y Bénassy-Berling Marie-Cécile (coords.) *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*. París: Publications De La Sorbonne, pp. XI-CI.

- Adorno, Rolena (2000). Reescribiendo las crónicas: culturas criollas y postcolonialidad. En José Antonio Mazzotti (ed.) *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, pp. 177-190.
- Alberro, Solange (1999). *El águila y la cruz. Orígenes de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas- FCE.
- Alberro, Solange (2000). La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano. En José Antonio Mazzotti (ed.) *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, pp. 55-72.
- Alberro, Solange (2011). *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles dejaron de serlo*. México: El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos.
- Altuna, Elena (2009). *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología-CEPIHA-Universidad Nacional de Salta.
- Annino, Antonio (2008). 1808: el ocaso del patriotismo criollo en México. Revista *Historia y Política*. Número 19, pp. 39-73.
- Arias, Santa (2008). De Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: La disputa guadalupana en vísperas de la Independencia. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIV, número 222, pp. 211-225.
- Arias, Santa (2009). Geografía, imperio, e iglesia bajo la huella de la Ilustración: Conciencia criolla y los espacios del imaginario cartográfico jesuita durante el siglo XVIII. En Vitulli, Juan M. y David M. Solodkow, (comp. , ed. e Introducción) *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, pp. 331-352.
- Arrom, José (1951). Criollo: definición y matices de un concepto. *Hispania*. Vol. 34, Número 2, pp. 172-176.
- Ávila, Alfredo (2005). Servando Teresa de Mier. En Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (Editoras). *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. Volumen III- Galería de escritores. México: Universidad Autónoma de México, pp. 9-22.
- Ávila, Alfredo y Gabriel Torres Puga (2008). Retóricas de la xenofobia: franceses y gachupines en el discurso político y

- religioso de Nueva España (1760-1821). *Revista 20/10 Memoria de las Revoluciones en México*. Número 2, pp. 26-43.
- Bauer, Ralph y José Antonio Mazotti (eds.) (2009). Introduction. En *Creole subjects in the Colonial Americas. Empires, texts, identities*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, pp. 1-57.
- Bernard, Carmen (2011). La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX). *Revista Coherencia*. Vol. 6, número 11, pp. 107-122.
- Brading, David (2002). *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Traducción de Aura Levy y Aurelio Mayor. México: Taurus, pp. 315-354.
- Brading, David (2003). Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe en México. En Carlos Alberto González y Enriqueta Vila Vilar (comps.) *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI y XVIII)*. México: FCE.
- Cañizares Esguerra, Jorge (2005). Racial, religious, and civic creole identity in Colonial Spanish America. *American Literary History*. Volume 17, Issue 3, pp. 420-437.
- Cañizares Esguerra, Jorge (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Traducción de Susana Moreno Parada revisada por Jorge Cañizares-Esguerra. México: FCE.
- Colombi, Beatriz (1996). La respuesta y sus vestidos. Tipos discursivos y redes de poder en la 'Respuesta a Sor Filotea' de Sor Juana Inés de la Cruz. *Mora*. Número 2 pp. 60-66.
- Colombi, Beatriz Escribir, describir, transcribir (1995). Carlos de Sigüenza y Góngora. En Noé Jitrik (comp.) *Travestías de la escritura en la Literatura Latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Literatura Hispanoamericana- FFyL-UBA, pp. 251-259.
- Dalmaroni, Miguel (2009). La obra y el resto: literatura y modos del archivo. *Revista Telar*. UNT-III- LA. Número 7-8, año VI, pp. 6-30.
- Derrida, Jacques (2000). *Mal de archivo*. Madrid, Trotta.
- Entin, Gabriel (2013). El patriotismo americano en el siglo XVIII. Ambigüedades de un discurso político hispánico. En Hébrard, Veronique y Geneviève Verdo (edits.) *Las independencias hispanoamericanas. Un objeto de la historia*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 19-34.
- Escamilla González, Iván (1999). *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*. México: CONACULTA. Versión en línea: <http://www.filosofia.org/aut/002/esc1999.htm>

- Escamilla González, Iván (2000). “Máquinas troyanas”: el guadalupanismo y la ilustración novohispana. *Relaciones*. Vol. 21, número 82. México: El Colegio de Michoacán Zamora, pp. 199-232.
- Escamilla González, Iván (2004). Razones de la lealtad, cláusulas de la fineza: poderes, conflictos y consensos en la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V. En Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.) *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. México: UNAM, pp. 179-204.
- Escamilla González, Iván (2010). Lorenzo de Boturini, su obra guadalupana inédita. *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Número 75. México: Universidad Autónoma de México, pp. 7-13.
- Escamilla González, Iván (2010). La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana. En Martínez López Cano, María del Pilar (coords.) *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 105-127.
- Escamilla González, Iván (2010b). Lorenzo Boturini y el entorno social de su empresa historiográfica. En *El caballero Lorenzo Boturini: entre dos mundos y dos historias*. México: Museo de la Basílica de Guadalupe.
- Escamilla González, Iván (2012). Cayetano de Cabrera y Quintero y su *Escudo de armas de México*. En Rosa Camelo y Escandón, Patricia (eds) *La creación de una imagen propia de la tradición española*. Tomo 1: Historiografía civil, México: UNAM, pp. 583-603.
- Escamilla González, Iván (2014). Reformar la reforma. Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746. En Martínez López Cano, María del Pilar y Cervantes Bello, Francisco Javier (coords./ editors.) *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*. México: Universidad Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 227-247.
- Ette, Ottmar (1992). Transatlantic perceptions: a contrastive Reading of the travels of Alexander Von Humboldt and Fray Servando Teresa de Mier. *Dispositio*. Vol. XVII, número 42-43, pp. 165-197.
- Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. Traducción Anna Montero. París: Editions Alfons el Mágnum- IVEI.
- Florescano, Enrique ([1987] 2014). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, Enrique (2002). Introducción: imagen e historia. En Enrique Florescano (coord.) *El espejo mexicano*. México: FCE, pp. 11-47.

- Foucault, Michel ([1969] 2000). *Arqueología del saber*. Traducción Aurelio Garzón. México: Siglo XXI Editores.
- Garriga, Carlos ([2000] 2003). El derecho de prelación: en torno a la construcción jurídica de la identidad criolla. En *XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. San Juan: Oficina del Historiador Nacional de Puerto Rico- Library of Congress, pp. 1085-1128.
- Garriga, Carlos (2006). Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV, en Horizontes y Convergencias. En Eduardo Martíre (coord.) *La América de Carlos IV- Cuadernos de Investigaciones y Documentos, I*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 35-130.
- Gil Amate, Virginia (2010). ¿Confiar en los criollos? Apreciaciones sobre la condición de los españoles americanos en el siglo XVIII. *Revista Olivar*. Año 11, número 14, pp. 13-31.
- Glacken, Clarence J. (1967). *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley and Los Angeles-California: University of California Press.
- Goodman, Dena (1994). *The Republic of Letters. A Cultural History of The French Enlightenment*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Gruzinski, Serge (1986). La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial. Traducción de Paloma Bonfil (siglos XVI-XIX). *América Indígena*. Vol. XLVI, núm. 3, pp. 411-433. Versión online: http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Gruzinski_redagujereada.pdf
- Gruzinski, Serge ([1991] 2000). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Traducción de Jorge Ferreiro. México: FCE.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade runner" (1492-2019)*. Traducción de Juan José Utrilla. México: FCE.
- Hall, John A. (1998). *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*. Traducción de Hernán Sabaté. Barcelona: Ediciones Península.
- Halperin Donghi, Tulio (2013). Fray Servando, precursor, mártir y triunfador glorioso. *Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*, Buenos Aires, Emecé.
- Herrejón Peredo, Carlos (1998). Catolicismo y violencia en el discurso retórico, 1794-1814. Ramos Medina, Manuel (comp.) *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México: Condumex (Centro de Historia de México), pp. 395-407.

- Herrejón Peredo, Carlos (1999). Sermones y discursos en el Primer Imperio. En Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez (coords.) *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*. Zamora: El Colegio de Michoacán-UAM-Iztapalapa-UNAM, pp. 153-168.
- Herrejón Peredo, Carlos (2003). *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*. Zamora. Michoacán: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México.
- Herzog, Tamar (2004). Los americanos frente a la monarquía. El criollismo y la naturaleza española. en Álvarez Ossorio Alvaríño, Antonio y García García, Bernardo J (coords.) *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, pp. 77-92
- Higgins, Antony (2000). *Constructing the criollo archive. Subjects of knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. Indiana: Purdue University Press.
- Jara, René (1979). El criollismo de Fray Servando Teresa de Mier. *Cuadernos Americanos*. Vol. 222, pp. 141-162.
- Jara, René (1989). The inscription of creole consciousness: fray Servando Teresa de Mier. In Jara, René y Nicolás Spadaccini (eds. e Introd.) *1492-1992: Re/discovering colonial writing*. Traducido por Ahna Bishop-Jara Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 349-379.
- Jáuregui, Carlos (2003). “El plato más sabroso”: Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal. *Colonial Latin American Review*. Vol. 12, número 2, pp. 199-231.
- Jáuregui, Carlos (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Lafaye, Jacques (1993). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: FCE.
- Lavallé, Bernard (1993). *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavallé, Bernard (1994). Criollismo y protonacionalismo en América del Sur (siglos XVI y XVII). *Revista Historia y Cultura*. Número extraordinario-I Seminario Internacional de Estudios del Caribe. Cartagena: Facultad de Ciencias Humanas- Universidad de Cartagena. Número 2, Año II.
- Lavallé, Bernard (2000). El criollismo y los pactos fundamentales del imperio americano de los Habsburgos. En José Antonio

- Mazzotti (ed.) *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, pp. 37-54.
- Luján, María Marta (2004). El discurso religioso de Fray Servando Teresa de Mier en los orígenes del nacionalismo mexicano. En Alicia Chibán (coord.) *El archivo de la Independencia y la ficción contemporánea*. Salta: Universidad Nacional de Salta, pp. 387-396.
- Luqui-Lagleyze, Julio (2009). Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la Independencia de América. *Temas de historia argentina y latinoamericana*. Vol. 15, pp. 137-158.
- Lynch, John (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.
- Martínez-San Miguel, Yolanda (1999). Saberes americanos: constitución de una subjetividad intelectual femenina en la poesía lírica de Sor Juana. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXIV, número 49, pp. 79-98.
- Mayer, Alicia (2010). *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México: UNAM.
- Maza, Francisco de la ([1953]1981). *El guadalupanismo mexicano*. México: FCE. Lecturas mexicanas, número 37.
- Mazín, Óscar (2008). Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII). En Altamirano, Carlos (dir.) *Historia de los intelectuales en América Latina*. Myers, Jorge (ed.) *Volumen I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Editorial Katz, Serie Conocimiento, pp. 53-78.
- Mazzotti, José Antonio (1996). La heterogeneidad colonial y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII. En José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos-Aguilar (coords.) *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 173-195.
- Mazzotti, José Antonio (2000). Introducción: las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas. En José Antonio Mazzotti (ed.) *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, pp. 7-36.
- Mazzotti, José Antonio (2000). Resentimiento criollo y nación étnica: el papel de la épica novohispana. En José Antonio Mazzotti

- (ed.) *Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, pp. 143-160.
- Mazzotti, José Antonio (2009). El criollismo y el debate (post) colonial en Hispanoamérica. En Vitulli, Juan M. y David M. Solodkow (comp. , ed. e Introducción). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, pp. 445-484.
- Mazzotti, José Antonio (2016). Criollismo, Creole and *Creolité*. In Yolanda Martínez-San Miguel, Ben Sifuentes-Jáuregui and Marisa Belasteguigoitia (editors) *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought- Historical and Institutional Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 87-100.
- Meléndez, Mariselle (2006). *Patria, Criollos and Blacks: Imagining the Nation in the Mercurio Peruano 1791-1795*. En *Colonial Latin American Review*. Vol. 15, 2, pp. 207-227.
- Mignolo, Walter (1992). On the colonization of Amerindian languages and memories: Reinassance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition. *Comparative in Society and History*. Vol.34, Number 2, pp. 301-330.
- Mignolo, Walter (1995). *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Moraña, Mabel (1998). *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: Facultad de Filosofía y Letras- UNAM.
- Moraña, Mabel (2004). La diferencia criolla: diáspora y políticas de la lengua en la colonia. *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 55-66.
- Moraña, Mabel (2009). Postscriptum. En Juan M. Vitulli y David M. Solodkow (comp. , ed. e introducción). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, pp. 485-490.
- More, Anna (2011). Carlos de Sigüenza y Góngora y el archivo criollo en la Nueva España. En Parodi, Claudia y Jimena Rodríguez (eds.) *Centro y periferia: cultura, lengua y literatura virreinales en América*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana- Vervuert.
- More, Anna (2012). *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

- Noriega Elío, Cecilia (1979). Hacia una alegoría criolla. El proyecto de sociedad de Fernández de Lizardi. En Álvaro Matute (editor) *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 11-42.
- O’Gorman, Edmundo (1960). Fray Servando Teresa de Mier. En *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- O’Gorman, Edmundo (1978). Prólogo. *Ideario político de Fray Servando Teresa de Mier*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- O’Gorman, Edmundo (1981). Estudio preliminar. En *Servando Teresa de Mier. Obras completas. Tomo I- El heterodoxo guadalupano*. México: UNAM.
- O’Gorman, Edmundo ([1986] 2001). *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz Escamilla, Juan (1999). Entre la lealtad y el patriotismo. Los criollos al poder. En Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.). *Construcción de la legitimidad política en México en el Siglo XIX*. México: El Colegio de Michoacán-UAM-NAM-El Colegio de México, p. 107-126.
- Padgen, Anthony (1987). Identity Formation in Spanish America. En Canny, Nicholas and Anthony Padgen. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: UP, pp. 51-93.
- Paz, Octavio (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Paz, Octavio ([1974] 1993). Prefacio: Entre orfandad y legitimidad. En Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: FCE.
- Pérez Vejo, Tomás (2010). Criollos contra peninsulares: la bella leyenda. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Número 19.
- Pérez Vejo, Tomás (2010). *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. México: Tusquets Editores. Colección Centenarios.
- Pérez Vejo, Tomás (coord.) (2011). *Enemigos íntimos. España, lo español y los españoles en la configuración nacional hispanoamericana 1810-1910*. México: El Colegio de México. Colección Ambas Orillas.
- Piglia, Ricardo (2005). *El último lector*. Buenos Aires: Editorial Anagrama.

- Poole, Stafford (1995). *Our Lady of Guadalupe. The origins and Sources of a Mexican National Symbol (1531-1797)*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Puig-Samper, Miguel Ángel, Rebok, Sandra (2006). Alejandro de Humboldt, las expediciones científicas españolas y la formación de las elites americanas. En Kohut, Karl, Rose, Sonia V. (coords.) *La formación de la cultura virreinal*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 161-184.
- 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*. México: FCE-UNAM, pp. 11-62.
- Reyes, Alfonso (1917). Prólogo a *Memorias de fray Servando Teresa de Mier. Del convento de Santo Domingo, de México, Diputado al primer Congreso Constituyente de la República Mexicana*. Madrid: Editorial América-Caracas- Biblioteca Ayacucho.
- Rosetti, Mariana (2010). La erudición rebelde y la lucha por el sentido: Fray Servando Teresa de Mier y su 'Carta de despedida a los mexicanos'. *Revista Ciberletras*.
- Rosetti, Mariana (2012). Lecturas que ilustran, lecturas que desgarran. Fray Servando Teresa de Mier y su mirada criollista de la tradición guadalupana. *Revista Armas y Letras*. Año 15, número 81, pp. 27-32.
- Rosetti, Mariana (2016). La persistencia de la reflexión crítica: Servando Teresa de Mier y sus polémicos abordajes de la tradición guadalupana. *Revista Cuadernos del Sur-Historia*. Número 45, pp. 9-36.
- Rosetti, Mariana (2018). El *hambre de lectura* en las revoluciones americanas y la compleja labor de los letrados criollos. *Revista Estudios de Teoría Literaria. Artes, Letras y Humanidades*. Volumen 7, número 14.
- Rubial García, Antonio (2002). Nueva España: imágenes de una identidad unificada. En Enrique Florescano (coord.) *El espejo mexicano*. México: FCE, pp. 72-115.
- Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: FCE- UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Scavino, Dardo (2010). *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Solodkow, David M. (2010). América como *traslado del infierno*: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España. *Cuadernos de Literatura*. Vol. 14, número 28, pp. 172-195.
- Taylor, William (2007). La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora

- de los Remedios y la cultura política del período de la Independencia. En Mayer, Alicia (coord.) *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*. Tomo I. México: UNAM, pp. 213-239.
- Torres Puga, Gabriel (2005). Borunda: Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794. *Revista Estudios de Historia Novohispana*. Número 33, pp. 57-94.
- Vitulli, Juan M. y David M. Solodkow, (comp. , ed. e Introducción) (2009). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Vitulli, Juan M. (2013a). Construyendo al predicador criollo: una aproximación al *Arte de sermones* de fray Martín de Velasco. *Hispanic Review*. 4, pp. 417-438.
- Vitulli, Juan M. (2013b). *Instable puente. La construcción del letrado criollo en la obra de Juan Espinosa Medrano*. Chapel Hill: University of North Caroline Press.
- Wolf, Eric R. (1958). The Virgin of Guadalupe: a mexican national symbol. *The Journal of American Folklore*. Vol. 71, number 279, pp. 34-39.

C.3. BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL DISCURSO LITERARIO EN LAS INDEPENDENCIAS HISPANOAMERICANAS Y SOBRE TRADICIONES NARRATIVAS EUROPEAS EN HISPANOAMÉRICA.

- Bajtín, Mijail M. (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bajtín, Mijail M. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benítez-Rojo (1999). José Joaquín Fernández de Lizardi and the emergence of the Spanish American novel as national Project. En Doris Sommer (ed.) *The places of history*. London: Duke University Press, pp. 199-213
- Beroud, Catherine (1979). La picaresca como única posibilidad literaria o *El Periquillo Sarniento*. En Manuel Criado de Val (dir.) *La picaresca. Orígenes, textos y estructuras. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca organizado por el Patronato "Arcipreste de Hita"*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pp. 1041-1045.

- Borgeson, Paul W. (1986). Problemas de técnica narrativa en dos *novellas* de Lizardi. *Hispania*. Vol. 69, número 3, pp. 504-511.
- Cañizares- Esguerra, Jorge (2010). La historiografía nueva. En Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.) *Historia de la literatura mexicana. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*. México: Siglo XXI-UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, pp. 399-413.
- Casas de Faunce, María de (1977). *La novela picaresca latinoamericana*. Madrid: Planeta-Universidad de Puerto Rico.
- Chibán, Alicia y Elena Altuna (1989). La transtextualidad del Siglo de Oro español en “El desierto prodigioso”. *Thesaurus*. Año XLIV, número 3, pp. 567-579.
- Franco, Jean (1975). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Ariel.
- Franco, Jean (1983). En espera de una burguesía: la formación de la intelligentsia mexicana en la época de la Independencia. En *Actas del VIII Congreso de la asociación internacional de hispanistas*. Rhode Island: Brown University.
- Genette, Gerard ([1962] 1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Traducción de Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus-Altea-Alfaguara.
- Goic, Cedomil (1982). La novela hispanoamericana colonial. En Madrigal, Iñigo (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Madrid: Cátedra.
- González Obregón, Luis (1911). Currutacas y petimetres. *La vida en México de 1810*, París-México: Librería de la C. Bouret.
- Guillén, Claudi (1971). *Literature as System*. Princeton: Princeton University Press.
- Henríquez Ureña, Pedro (1980). *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Traducción del inglés de Joaquín Diez-Canedo. En *Pedro Henríquez Ureña. Obras completas*. Tomo X (1945-1946). Recopilación y prólogo de Juan Jacobo Lara. Santos Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- Imbert, Enrique Anderson (1954). *Historia de la literatura hispanoamericana- La Colonia- Cien años de república*. México: FCE.
- Iñigo Madrigal, Luis (coordinador). *Historia de la literatura hispanoamericana, Tomo II, del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Cátedra.
- Lázaro Carreter, Fernando ([1968]1970). Para una revisión del concepto “novela picaresca”. En *Actas del Tercer Congreso*

- Internacional de Hispanistas*, México, pp. 27-45. Versión digital en: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_007.pdf
- Lezama Lima, José (1969). *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marrero-Fente, Raúl (2003). *Don Catrín de la Fachenda: la ironía como expresión de una normativa vacilante*. *Acta Literaria*. Número 28. Concepción: Universidad de Concepción, pp. 107-121.
- Meyer-Minnemann, Klaus (1994). Apropiaciones de realidad en las novelas de José Joaquín Fernández de Lizardi. En Dill, Grunder, Gunia y Meyer-Minnerman (eds.) *Apropiaciones de la realidad en las novelas hispanoamericanas de los siglos XIX y XX*. Madrid-Frankfurt: Ediciones Iberoamericana.
- Molho, Maurice (1994). El pícaro de nuevo. *MNL*. Vol. 100, Number 2. *Hispanic Issue*, pp. 199-222.
- Moraña, Mabel (1994). Apologías y defensas: discursos de la marginalidad en el Barroco hispanoamericano. En Mabel Moraña (ed.) *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover: Ediciones del Norte, pp. 31-48.
- Ozuna, Mariana (2001). *Don Catrín de la Fachenda* de Fernández de Lizardi o el humor como purga social. En *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. New York, pp. 505-513.
- Ozuna, Mariana (2005). El 'catrín', tipo fundante de una nueva tradición literaria. *Humor, sátira e ironía en Don Catrín de la Fachenda de José Joaquín Fernández de Lizardi*. Tesis doctoral inédita. México: UNAM.
- Ozuna, Mariana (2006). Una modesta propuesta desde la teoría de los géneros. Los moldes literarios en la prensa, dos casos. Las conversaciones del Payo y el Sacristán y El gallo pitagórico. *La prensa como fuente para la historia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 25-38.
- Picón Salas, Mariano (1944). *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polic-Bobic, Mirjana (1995). Lizardi y la ilustración: un coqueteo. *Studia Romanica et Anglica Zagrabensia*. Año XL, pp. 79-103.
- Roldán Vera, Eugenia (2012). La escuela mexicana decimonónica como iniciación ceremonial a la ciudadanía: normas, catecismos y exámenes públicos. En Ariadna Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coords.). *Ciudadanos inesperados: espacios de ciudadanía ayer y hoy*. México: El Colegio de México-CINVESTAV, pp. 39-69.

- Ruedas de la Serna, Jorge (1987). *Los orígenes de la visión paradisiaca de la naturaleza mexicana*. México: UNAM.
- Salomon, N. (1988). La crítica del sistema colonial de la Nueva España en *El Periquillo Sarniento*. En C. Goic (ed.) *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Crítica, pp. 421-427.
- Saravia, Leonor Arias (2007). La impronta conflictiva en los escritores de la independencia. En Amelia Royo y Elena Altuna (coords.) *Literatura e imaginario político. De la colonia a nuestros días*. Córdoba: Alción Editora, pp. 155-172.
- Sommer, Doris ([1993] 2004). *Ficciones fundacionales-Las novelas nacionales de América Latina*. Bogotá: Fondo De Cultura Económica.
- Stolley, Karen (1994). Lazos de familia: el problema de la genealogía en la obra de Lizardi. En Leila Area y Mabel Moraña (comps.) *La imaginación histórica en el siglo XIX*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 181-191.
- Stolley, Karen (2006). El siglo XVIII: formas narrativas, erudición y saber. En Enrique Pupo-Walker y Enrique González-Echevarría (coords.) *Historia de la literatura hispanoamericana, Volumen 1: Del descubrimiento al Nuevo Mundo*. Madrid: Gredos, pp. 354-390.
- Urbina, Luis (1985). Estudio preliminar. En J. Sierra (coord.) *Antología del Centenario*. Vol. 1. México: UNAM, pp. XV-CLXV.
- Vogele, Nancy (1987). Defining The Colonial Reader: *El Periquillo Sarniento*. *PMLA*. Vol. 102, number 5, pp. 784-800.
- Urbina, Luis (1992). *Don Catrín de la Fachenda: a modern discourse: Machiavellianism. Lizardi and the birth of the novel in Spanish America*. Florida: University Press of Florida, pp. 234-256.
- Yañez, Agustín (1992). Estudio preliminar. En José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Pensador Mexicano*. México: UNAM, pp. V-LI.
- Zanetti, Susana (2002). *La dorada garra de la escritura. Lectores y lectoras de novela en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Zanetti, Susana (2000). ¿Un canon necesario? Acerca del canon literario latinoamericano. *Voz y escritura*. Número 10, pp. 227-241.

C.3.1 SOBRE TRADUCCIONES Y UTOPIÁS HISPANOAMERICANAS

- Altuna, Elena (1994). El naufragio: alteridad e identidad cultural. *Estudios Coloniales, Cuaderno n°6*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional de Tucumán, pp. 9-17.

- Alba-Koch, Beatriz de (2000). "Enlightened Absolutism' and Utopian Thought: Fernández de Lizardi and Reform in New Spain. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Número 24.2, pp. 295-306.
- Bastin, G. L., Álvaro Echeverri y Ángela Campo (2004). La traducción en América Latina: propia y apropiada. *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Caracas. Número 24, pp. 69-94. Artículo en línea disponible en <http://www.histal.ca/wp-content/uploads/2011/08/BastinEcheverriCampoApropiacion.pdf>
- Bastin, G. L. (2008). La traducción y la conformación de la identidad americana. *Trans. Revista de Traductología*. Número, pp. 12-14. Artículo en línea disponible en http://www.trans.uma.es/pdf/Trans_12/t12_011-14_GLBastin.pdf
- Bloch, Ernst (1979). *El principio esperanza*. Tomo II. Madrid: Aguilar ediciones.
- Calderón de Cuervo, Elena (2001). José Joaquín Fernández de Lizardi: ¿un utopista americano? En *Homenaje a Carlos Orlando Nállim*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo.
- Davis, J. C. (1985). *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*. Traducción Juan José Utrilla. México: Fondo De Cultura Económica.
- Ette, Ottmar (2004). La traducción literaria como reto de la crítica literaria. Traducción de Elvira Gómez Hernández. *Vasos Comunicantes*. Número 28, pp. 25-39. Artículo en línea disponible en: <http://revistavasoscomunicantes.blogspot.com.ar/2011/03/vasos-comunicantes-numero-28.html>
- Giné Janer, Marta (2007). Traducciones, en España, de *Atala* y René de Chateaubriand. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Artículo en línea disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/traduccion-en-espaa-de-atala-y-ren-de-chateaubriand-0/>
- Grases, Pedro (1955). *La primera versión castellana de Atala*. Caracas: Cromotip.
- Joset, Jacques (1982). La utopía degradada de J. J. Fernández de Lizardi. En *Memoria del XX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Budapest: Universidad Eotvos Loránd, pp. 439-448.
- Magris, Claudio (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mannheim, Karl (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Traducción de Salvador Echavarría. México: Fondo De Cultura Económica.

- Mumford, Lewis ([1922] 2008). *The story of utopias, The Forgotten books*. Versión en línea: http://books.google.com.ar/books?id=81WbEwVfyPMC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Pagni, Andrea (2004). Olimpio en América del sur: usos hispanoamericanos del romanticismo francés. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Número 24, pp. 117-132.
- Pagni, Andrea (2006). Versiones y subversiones del canon europeo en el siglo XIX: Simón Rodríguez, Andrés Bello y Juan Antonio Pérez Bonalde. En Carlos Pacheco, Luis Barrera Linares y Beatriz González Stephan (coords.) *Itinerarios de la palabra escrita en la cultura venezolana. Nación y literatura*. Caracas: Fundación Bigott, pp. 153-175.
- Pagni, Andrea (2012). Atala de Chateaubriand en la traducción de Simón Rodríguez y Fray Servando Teresa de Mier (París, 1801). *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Artículo en línea disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/atala-de-chateaubriand-en-la-traduccion-de-simon-rodriguez-y-fray-servando-teresa-de-mier-paris-1801/>
- Palazón, Mayoral, María Rosa (2006). Una bella persona utópica. *José Joaquín Fernández de Lizardi, El laberinto de la utopía, una antología general*. México: UNAM- Fondo de cultura Económica, pp. 15-47.
- Paredes, Rogelio C. (2004). *Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Rodríguez, Simón (2001). *Traducción de "Atala" de Chateaubriand, Obra completa-Tomo II-Reedición facsímil*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Rosetti, Mariana (2015). El desplazamiento y la ventriloquía cultural: Servando Teresa de Mier y Simón Rodríguez traductores de *Atala* de Chateaubriand- *Revista Literatura Mexicana*. Vol. XXVI, número 2, pp. 9-30.
- Rosetti, Mariana (2018). El retardo americano en la emancipación novohispana: la narrativa de Servando Teresa de Mier y de José Joaquín Fernández de Lizardi. *Revista de Crítica de Literatura Latinoamericana*. Año XLIV, Número 87, pp. 289-309.
- Rotker, Susana (2001). Calibanes y atlantes en los albores de la Independencia. En Javier Lasarte Valcárcel (coord.). *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina. Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot*. Caracas: Fondo Editorial La Nave Va, pp. 185-191.

- Soldevila-Durante, Ignacio (2006). Las primeras traducciones castellanas de la *Atala* de Chateaubriand. *Bulletin Hispanique*, Universidad Michel de Montaigne Burdeos 3. Tome 108, Núm. 2, pp. 421-458.
- Trousson, Raymond ([1979] 1995). *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Ediciones Península.
- Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London/New York: Routledge-

D. BIBLIOGRAFÍA SOBRE MIER Y LIZARDI

D.1. SOBRE MIER

- Arenas, Reinaldo (1997). Fray Servando, víctima infatigable. *El mundo alucinante. Una novela de aventuras*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Arias, Santa (2008). De Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: La disputa guadalupana en vísperas de la Independencia. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIV, número 222, pp. 211-225.
- Ávila, Alfredo (2005). Servando Teresa de Mier. En Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.) *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen III- Galería de escritores*. México: Universidad Autónoma de México, pp. 9-22.
- Brading, David (1980). Fray Servando Teresa de Mier. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Traducción de Soledad Loaeza Grave. México: Ediciones Era, pp. 43-95.
- Bradford, K. (1955). *The enigmatic padre Mier*. Tesis de doctorado. Texas: Univesity of Texas.
- Colombi, Beatriz (2004). Retóricas del viaje a España. *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora
- Domínguez, Michael-Christopher (2004). *Vida de Fray Servando*. México: Ediciones Era.
- Egan, Linda (2004). Servando Teresa de Mier y su sátira general de las cosas de la Vieja España. *Revista de Literatura Mexicana*. Vol. XV (nº2), pp. 7-22.
- Mejía, Angela Pérez and Sally Station (2003). 'Into the Lion's Mouth': Parody as a Possibility for Displacement Writing in Servando Teresa de Mier. *Studies in Travel Writing*. Vol. 7, number 1, pp. 63-81.

- O’Gorman, Edmundo (1960). Fr. Servando Teresa de Mier. *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- O’Gorman, Edmundo (1978). Prólogo. En *Fray Servando Teresa de Mier. Ideario político*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- O’Gorman, Edmundo (1981-1988). Introducción. En *Fray Servando Teresa de Mier. Obras completas*. México: UNAM.
- Ozuna, Mariana (2013). Mier en su escritura. En Pulido Herráez, Begoña (selección y estudio preliminar) *Fray Servando Teresa de Mier La revolución y la fe. Una antología general*. México: FCE-Fundación Para Las Letras Mexicanas-UNAM, pp. 473-488.
- Pulido Herráez, Begoña (2013). Estudio preliminar. En *Fray Servando Teresa de Mier La revolución y la fe. Una antología general*. México: FCE-Fundación Para Las Letras Mexicanas-UNAM, pp. 11-62.
- Rieu-Millan, Marie-Laure (1982). Une lettre inédite de Fray Servando Teresa de Mier (1810). *Cahiers du monde hispanique et lusobrasílien (Caravelle)*. Numéro 39, pp. 65-73.
- Rieu-Millan, Marie-Laure (1989). Fray Servando de Mier en Londres y Miguel Ramos Arispe en Cádiz. (Su actividad política y propagandística según una cara inédita de Mier, 1812). *Anuario de Estudios Americanos*. Volumen 2, número 46. Suplemento de Historiografía y Bibliografía americana, pp. 55-73.
- Reyes, Alfonso (1917). Prólogo a *Memorias de fray Servando Teresa de Mier. Del convento de Santo Domingo, de México, Diputado al primer Congreso Constituyente de la República Mexicana*. Madrid: Editorial América, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez O., Jaime E. (1988). Introducción. En *Servando Teresa de Mier-Obras completas. Volumen IV-La formación de un republicano*. México: UNAM.
- Rosetti, Mariana (2010). La erudición rebelde y la lucha por el sentido: Fray Servando Teresa de Mier y su ‘Carta de despedida a los mexicanos’. *Revista Ciberletras*.
- Rotker, Susana (2005). Las *Memorias* de fray Servando. *Bravo pueblo*. Caracas: Fondo Editorial La Nave Va.
- Ross, Kathleen (1989). A Natural History of The Old World: The *Memorias* of Fray Servando Teresa de Mier. *Revista de Estudios Hispánicos*. Número 23:3, pp. 88-99.

D.2. SOBRE LIZARDI

- Alba-Koch, Beatriz de (1999). *Ilustrando la Nueva España-Texto e imagen en el Periquillo Sarniento de Fernández de Lizardi*. Badajoz: Universidad de Extremadura.
- Arias Fernández, Irma Isabel (1995). Calas en el pensamiento de Fernández de Lizardi referente a la libertad de expresión. AIH. Actas XII. *Centro Virtual Cervantes*.
- Dabove, Juan Pablo (1999). Espejos de la ciudad letrada: El "arrastraderito" y el juego como metáforas políticas en *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi. *Revista Iberoamericana* LXV/186, pp. 31-48.
- Enderle, Víctor Barrera (2010). La creación del lector insurgente a través de la formación de una opinión pública: José Joaquín Fernández de Lizardi. *Lectores insurgentes. La formación de la crítica literaria hispanoamericana (1810-1870)*. México: Editorial JUS.
- Estévez Molinero, Ángel (2009-2010). Relaciones intergenéricas en la obra de Fernández de Lizardi (sobre periodismo, narrativa y otras implicaciones). *Cuaderno de Investigaciones Filológicas*. Números 35-36, pp. 139-164.
- Franco, Jean (1983). La heterogeneidad peligrosa: Escritura y control social en vísperas de la independencia mexicana. *Hispanérica*. Número 34-35, pp. 3-34.
- González Obregón, Luis (1938). *Novelistas mexicanos. Don José Joaquín Fernández de Lizardi. Apuntes biográficos y bibliográficos*. México: Ediciones Botas.
- Hernández García, Jesús (2003). La educación familiar en la obra de un ilustrado, Fernández de Lizardi. *Revista Aula Abierta*. Número 81, pp. 21-56.
- Hernández García, Jesús (2003b). Fernández de Lizardi. *Un educador para un pueblo. La educación en su obra periodística y narrativa*, volumen I y volumen II. México: UNAM-Universidad Pedagógica Nacional. Colección Historia, Ciudadanía y Magisterio.
- Hernández García, Jesús (2006). Ilustración y educación en la primera infancia. Un ejemplo: Fernández de Lizardi. *Revista de Educación*. Número 341, pp. 495-515.
- Hernández García, Jesús (2010). Fernández de Lizardi y la necesidad ilustrada de la educación civil y política. *Revista Aula Abierta*. Volumen 38, número 1, pp. 109-120.
- Insúa, Mariela (2011). La falsa erudición en la Ilustración española y novohispana: Lizardi. *Estudios Filológicos*. Número 48, pp. 61-79.

- Insúa, Mariela (2013). Estudio preliminar. En *José Joaquín Fernández de Lizardi, Noches tristes y día alegre-Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 13-76.
- Insúa, Mariela (2014). Hacia la constitución del maestro ejemplar en el México ilustrado: el caso de Fernández de Lizardi. *Hispanófila*. Número 171, pp. 59-75.
- Moraña, Mabel (1997). *El Periquillo Sarniento y la ciudad letrada. Políticas de la escritura en América Latina. De la Colonia a la Modernidad*. Caracas: Excultura.
- Mozejko, Danuta Teresa (2007). El letrado y su lugar en el proyecto de nación: *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXIII, número, pp. 227-242.
- Oviedo y Pérez Tudela, Rocío (1982). *La obra de Joaquín Fernández de Lizardi. Prosa periodística. Tesis doctoral inédita*. Madrid: Universidad Complutense.
- Oviedo y Pérez Tudela, Rocío (1982). El panfletismo de Fernández de Lizardi a través del estudio de uno de sus folletos. En *Memoria del XX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Budapest: Departamento de Español de la Universidad EÖtÖvs Lorand de Budapest.
- Oviedo y Pérez Tudela, Rocío (2005). Una obra puente entre el periodismo y la novela de Fernández de Lizardi. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria: *Biblioteca Universitaria, Memoria Digital de Canarias*.
- Ozuna, Mariana (2005). *Humor, sátira e ironía en Don Catrín de la Fachenda de José Joaquín Fernández de Lizardi, Tesis doctoral inédita*. México: UNAM.
- Palazón Mayoral, María Rosa e Irma Isabel Fernández Arias (1995). Lizardi y la tradición clásica. En *Memorias Jornadas Filológicas 1994*. México: UNAM, pp. 21-27.
- Palazón Mayoral, María Rosa (1998). Presentación. Nobles pícaros y pícaros nobles. En *José Joaquín Fernández de Lizardi. Vida y Hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*. México: CONACULTA, pp. 9-32.
- Raffi-Bérourd, Catherine (1980). *Periquillo Sarniento y Don Catrín de la Fachenda: dos facetas de una misma realidad*. C. Dumas (ed.) *Culture et société en Espagne et en Amérique Latine au XIXème siècle*. Lille: Centre d'Études Ibéro- Américaines, pp-109-120.
- Reyes Palacios, Felipe (1999). Fernández de Lizardi antes del *Periquillo*. *Literatura Mexicana*. Número 10, pp. 35-67.
- Rosetti, Mariana (2011). Poner el cuerpo: la configuración narrativa

- del pícaro como crítica del sistema colonial de La Nueva España en *El Periquillo Sarniento*. Revista *Orbis Tertius*. Año XVI, Número 17.
- Rosetti, Mariana (2016). Entre atajos, desvíos y amputaciones: las estratégicas apropiaciones de la ficción picaresca en Fernández de Lizardi como una guía criolla para recorrer espacios urbanos y sociales novohispanos. En Beatriz Colombi (comp.). *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana*. Bueno Aires: Biblos, pp. 97-114.
- Shumway, N. (1996). *Don Catrín de la Fachenda* and Lizardi's Crisis of Moral Authority. *Revista de estudios hispánicos*. Número 30.3, pp. 361-374.
- Spell, Jefferson R. (1927-1928). La sociedad mexicana juzgada por Fernández de Lizardi. *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, México. Época 4, pp. 224-240.
- Spell, Jefferson R. (1931). *The Life and Works of José Joaquín Fernández De Lizardi, A Thesis of Romanic Languages Presented to The Faculty of The Graduate School of The University of Pennsylvania*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Spell, Jefferson R. (1981). Prólogo. *José Joaquín Fernández de Lizardi. El Periquillo Sarniento*. México: Porrúa. Colección Sepan Cuántos, pp. I-X.
- Spell, Jefferson R. (1971). *Bridging The Gap: Articles on Mexican Literature*. México: Editorial Libros de México.
- Vogeley, Nancy (2001). Don Catrín de la Fachenda: a modern discourse: Machiavellianism. *Lizardi and the birth of the novel in Spanish America*. Florida: University Press of Florida, pp. 234-256.

SOBRE LA AUTORA

Mariana Rosetti es Doctora en Letras (Universidad de Buenos Aires). Actualmente, es investigadora de CONICET, Miembro del Instituto de Literatura Hispanoamericana (UBA), Miembro del Centro de Historia Intelectual (Universidad Nacional de Quilmes). Fue becaria doctoral y posdoctoral de CONICET (2012-2020), de AGENCIA (2020-2022) y de PROMAI (UBA) en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2014.

Es miembro del plantel docente de la Maestría en Historia Intelectual (UNQ), de la Maestría en Literaturas Latinoamericana y Española (UBA) y de la Maestría en Estudios Literarios Latinoamericanos (UNTREF).

Ha publicado numerosos artículos en libros y revistas especializadas y fue coordinadora de dos dossiers en las Revistas *Dieciocho* y *Zama*, respectivamente. Sus recientes artículos han sido “Repensar la Conquista desde el armado de archivos patrióticos ilustrados: los trabajos de Francisco Javier Clavijero y de Juan Bautista Muñoz”, en Valeria Añón (comp.) *500 años de la conquista de México: resistencias y apropiaciones* (CLACSO, 2022) y “Servando Teresa de Mier y la escritura de la historia de la revolución. Usos políticos del criollismo”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales* (2021).

Sus líneas actuales de investigación trabajan con la crítica literaria latinoamericana y la historia intelectual para analizar, revisar y replantear la discursividad letrada independentista novohispana y su diálogo con la ilustración española.

“Una vez caído el orden monárquico, casi naturalmente caerían en manos de la élite letrada no solo la gestión del poder estatal (la cual se encontraba ya bajo su cargo desde tiempo atrás), sino el diseño mismo del nuevo orden político. Esta tarea se revelaría más compleja de lo previsto y presentaría pluralidad de aristas y variedad de desafíos. [...] En el presente libro, Mariana Rosetti se propone analizar cómo se configura ese espacio particular en que se situara entonces ese grupo letrado”.

Fragmento del Prólogo, a cargo de Elías Palti.

“(...) investigaciones como la que ahora da a conocer Mariana Rosetti nos colocan definitivamente en un momento especial, en el que son puestas en tela de juicio viejas certezas hegemónicas en la historiografía sobre la cultura letrada americana (...)”.

Fragmento del Posfacio, a cargo de Iván Escamilla.