



El Nuevo Luciano de Eugenio de Santa Cruz y Espejo Un diálogo americano sobre el estilo oratorio y la educación¹

Cristina Beatriz Fernández²

Recibido: 18/01/14

Aceptado: 18/02/14

Resumen

En el año 1779, el quiteño Eugenio de Santa Cruz y Espejo dio a conocer, bajo un seudónimo, una obra titulada *El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura*. En el texto, dos vecinos de Quito opinan sobre los méritos estilísticos de un sermón y, a partir de allí, se desenvuelve un análisis retórico y conceptual sobre los contenidos y métodos de la educación americana, muy afectada, según uno de los interlocutores, por la influencia jesuita todavía perceptible en las instituciones educativas. El objetivo de nuestro trabajo será analizar los procedimientos mediante los cuales este diálogo sobre temas estéticos deviene en una crítica de las formas de aprendizaje en boga y en la propuesta de un nuevo sistema de educación orientado por una racionalidad ilustrada y moderna.

Palabras clave

Nuevo Luciano – Eugenio Espejo – oratoria – escolástica – Ilustración.

Abstract

In 1779, Eugenio Espejo, an author from Quito, wrote a dialogue using a pseudonym: *El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura*. In the *Nuevo Luciano*, two residents at Quito talked about a religious sermon and its style. The conversation continues on the colonial American education, the rhetorical tradition, the educational contents and methods. They discuss the Jesuitical influence on the colonial educational system. Our purpose, then, will be to analyze these dialogue, the aesthetic debate, the criticism to those times education and the new system of knowledge suggested, a more rational, enlightened and modern system.

Keywords

Nuevo Luciano – Eugenio Espejo – oratory – scholastic – Enlightenment.

1. Voces de reforma

En la ciudad de Quito, en el año 1779, comenzó a circular en forma manuscrita una obra titulada *El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura*.³ La obra, estructurada en nueve

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue leída como ponencia en las *PRIMERAS JORNADAS DE ESTUDIOS COLONIALES. HOMENAJE A LOS 400 AÑOS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA*, organizadas por el Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 17 al 19 de octubre de 2013.

² Doctora en Ciencias del Lenguaje con mención en Culturas y Literaturas Comparadas (UNC). Investigadora de CONICET y de la UNMdP. Contacto: crisfer@mdp.edu.ar

³ Las distintas copias existentes del manuscrito están indexadas en el prólogo de Philip Astuto a la edición de la Biblioteca Ayacucho (Espejo 1981: XXX – ss.). El *Nuevo Luciano* se imprimió recién en 1912.

diálogos o conversaciones, toma como su punto de partida una cuestión retórica: la crítica al estilo de un sermón. Los argumentos a favor y en contra de ciertas formas retóricas son enunciados por las voces de dos personajes que se describen sumariamente y que se caracterizan por la solidaridad entre una forma de pensamiento y el empleo de un estilo de lenguaje determinado. Respecto de su autoría, los estudiosos coinciden en que se le debe a la pluma de Eugenio de Santa Cruz y Espejo, a pesar de que apareció bajo el seudónimo del Dr. Don Javier de Cía, Apéstegui y Perochena, Procurador y Abogado de Causas desesperadas. Este texto sería continuado por otros dos: *Marco Porcio Catón* y *La ciencia Blancardina*, en un juego de autocritica, refutaciones y autodefensa cuya reconstrucción excede los objetivos de este trabajo, aunque cabe señalar que las tres obras han sido consideradas parte de una misma unidad (Hachim Lara 2000: 30).

Las nueve conversaciones que integran *El Nuevo Luciano* están introducidas por dos paratextos: una dedicatoria –que incluye, a su vez, la dedicatoria propiamente dicha, dos citas latinas y una epístola– y un prefacio. Estos paratextos ya anuncian la operatoria dominante de este texto, a saber: la transformación de un ejercicio de crítica de estilo en un debate de connotaciones epistemológicas. Para ello, resulta fundamental la elección de las citas de autoridades que son convocadas para legitimar un procedimiento discursivo no exento de conflictividad. El primer ejemplo de lo antedicho lo constituyen las dos citas latinas insertas en la dedicatoria, que adquieren el rango de manifiestos metodológicos. La primera de ellas proviene del libro I del tratado de San Agustín *De Trinitate*, más precisamente del capítulo III, en el cual San Agustín explicita cuáles son las condiciones que exige del lector:

Videat ergo cui hoc in sermone meo displicet, utrum alios in talibus rebus quaestionibusque versatos intelligat, cum me non intellegit [...] Neque enim omnia quae ab omnibus conscribuntur, in omnium manus veniunt; et fieri potest ut nonnulli que etiam haec nostra intelligere valent, illos planiores non inveniant libros et in istos saltem incidant. Ideoque utile est plures a pluribus fieri diverso stilo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic. At si ille qui se ista non intellexisse conqueritur, nulla umquam de talibus rebus diligenter et acute disputata intelligere potuit, secum agat votis et studiis ut proficiat, non mecum querelis et conviciis ut taceam. (Espejo 1981: 3)⁴

La segunda cita corresponde a la *Apología al Abad Guillermo* que escribió San Bernardo de Claraval y dice lo siguiente:

Et quidem diligentibus ordinem in hac re molestum me fore non timeo; quin immo gratum procul dubio accepturi sunt, si persequimur quod et ispi oderunt. Si quibus

⁴ Citamos la traducción al español de este pasaje: “El que no esté conforme con mi expresión o no la entienda, vea si es capaz de comprender a otros autores más versados en estas lides [...] No todos los libros que se escriben circulan en manos de todos; y es posible que algunos no tengan a su alcance los escritos que se juzgan más asequibles y topen con estos nuestros y sean capaces de entenderlos. Por eso es útil que ciertas cuestiones sean tratadas por diversos autores de idénticas creencias, con diferente estilo, para que así la misma verdad llegue a conocimiento de muchos, a unos por este conducto, a otros por aquél. Mas, si alguien se lamenta de no entender mi lenguaje porque nunca fue capaz de comprender tales cosas, aunque estén expuestas con agudeza y diligencia, trate consigo de adelantar en los deseos y estudios, pero no pretenda hacerme enmudecer con sus lamentos y ultrajes” (Agustín 1956, Libro I, capítulo III, ¶ 5: 135).

vero displicuerit, ipsi se manifestant, quia ordinem non diligunt, cuius utique corruptionem et vitia damnari nolunt. Ipsi itaque illud Gregorianum respondeo: Melius est ut scandalum oriatur, quam veritas relinquatur. (Espejo 1981: 4)⁵

Estas dos citas latinas, provenientes de autoridades en la historia intelectual del cristianismo, funcionan como una clave interpretativa para decodificar el *Nuevo Luciano*, un diálogo signado por la ideología ilustrada y tendiente a promover la modernización de los planes de estudio coloniales. En el texto, la crítica al estilo de la oratoria sagrada se proyecta en el cuestionamiento a la escolástica y a la formación retórica que se impartía en los colegios y universidades de origen religioso en Quito –especialmente los que habían sido conducidos por la Compañía de Jesús–, pero esta crítica al sistema educacional no deriva en un rechazo de plano a la religión católica.

Podría afirmarse que el *Nuevo Luciano* está alentado por una suerte de afán reformista en materia educativa. Esto se relaciona, lógicamente, con el proceso gradual que experimentaron tanto la España ilustrada y borbónica como sus colonias americanas, tendiente a desplazar de los planes de estudio los viejos saberes escolásticos en favor de las ciencias positivas, un proceso que buscaba privilegiar los conocimientos científicos desde una visión utilitarista, entendiéndolos como una herramienta que podía ponerse al servicio de la reforma del Estado.⁶ Fue la inercia de las universidades en cambiar los contenidos de sus enseñanzas la que motivó esta clase de alegatos pues, a pesar de que en 1769 Carlos III había ordenado la reforma de los planes de estudio de todo su reino, tanto en la península como en los territorios americanos el nuevo pensamiento científico sólo logró abrirse paso, y no sin dificultad, por fuera de las aulas universitarias, en las llamadas Sociedades de Amigos del País, en los Jardines Botánicos –donde los había– y en torno a las expediciones científicas que recorrieron por ese entonces el subcontinente (Arboleda y Soto Arango 1998: 347; Weinberg 1995: 93).⁷

A su vez, también es posible leer el *Nuevo Luciano* como un texto nacido al calor de los procesos de reforma internos al pensamiento católico, y promovidos no sólo por los Borbones en los territorios hispánicos sino muy especialmente por el papado, particularmente, en ese mismo siglo, por Benedicto XIV. Es decir, un texto vinculado tangencialmente con la producción teológica de carácter ilustrado que cobró vigor luego de la expulsión de los jesuitas y que derivó, en muchos casos, en propuestas de reformas en los planes de estudio, propuestas que tuvieron entre sus agentes más destacados a José Pérez Calama,⁸ Pablo Antonio José de Olavide, Mariano Rivero, Toribio Rodríguez de Mendoza

⁵ Traducción de Philip Astuto: “Empero en esto no temo causar molestia a ninguno de los que aman a esta Orden [la Benedictina cluniacense]; por el contrario, no podrá menos de serles agradable que yo condene lo que ellos aborrecen. Mas, si alguien se disgustare, por el mismo hecho dará a entender que no ama a una Orden religiosa, cuya relajación y vicios no quiere condenar. A todos estos responderé con la máxima de San Gregorio: Vale más que haya escándalo y no que se falte a la verdad” (en Espejo 1981: 169).

⁶ Al respecto, y hablando del caso español, González Bueno y Rodríguez Nozal señalan que la práctica de las ciencias positivas, alentada por el pensamiento ilustrado, debería entenderse más como una actitud favorable a la reforma propiciada por la nueva dinastía, los Borbones, que como una disposición racional hacia el desarrollo teórico de otros saberes, es decir, como una selección de saberes más política que puramente científica.

⁷ Para la situación de la educación en el Quito colonial, véase Astuto 1969: 36 – ss.

⁸ El caso de José Pérez Calama es emblemático de la circulación de las ideas ilustradas en ciertos sectores eclesiales. Este sacerdote español llegó, desde México, a tomar posesión del obispado en la diócesis de Quito,

y el mismo Eugenio Espejo (Saranyana 2005: 39-41; Contreras Gutiérrez 2008: 80). En ese sentido, la exégesis de un texto como el *Nuevo Luciano* requiere aquilatar una serie de variables que son peculiares de las modalidades que adoptó el pensamiento ilustrado en los territorios bajo dominio hispánico y católico, sin caer en simplificaciones tajantes que muchas veces no hacen más que oscurecer las complejas aristas de este momento del pensamiento americano. Precisamente en relación con la historia de la ciencia y de los saberes en la América colonial, Antonio Lafuente y José Sala Catalá señalaron oportunamente que una rígida diferenciación entre tradición y modernidad había dificultado abordar seriamente las dinámicas internas coloniales y/o pos coloniales (1992: 15). Lo mismo puede señalarse acerca de los modos de indagar en el pensamiento ilustrado en la época colonial que, en casos como el que nos ocupa, transita por un estrecho sendero antijesuita pero no anticatólico.⁹

Recordemos que al momento en que el *Nuevo Luciano* comienza a circular en forma manuscrita –lo repetimos: 1779– los jesuitas habían sido expulsados de España y de los territorios americanos y que la monarquía borbónica estaba propiciando una política de reforma en materia educativa, de acuerdo con ideales cercanos a la ilustración filosófica, que tenía en España representantes como Jovellanos o Feijóo.¹⁰ Resulta significativo en relación con esto, que el libro esté dedicado a Don José Diguja, quien había sido Presidente, Gobernador y Comandante General de la Real Audiencia y Provincia de Quito, entre otros cargos políticos, militares y honoríficos.¹¹ De este personaje se destacan su “beneficencia, virtud, piedad y religión” (Espejo 1981: 4) y el ejercicio prudente del gobierno, que había conseguido asegurar al rey “la fidelidad de los vasallos” de Quito (Espejo 1981: 6). A este mismo presidente de la Real Audiencia de Quito le había tocado en suerte, en 1767, es decir, doce años antes, ejecutar la orden real de expulsión de los jesuitas del territorio a su

donde promovió una osada reforma universitaria que incluía saberes como la economía política. Difundió las ideas ilustradas, sobre todo en la vertiente hispánica tributaria del padre Feijóo, y apoyó los trabajos periodísticos y los planes de innovación cultural de Espejo. Sin embargo, la hostilidad del medio a sus planes de reforma lo llevó a renunciar a su cargo y regresar a España. Se estima que murió en el transcurso de ese viaje, porque la nave que lo trasladaba desapareció en el mar (Lara 1997: 288).

⁹ Quizás ilustre un poco mejor lo que pretendemos significar el caso de una institución que suele asociarse al ideario enciclopedista e ilustrado, como la *Real Sociedad de Amigos del País*, que tuvo su origen en la provincia vasca de Guipúzcoa en 1764 y que se replicaría en múltiples *sociedades de amigos del país* tanto en España como en la América hispana. En lo que hace a sus orígenes, el ya clásico ensayo de Ramón de Bastera habla de “pintorescos antecedentes” que, en verdad, son más que ilustrativos. Parece ser, en efecto, que esta emblemática institución ilustrada tuvo su origen en una jornada teatral motivada por un episodio religioso local. La villa de Vergara, en la provincia de Guipúzcoa, había litigado con otra vecina respecto del lugar de nacimiento de un santo, cuestión que la Santa Sede había zanjado en favor de Vergara. El episodio dio lugar a una serie de festejos, entre los que se incluyó la representación de una obra teatral por parte de distinguidos caballeros locales, función que según parece fue el origen de una serie de reuniones que concluyeron por formalizarse bajo el nombre de la *Real Sociedad de Amigos del País* (Bastera 1925: 192).

¹⁰ Gregorio Weinberg señala la paradójica influencia de Feijóo en distintas polémicas que tuvieron lugar en el período ilustrado en las colonias americanas: por una parte, colaboró en difundir ideas filosóficas y científicas que eran heterodoxas desde la perspectiva de la escolástica, pero por otra, sus ideas estaban “sensiblemente” retrasadas respecto del desarrollo del pensamiento contemporáneo europeo (Weinberg 1995: 93).

¹¹ Nombrado presidente de la Real Audiencia de Quito en 1764, cargo del que tomó posesión en 1767 y que concluyó en 1778.

cargo, muy a pesar de su “piedad y religión”.¹² Por todo ello, la dedicatoria puede verse como una cifra de las complejas afiliaciones ideológicas del autor del *Nuevo Luciano*: crítico de la educación de matriz jesuita y de una retórica culterana que ya sonaba obsoleta, no se enfrenta de plano a la Iglesia ni a la monarquía.¹³ A esto se suma la clase de letrado que constituye Espejo y su lugar de enunciación, atravesado por varios rasgos socialmente complejos: por un lado, su condición étnica, la del mestizo –hijo de madre mulata y de padre indio–, condición insoslayable en el contexto colonial y en una sociedad rigurosamente estratificada; por otro, el hecho de que se trataba de un médico formado y titulado en el mismo sistema educacional español implementado en América, a la sombra de los dominicos y en el contexto del reformismo borbónico (Carrasco 2008: 35; Hachim Lara 2000: 25). En efecto, el propio Espejo fue alumno de los jesuitas en el colegio de San Luis, pero como la orden fue expulsada, fue transferido al colegio de los dominicos de San Fernando, donde se graduó en medicina (Beerman 1992: 12).

La operación crítica, entonces, que el *Nuevo Luciano* promueve desde un lugar de enunciación ideológicamente afín a las reformas propiciadas por la monarquía hispánica –en esos tiempos, previos a la Revolución Francesa, todavía solidaria con las ideas ilustradas de reforma económica y educacional– encuentra su modo de expresión en la forma del diálogo, y más particularmente del diálogo lucianesco, modalidad discursiva óptima para el debate de ideas. Recordemos que Luciano de Samósata, quien vivió en Siria en el siglo II d. C., fue un escritor de lengua griega destacado por sus diálogos satíricos, marcados por un profundo escepticismo. En la antigüedad fue recuperado por los autores bizantinos y a través de ellos llegó a los helenistas italianos del Quattrocento. El satírico griego se convirtió en un texto traducido y editado con bastante frecuencia durante el Renacimiento, al punto de que entre sus traductores al latín se encontraron humanistas como Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro, quienes se inspiraron, a su vez, en su espíritu crítico. En el siglo XVI también se lo tradujo a las lenguas vulgares, como el italiano, el alemán, el inglés, el francés y el español. Por su estilo ático, claro y preciso, fue con frecuencia incluido en las *rationes studiorum* del siglo XVI, época en que el estudio del griego se vio más favorecido en las universidades hispánicas que en los siglos siguientes, el XVII y el XVIII. Los diálogos que compuso el samosatense, sobre distintos temas, comparten una mirada irónica y desmitificadora sobre distintos sectores y conductas sociales y por ello, más que por algún tema en particular, podría pensarse que la invocación a Luciano en el título del texto que analizamos aquí se debe principalmente al objetivo de insertarse en la tradición satírica y de la “literatura de debate”.¹⁴ No en vano hubo quienes vieron en Luciano de Samósata un crítico ilustrado *avant la lettre*: Engels dijo del autor siríaco que había sido “el *Voltaire* de la antigüedad clásica” (Engels 2011: 129).

¹² Los jesuitas fueron expulsados de Portugal en 1759, de Francia en 1762, de los territorios hispánicos en 1767 y el papa Clemente XIV suprimió la Compañía en 1773, que sería restaurada por Pío VII en 1814. Se estima que los jesuitas expulsados del continente americano fueron 2.606 (Saranyana 2005: 35).

¹³ De hecho, hay otros escritos en la misma línea ideológica que se han señalado como antecedentes del *Nuevo Luciano*: *Delle riflessioni sopra il buon gusto* (1708) de Ludovico Antonio Muratori, las *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) de Dominique Bouhours y el *Verdadeiro método de estudar para ser útil a la república* (1746) de Luis Antonio Verney.

¹⁴ Para la información sobre Luciano y el concepto de “literatura de debate”, nos ha resultado de utilidad Grigoriadu 2003, especialmente 239 – 243.

A su vez, considerando que el *Nuevo Luciano* es un escrito argumentativo que procura exhibir determinados conocimientos en favor de una tesis, podría pensarse como alternativa al diálogo la elección de otra forma genérica, la del tratado. Pero parece razonable suponer que la posibilidad que brinda el diálogo de establecer distancia entre el autor y los interlocutores ficticios –aun en el caso de que se representen a personajes de existencia histórica y de que se procure mimetizar una conversación real– resulta ventajosa a la hora de defender tesis problemáticas, algo ya percibido por un tratadista del renacimiento español cuando afirmaba que “esta manera de plática [el diálogo] tira la piedra y esconde la mano”.¹⁵ Se trata, en definitiva, de un diálogo que suscribe la modalidad *erística* o *polémica* y que se nutre de estrategias de la sátira, que estaba a la orden del día en el siglo XVIII, lo cual fue simultáneo al auge del arbitrista y al pensamiento crítico fundado en el ideario ilustrado.¹⁶

Por último, y siempre en consonancia con nuestra observación anterior referente a la imposibilidad de abordar estos textos desde miradas simplificadoras, cabe considerar que la obra entera de Eugenio Espejo no se deja reducir a interpretaciones monolíticas: mientras algunos de sus escritos, como la publicación periódica *Primicias de la cultura de Quito*, las *Reflexiones acerca de las viruelas* o la *Defensa de los curas de Riobamba* se acercan a las tensiones ideológicas que serían centrales en el ideario independentista, sus textos educativos, como el que nos ocupa, todavía estaban signados por un espíritu de colaboración entre los intelectuales criollos y el despotismo ilustrado de los Borbones (Tedeschi 2010: 454-455). Una prueba de ello es que, en una carta escrita por Espejo a don Juan José de Villalengua, Presidente de Quito, en 1787, le aseguraba que, al corregir el *Nuevo Luciano*, “lo dedicó al Conde de Campomanes”,¹⁷ el célebre ministro de hacienda del gobierno reformista de Carlos III.

2. De retórica y educación

La crítica a la forma en que se impartían algunos saberes en los colegios regentados por religiosos en la sociedad colonial, tiene uno de sus puntos medulares en el cuestionamiento

¹⁵ Francisco Mexía (1555): *Diálogo del soldado*. Valencia: Juan Navarro (citado en Baranda Leturio 2011: 6). Siempre en relación con el diálogo científico en la época del renacimiento, Baranda Leturio efectúa algunas observaciones que son de utilidad en este caso: mientras que en los tratados existe un cuerpo de conocimiento ordenado que se busca transmitir del modo más sistemático posible (divisiones y subdivisiones en libros, capítulos, artículos, párrafos, etc.), lo cual se evidencia en la organización de la materia tratada en los índices de contenido, en el diálogo, el conocimiento a transmitir se presenta *in fieri*, asociado al proceso de argumentación, que avanza hacia un consenso final en torno a la materia que desarrolla, alcanzado acuerdos parciales, mientras no puede descuidar el diseño de personajes y el contexto ficcional. En ambos casos, por otro lado, estamos ante textos polifónicos y no monológicos, porque aun en el tratado se desarrolla un discurso en competencia con otros (Baranda Leturio 2011: 6-7).

¹⁶ Ana Vian Herrero ha establecido una tipología de diálogos que es pertinente reseñar aquí. Esta estudiosa discrimina entre diálogos *pedagógicos* – que se proponen enseñar o aconsejar y en los cuales la relación funcional entre interlocutores es la de maestro y discípulo –, *erísticos* o *polémicos* – que se proponen debatir dos opiniones enfrentadas y cuyos interlocutores adoptan la dimensión agonística de oponente u adversario – y el diálogo *dialéctico* – que se propone hacer nacer una nueva verdad colectiva en el acto dialógico y cuyos protagonistas actúan como colaboradores. Por supuesto, en todos los diálogos pueden convivir secciones orientadas por estas diferentes funciones e incluso secuencias conversacionales puramente fáticas, es decir, tendientes a asegurar la vigencia del canal comunicativo (Vian Herrero 2001: 171, nota 61). Sobre el auge de la sátira en el siglo XVIII, véase Almarza 1990: 38 – ss.

¹⁷ Philip Astuto, “Criterio de esta edición” en Espejo 1981: XXX – ss.

al estilo oratorio y a los métodos de enseñanza de la retórica. La escolástica, en el *Nuevo Luciano*, es presentada como un sistema de pensamiento solidario de un modo de expresión: el gongorismo o culteranismo, tan del gusto barroco y por ello, el intento de erradicar la primacía de la escolástica y sus modalidades de aprendizaje asociadas, entre las que se destacaban distintos recursos mnemotécnicos, se complementa con una crítica al estilo culterano, que había derivado en formas ampulosas, producto de citas repetidas una y otra vez y ya carentes de innovación. La forma de atacar este culteranismo hueco en *El Nuevo Luciano* se sostiene básicamente en la parodia. Un ejemplo que ilustra lo que decimos se encuentra en el pasaje en que uno de los interlocutores, dispuesto a escuchar el sermón de Sancho de Escobar, anuncia que se propone “abrir las sensitivas ostras del oído y que ellas reciban el celestial rocío desperdiciado de la áurea boca de mi Señor Doctor Don Sancho” (Espejo 1981: 7). La cuestión del estilo es inseparable de la polémica ideológica, pues este nuevo sujeto que se configura en el *Nuevo Luciano*, que se enfrenta a los saberes de la escolástica colonial, exige una *lengua* apropiada para concretar sus propuestas de reforma (Hachim Lara 2000: 31).

Precisamente en el Prefacio que sigue a la dedicatoria, se describe la situación que da origen al diálogo: el 20 de marzo de 1779, asiste a la catedral “un hombre, en cuya boca se oye frecuentemente la máxima horaciana: *Odi profanum vulgus et arceo*”.¹⁸ Su objetivo, escuchar el sermón de Dolores del Dr. Don Sancho de Escobar, predicador afamado que alcanza en la ocasión “general admiración”, aunque el narrador no encuentra motivos para los hiperbólicos elogios. Para desmitificar a la clase de oradores que, como el Dr. Escobar, concitan la atención acrítica de sus vecinos, expone sus argumentos mediante la ficción dialógica que protagonizan el ex –jesuita Dr. Mera, “hombre de instrucción y de letras” y el Dr. Murillo, “sujeto estafalario en el estilo, desatinado en sus pensamientos, y envuelto en una infinidad de especies eruditas, *vulgares* y colocadas en su cerebro con infinita confusión” (Espejo 1981: 7. La bastardilla es nuestra). Cabe aclarar, a estas alturas, que los tres personajes en cuestión remiten a sujetos de existencia real en el Quito de esa época: según información de Philip Astuto, Sancho de Escobar nació en Quito en 1716, ingresó en la Compañía de Jesús pero luego salió de ella, se recibió de abogado en la Universidad de Santo Tomás y llegó a tener fama notable como orador sagrado. De hecho, el *Sermón de Dolores*, el hipotexto de este diálogo, fue predicado efectivamente en la catedral de Quito el 20 de marzo de 1779 (Astuto 1969: 56 – 57).¹⁹ Luis Mera nació en Ambato en 1736, entró en la Compañía de Jesús y salió de ella ya ordenado sacerdote; Miguel Murillo y Loma ejercía la medicina en Quito, al igual que el propio Eugenio Espejo. La alternancia entre las voces de Mera y Murillo será la matriz estructurante del diálogo, en el cual cada uno representará, simultáneamente, un *estilo* y un proyecto pedagógico (Tedeschi 2010: 456).

La primera de las nueve conversaciones ficcionaliza los momentos previos al sermón y ya aparecen en ella las líneas centrales de la argumentación que se desenvolverá en las ocho restantes, como la crítica de estilo a la oratoria religiosa al uso, considerada poco racional y vulgar por el Dr. Mera, la voz que funciona como el alter ego del autor. Un

¹⁸ Traducción del editor: aborrezco al vulgo profano y lo aparto de mí. Horacio, *Odas*, III, 1, 1 (en Espejo 1981: 169).

¹⁹ Ciertamente, podría pensarse todo el *Nuevo Luciano* como un texto derivado del *Sermón de Dolores*, que no se encuentra transcrito en el diálogo de Espejo. La “Conversación segunda” se subtitula: “En la que acabado el sermón se trata de la latinidad en la misma Iglesia”, aludiendo claramente al texto motivador de la polémica.

ejemplo de lo antedicho lo encontramos en el pasaje en que el Dr. Murillo, en su altisonante estilo, elogia las virtudes declamatorias del predicador Don Sancho de Escobar, a lo que Mera responde:

Mucho se ha menester para ser buen orador, y los estudios de Don Sancho no han sido para formarle perfecto, como Vm. le pondera. Hablemos seriamente. Vm. sabe que el vulgo (para hablar con el sabio benedictino, a quien Vm. aunque le ha leído, no gusta mucho ni poco) “juez inicuo del mérito de los sujetos, da autoridad contra sí propio a hombres iliteratos, y constituyéndoles en crédito, hace su engaño poderoso. Las tinieblas de la popular rudeza cambian el tenue resplandor de cualquiera pequeña luz en lucidísima antorcha.” He aquí todo el mérito de nuestro expectable orador, en cuyo examen no ha tenido parte alguna la sana razón, sino solamente el vulgo de los sentidos [...] (Espejo 1981: 8).

Es evidente el encadenamiento de argumentos: Don Sancho no es buen orador porque no estudió adecuadamente y su fama se debe al vulgo que, al decir de la cita tomada de fray Jerónimo Feijóo, es un juez que opina a partir de los sentidos y no de la “sana razón”, lo cual deriva en una apreciación engañosa. Más adelante, se explica que las falencias de su formación son atribuidas a su educación jesuita: “Basta decir que es exjesuita, para decir que sabe todo lo que debe”, replica Murillo, a lo cual Mera responderá ofreciéndose como prueba viviente de lo que está cuestionando: “debe Vm. tener presente que yo también he sido alumno, aunque indigno, del mismo cuerpo [la Compañía de Jesús]; por lo que debo decir que el método jesuítico de enseñar Humanidades y las ciencias mayores, no era muy bueno y propio para formar un orador” (Espejo 1981: 9).

La crítica a la educación jesuítica se centra, en varios pasajes del diálogo, en una crítica a la metodología de enseñanza de las lenguas clásicas, particularmente el latín. En la segunda de las conversaciones del *Nuevo Luciano*, que versa sobre la “latinidad”, Mera denuncia el escaso conocimiento práctico del latín de los padres jesuitas en las colonias americanas –más precisamente, su baja competencia en las habilidades de producción oral y escrita en esa lengua. Así, menciona la vergonzosa situación que se produjo cuando el padre Vallejo, ex-jesuita, encargado de elaborar un informe para el Papa Benedicto XIV, no logró redactar la carta en latín, u otro episodio, en el cual ningún sacerdote jesuita local se había animado a escribir al Papa Clemente XIII solicitando una indulgencia para establecer una cofradía, ocasión que fue salvada por la presencia de un sacerdote veneciano, más versado en la prosa latina (Espejo 1981: 11-12). El argumento se profundiza cuando, avanzado el diálogo, y a pesar de los esfuerzos de Murillo por citar algún ejemplo de jesuitas americanos doctos en la lengua latina, Mera cita en su apoyo las críticas de Gaspar Scioppio –Scioppius o Shopp²⁰–, dirigidas contra los jesuitas europeos y la decadencia de su sistema educativo, sobre todo en lo que hace al “método de enseñar Humanidades” (Espejo 1981: 12).

Como puede apreciarse en el pasaje de Feijóo citado por Mera, uno de los criterios de desacreditación tanto de la oratoria de Don Sancho como de la educación recibida, es la calificación de “vulgar”. Este criterio de *lo vulgar* opera constantemente en los dos polemistas, porque en otro pasaje en que Mera reformula la expresión de Murillo, por

²⁰ Erudito alemán, que vivió entre 1576-1649, convertido al catolicismo. Participó en polémicas diversas, varias de ellas contra los jesuitas.

considerarla confusa, este último se niega a hablar en un registro más simplificado, que homologa, a su vez, a un estilo vulgar. Veamos el diálogo, que se produce en el momento en que se acerca el orador esperado, que avanza hacia la sacristía:

Dr. Murillo: Y bien, dejemos toda la confabulación para después del orático sermón. Allá va, entra ya al aparador simbólico de los paramentos sacros.

Dr. Mera: A la sacristía, dirá Vm., Dr. Murillo.

Dr. Murillo: O yo no me dejo inteligenciar, o Vm., impulsado de su cacoético laconismo, quiere que me difunda en locuciones vulgarizadas.

Dr. Mera: No, Señor, lo que yo quería era que Vm. hablase sin rodeos y dando su propia significación a cada cosa. Mas esto no es posible... [...] (Espejo 1981: 9).

Observamos cómo la claridad de la expresión se interpreta como el equivalente de un adecuado raciocinio y cómo las apreciaciones divergentes de estilo se apoyan en conceptos contrapuestos de lo que sea lo vulgar y lo saludable. Repasemos: la retórica de don Sancho de Escobar no está apoyada, según Mera, en “la sana razón” y su oratoria gerundina seduce al *vulgo* en las dos acepciones que se le confiere en esa cita: el sujeto colectivo que para Feijóo se caracterizaba por su “popular rudeza” así como por su condición de “juez inicuo” y, por otro lado, los sentidos, en tanto que facultades engañosas y jerárquicamente inferiores a la razón: “el vulgo de los sentidos”.²¹

La concepción de Murillo es exactamente la inversa; considera que hablar lisa y llanamente es síntoma de un discurso enfermo –habla del “cacoético laconismo” de Mera, empleando un término, *cacoético*, de connotaciones médicas– y entiende que la forma de hablar de su contrincante cae en “locuciones vulgarizadas”. Para ambos personajes, está claro, el discurso del oponente es tan *enfermo* como *vulgar*, por lo cual la discusión sobre el estilo de la oratoria sagrada se convierte en una cuestión de *salud pública*, por el impacto masivo de esta clase de discursos y por el criterio de lo saludable que cada uno de los polemistas procura establecer como indiscutible. El lenguaje médico también se filtrará en otros pasajes del diálogo, como cuando Murillo acusa a Mera de adherir al pensamiento ilustrado francés, diciendo que su interlocutor padece “mal francés” –nombre que, recordemos, se le daba a la sífilis (Espejo 1981: 20).

Es evidente que una crítica de esta naturaleza no podría darse si no fuese en el seno de un sector específico, letrado y católico. Por empezar, recordemos que el personaje de Mera, el defensor de “la sana razón” y el discurso claro y llano, es un ex-jesuita, que *desde adentro*, como querían San Bernardo y San Agustín –citados en la dedicatoria del libro– critica el estilo de otro sacerdote de formación jesuítica, don Sancho de Escobar, siempre afirmando que su interés es “promover [...] una oratoria edificativa al cristianismo” (Espejo 1981: 9). A esta altura cobran significado más claro las citas de los padres de la Iglesia con que se inicia el *Nuevo Luciano*, sobre todo el texto de San Gregorio citado por San Bernardo: “Vale más que haya escándalo y no que se falte a la verdad”. El hecho de que sea el personaje formado en el método jesuita el que puede discernir y expresarse con claridad, resulta una paradoja, porque señala cómo, a pesar del método que el mismo Mera considera inadecuado, ha podido abrirse paso la “sana razón” que le permite cuestionar no sólo el

²¹ Agreguemos a esto que en el Prefacio antes citado, el narrador presentaba a Murillo como un sujeto cuya cabeza estaba llena de “especies” tan “eruditas” como “vulgares”.

estilo de Escobar sino su propia formación. El ejemplo de Mera parece querer decir que el acceso a la formación intelectual, por mediocre que sea, abre el camino a la autocrítica intelectual o bien que ningún método de estudio, por inadecuado que haya podido resultar, es suficiente para evitar que se abra paso, naturalmente, esa “sana razón”.

Quizás la sección clave para entender cómo la crítica de estilo se convierte en una operación epistemológica, sea la tercera conversación, titulada “La retórica y la poesía”. En ella, Murillo y Mera defienden instituciones, saberes y modos retóricos solidarios entre sí. Murillo invita a Mera a escuchar otro sermón, que tendrá lugar al día siguiente en que se produce esta conversación, pues el *Nuevo Luciano* ficcionaliza una serie de diálogos que tienen lugar en días consecutivos. La invitación de Murillo es motivo, nuevamente, para que Mera cuestione el *buen gusto* que considera ausente de la enseñanza en los colegios dependientes de la Compañía. La crítica sustancial de Mera se apoya, en parte, en la cuestión de la elección de textos modélicos, pues dice que apenas si usaban un “compendio muy breve latino” en lugar de las obras de Quintiliano, Cicerón o Longino (Espejo 1981: 15). Esta situación de los colegios jesuitas empeora a la luz de un comentario que aparece en nota al pie, según el cual, en todo Quito no había ejemplares disponibles de los autores citados:

El autor de estos diálogos, que ha registrado las librerías de casi todos los particulares de esta ciudad y también casi todas las de las comunidades religiosas, no ha hallado más que un solo ejemplar de Quintiliano, y de Longino ninguno, sino dos de la traducción francesa de Boileau, en librerías de fuera de la ciudad, entre sujetos de buen gusto (Espejo 1981: 16, nota al pie).²²

Asimismo, Mera se lamenta por el tiempo de ejercitación destinado, en sus tiempos de estudiante con los jesuitas, a formar un estilo en la senda de la agudeza barroca, alejándose de los modelos antiguos: “Todo conspiraba a corromper el seso con conceptos vivos, nuevos y no conocidos de la sabia antigüedad [...] todo era producir agudezas, hablar al aire hiperbólicamente” (Espejo 1981: 16). Esta búsqueda de una antigüedad “sabia” y modélica es inaceptable por Murillo, quien dice no entender la “moderna parola” del ex-jesuita Mera, asociando de este modo la idea de *modernidad* con la recuperación de la antigüedad clásica. Por otro lado, el rango modélico asignado a los autores antiguos se suma a otro *valor* en la concepción poética y retórica de Mera: es el de la *naturalidad* opuesta a la *afectación*. Mera afirma que todavía le cuesta desprenderse de “ese modo de hablar culto” que aprendió con los jesuitas, pero lo que él ve como un defecto, Murillo lo celebra como un evento afortunado que le impide caer en un “lenguaje ramplonazo” que lo llevaría a “revolcarse en el cieno de su naturalidad” (Espejo 1981: 17). Veamos un ejemplo de la forma en que el estilo culterano es empleado por Murillo:

Despido las auras volátiles del aliento, pierdo las pulsáticas oscilaciones de la vida, cuando oigo estas fulgurosas incomprensibilidades de los retóricos conceptos. ¡Qué deliciosa fruición no es oír a los cisnes canoros de la oradora concionante palabra, gorgoreando con gutural sonoridad, trinar endechas en sus dulces sílabas! ¡Qué

²² Según el editor Philip Astuto, las setenta y cinco notas que aparecen al margen en las copias manuscritas del *Nuevo Luciano* fueron, casi con seguridad, insertas por el mismo autor (Astuto en Espejo 1981: XXXI, nota 2).

intervalos sápidos de gloriado contento no percibe el alma a los ecos armónicos de sus fatídicas descripciones! (Espejo 1981: 17).

Esta parodia de las metáforas, agudezas, hipérbolos, alegorías, conceptos y juegos etimológicos tan propios del gusto barroco, no sólo sirve como ejemplo extremo del estilo que Mera cuestiona, sino como paradójica evidencia de la capacidad del autor de estos diálogos para optar por uno u otro estilo. Parece que esto no era un tema menor, puesto que en una de las notas marginales, atribuidas al mismo Espejo, se aclara la necesidad de demostrar el dominio de ese registro del idioma: “Díjose que el autor de estas conversaciones no podría escribir con aquel estilo florido, y que por eso lo censuraba” (Espejo 1981: 17). Para Mera, el sistema de enseñanza de la oratoria es el causante de que “ignorásemos verdaderamente el alma de la poesía, que consiste en la naturalidad, moderación y hermosura de imágenes vivas y afectos bien explicados [...]” (Espejo 1981: 19). Por supuesto Murillo no acuerda con esa valoración y en consecuencia dedica algunas líneas a elogiar a una serie de poetas menores en la tradición gongorina, ante lo cual Mera contraargumenta:

Eso que llama Vm. subir al cielo, llamo yo apartarse de la imitación de la naturaleza, huir del alma de la poesía y elevarse a la esfera del fuego, que para estos poetas, no dudo, se halla colocado aun más arriba de los espacios imaginarios. Hipérbolos desmesuradas, distantes de toda verosimilitud, son el hechizo y mérito de su poética [...] (Espejo 1981: 20).

En la misma línea, los dos interlocutores tienen gustos diferentes en materia de géneros poéticos. En la erudita tercera conversación del diálogo, hay una escena de resonancias quijotescas, en la cual ambos personajes evalúan la calidad literaria de algunos libros. El debate se centra en la épica en lengua castellana, y así como Mera y Murillo divergen en su valoración del discurso de estilo culterano, tendrán opiniones diferentes respecto de la épica española y americana. Para Mera, la lengua castellana solamente tiene dos exponentes aceptables: Pedro de Peralta Barnuevo, con su *Lima fundada*, y el español Juan de Jáuregui. Murillo trata de oponer, infructuosamente, ejemplos de épica sacra, una modalidad del género que tanto predicamento tuvo entre las órdenes religiosas, entre ellas la fundada por San Ignacio de Loyola (Espejo 1981: 22-23). De más está decir que esta valoración positiva de la épica sacra por parte de Murillo entra en sintonía con su apreciación favorable del estilo culterano en la poesía, pues la épica de tema sacro fue, precisamente, una de las modalidades en que el discurso barroco sobrevivió a lo largo del siglo XVIII americano (Buxó 2010; Piñero Ramírez 1992).

Como es fácil advertir, el debate sobre la poesía y los estilos oratorios excede la inmanencia de una discusión retórica y adquiere dimensiones epistémicas, pues lo que está en juego es la selección de saberes, el modo de transmitirlos y lo que podríamos denominar su función social o, en lenguaje de época, su *utilidad para la república*. Por eso adquiere gravedad la pérdida de tiempo, en los años de escolarización, que los alumnos de los colegios coloniales destinaban a aprender en forma escasa o nula el latín o el griego. El mal sistema era el responsable, asimismo, de que tampoco aprendiesen otras lenguas modernas, como el francés, pues al decir de Mera, solamente aprendían de modo informal algo de italiano, y eso se debía más a la cantidad de jesuitas italianos con los cuales convivían que a

un mérito del sistema escolar. Algo similar ocurría con la enseñanza de la historia o la geografía, conocidas de a retazos, sin sistema. El pasaje en que ambos personajes discuten sobre la utilidad de la enseñanza de la historia y de la geografía es altamente ilustrativo de las funciones que cada uno asigna a esos saberes: para Murillo, la única función de la historia es la de un ejemplario moral, una suerte de anecdotario útil para sacar ejemplos a la hora de escribir un sermón o componer un poema. Por ello, da lo mismo conocer los hechos históricos verdaderos o sustituirlos por una buena fábula que ilustre claramente la conducta moral que se quiere ponderar. Algo similar afirma de la geografía, que sólo sirve, a su juicio, para insertar nombres de ríos o regiones emblemáticas en los poemas. Sus razonamientos son tan circulares como redundantes en relación con sus argumentos anteriores, porque afirma que si los jesuitas lo enseñaban así, seguramente era lo correcto, puesto que ellos eran “los árbitros soberanos del buen gusto” (Espejo 1981: 28).

Esta cuestión del *buen gusto* era central en el programa ilustrado, como lo evidencia el discurso que Francisco Antonio Zea publicaría en 1791 bajo el título de *Avisos de Hebephilo*, en el *Papel periódico de Santa Fe*. En este discurso, ciencia utilitaria y buen gusto eran dos principios fundamentales tanto de la educación literaria como de la política o civil, aspectos ambos que respondían al ideario ilustrado (Arboleda 1992: 294). Recordemos que ese discurso también fue compuesto para defender la reforma de la enseñanza en el Nuevo Reino de Granada –actual Colombia– como parte de un movimiento renovador más amplio en cuyas filas participaron personajes como el afamado José Celestino Mutis.

Al decir de Philip Astuto, el *Nuevo Luciano* representa la obra crítica más antigua de Hispanoamérica sobre estética, precisamente porque dedica algunas de sus conversaciones a discutir sobre retórica, poesía y la cuestión del “buen gusto” (Astuto 1969: 74). Quizás la atribución de prioridad sea cuestionable, si se piensa en textos como el anónimo *Discurso en loor de la poesía* o el *Apologético en favor de don Luis de Góngora*, de Juan de Espinosa Medrano. Pero lo que sí es cierto es que este debate, que se abre como una conversación estética y retórica sobre la oratoria sagrada, adquiere un estatuto epistemológico al convertirse en una evaluación de los criterios de elección de saberes y su transmisión en el sistema educativo colonial.

Bibliografía

- Agustín, S. (1956), “Tratado sobre la Santísima Trinidad”. En: *Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo V. Versión española, introducción y notas del padre Fr. Luis Arias O. S. A.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Almarza, S. (1990), “Sociedad y cultura en la época colonial. Nueva España y Perú”. En: *Pensamiento crítico hispanoamericano. Arbitristas del siglo XVIII*. Madrid: Pliegos, 33-50.
- Arboleda, L. C. (1992), “La ciencia y el ideal de ascenso social de los criollos en el virreinato de Nueva Granada”. En: Antonio Lafuente y José Sala Catalá (ed.). *Ciencia colonial en América*. Madrid: Alianza, 285-318.
- Arboleda, L. C. y D. S. Arango (1998), “Introducción de una cultura newtoniana en las universidades del virreinato de la Nueva Granada”. En: Jean – Louis Guereña et Eve – Marie Fell (édition et introduction). *L’Université en Espagne et en Amérique Latine du*

- Moyen Âge à Nos Jours. II. Enjeux, contenus, images. Actes du colloque de Tours, 10-12 avril 1992.* Tours: Publications de l'Université de Tours, 347-361.
- Astuto, P. (1969), *Eugenio Espejo (1747-1795): reformador ecuatoriano de la Ilustración.* México: FCE.
- Baranda Leturio, C. (2011), "Formas del discurso científico en el Renacimiento: tratados y diálogos". En: *Studia Aurea*, 5, 1-21.
- Basterra, R. de (1925), *Una empresa del siglo XVIII. Los navíos de la Ilustración. Real Compañía Guipuzcoana de Caracas y su influencia en los destinos de América.* Caracas: Imprenta Bolívar.
- Beerman, E. (1992), "Eugenio Espejo y la Sociedad Económica de Amigos del País, de Quito". En: Jorge Núñez Sánchez (ed.). *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la Independencia.* Quito: ADHILAC, 11-27.
- Büschges, Ch. (1997), "Eugenio Espejo, la ilustración y las élites". En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 34, 259-275.
- Buxó, J. P. (2010), "Poesía épica y apologético-religiosa (entre manierismo y barroco)". En: Darío Puccini y Saúl Yurkievich (ed.). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*, México: FCE, 305-334.
- Carrasco, R. (2008), "La Audiencia de Quito y las fronteras de la modernidad ilustrada en Eugenio de Santa Cruz y Espejo". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXIV, 67, 29-46.
- Contreras Gutiérrez, A. (2008), "La crítica al sistema educativo en Quito colonial y la influencia de Luis Antonio Verney en el *Nuevo Luciano de Quito* de Eugenio de Santa Cruz y Espejo". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXIV, 67, 67-84.
- González Bueno, A. y R. Rodríguez Nozal (1995), "Conocimiento científico y poder en la España ilustrada: hacia la supremacía comercial a través de la botánica medicinal". En: *Antilia. Revista Española de Historia de las Ciencias de la Naturaleza y de la Tecnología. Spanish Journal of History of Natural Sciences and Technology*. I, 2: <http://www.ucm.es/info/antilia/index.htm> (16-08-2004).
- Engels, F. (2011), "Sobre la historia del cristianismo originario" [1894]. En: *Revista Teórica de la LIT – CI – Marxismo vivo*. II, 2, 127-149, Archivo León Trotsky: www.archivoleontrotsky.org (01-02-2014).
- Espejo, E. de Santa Cruz y (1981), *Obra educativa.* Edición, prólogo, notas y cronología de Philip L. Astuto. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Grigoriadu, T. (2003), "Situación actual de Luciano de Samósata en las bibliotecas españolas". En: *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos*. 13, 239- 272.
- Hachim Lara, L. (2000), "La Ilustración en Eugenio de Santa Cruz y Espejo". En: *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana.* Prólogo de Nelson Osorio. Murcia: Universidad de Alicante / Universidad de Santiago de Chile, 23- 44.
- Lafuente, A. y J. Sala Catalá (1992), "Ciencia y mundo colonial: el contexto iberoamericano". En: Antonio Lafuente y José Sala Catalá (ed.). *Ciencia colonial en América.* Madrid: Alianza, 13-25.
- Lara, J. S. (1997), "El Dr. Eugenio Espejo, la Revolución francesa de 1789 y la Revolución de Quito de 1809". En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 34, 285-306.

- Piñero Ramírez, P. (1992), “La **épica** hispanoamericana colonial”. En: Luis Iñigo Madrigal (coordinador). *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial*. Madrid: Cátedra, 161-188.
- Ponce Leiva, P. (1992), “El Ecuador de Eugenio Espejo: tradición y modernidad”. En: Jorge Núñez Sánchez (ed.). *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la Independencia*. Quito: ADHILAC, 169-196.
- Roig, A. A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Rotker, S. (2001), “Calibanes y atlantes en los albores de la independencia”. En: Javier Lasarte Valcárcel (coordinador). *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*. Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: La nave va, 185-191.
- Saranyana, J. I. Ignasi (director) y C. J. Alejos Grau (coordinador) (2005), *Teología en América Latina. Volumen II/I. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665 – 1810)*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- Vian Herrero, A. (2001), “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género”. En: *Criticón*, 81-82, 157-190.
- Weinberg, G. (1995), “La Ilustración”. En: *Modelos educativos en la historia de América Latina*. Buenos Aires: UNESCO / CEPAL / PNUD / AZ editora, 83- 98.
- Tedeschi, S. (2010), “Una literatura entre dilaciones, incertidumbres y ansia de modernidad”. En: Darío Puccini y Saúl Yurkievich (ed.). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica I*. Traducción de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenave y Beatriz González Casanova. México: FCE, 419-504.