



Orbis Tertius, vol. XXI, n° 24, e015, diciembre 2016. ISSN 1851-7811
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria

Servando Teresa de Mier y sus polémicas cartas a la Ilustración española

Mariana Rosetti *

* *Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina*

PALABRAS CLAVE

*Servando Teresa de Mier
 letrado criollo
 género epistola
 Ilustración española*

KEYWORDS

*Servando Teresa de Mier
 creole man of letters
 epistolary genre
 spanish Enlightenment*

RESUMEN

El presente artículo analiza la particular modulación de la figura del letrado criollo que desplegó Servando Teresa de Mier en sus cartas dirigidas al historiador Juan Bautista Muñoz y al periodista sevillano José María Blanco White. Estas cartas configuraron un moderno locus de enunciación letrado que le permitió a Mier editar el saber ilustrado español tanto sobre la tradición religiosa novohispana como sobre la capacidad política de los americanos frente a la crisis institucional suscitada en el año 1808. Mier recurrió al género epistolar para configurar una red cultural trasatlántica que resignificó el discurso reivindicatorio criollista producido por el sistema colonial peninsular.

ABSTRACT

This article analyzes the particular modulation of the Creole man of letters that Servando Teresa de Mier displayed himself to be in his letters to the historian Juan Bautista Muñoz and the Sevillian journalist José María Blanco White. These documents formed a modern locus of lettered enunciation which allowed Mier to edit the knowledge of the Spanish Enlightenment on the New Spain religious tradition and on the American political ability after the institutional crisis of 1808. Mier resorted to the epistolary genre to configure a transatlantic cultural network which provided a new meaning to the vindicating Creole discourse produced during the peninsular colonial system.

Cita sugerida: Rosetti, M. (2016). Servando Teresa de Mier y sus polémicas cartas a la Ilustración española. *Orbis Tertius*, 21(24), e015. Recuperado de <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTe015>



De fábulas, encierros y despojos. Así ha sido la vida de Servando Teresa de Mier (1763-1797) luego de su sermón de 1794 en el que cuestionó la aparición de la Virgen de Guadalupe como epítome del proceso de evangelización habilitado por la conquista española. Para este letrado criollo, al igual que para una serie de letrados criollos que lo antecedieron (como lo fueron Carlos de Sigüenza y Góngora, Luis Becerra Tanco, entre otros), la predicación evangélica se remonta a los tiempos apostólicos en los que América fue recorrida por el apóstol Santo Tomás, conocido en México como Quetzalcóatl.¹

Sin hacer hincapié en los ejes temáticos que desplegó Mier en este escandaloso sermón, no podemos negar, sin embargo, el impacto que tuvo este discurso en la sociedad novohispana y, en especial, en la comunidad letrada de ese momento. Nos resultan útiles las investigaciones de Edmundo O’Gorman, Iván Escamilla y de Christopher Domínguez-Michael² ya que analizan el proceso condenatorio de Mier y su posterior destierro a través de la particular alianza que se generó entre la burocracia peninsular (liderados por el arzobispo Alonso Núñez de Haro) con un sector ilustrado del clero novohispano, cuyo vocero fue Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). Ambos sectores de poder, sin restarle fuerza ni accionar a una u otra facción, condenaron la lectura de Mier sobre las apariciones sagradas de la Virgen de Guadalupe y la adosaron a una fracasada historiografía barroca que, en palabras de Uribe “fue un fraude, pues jamás miró a través de la cronología y la geografía, los ojos de la historia” (Domínguez Michael, 2004: 51).

Sin embargo, esa *fracasada historiografía barroca* tendría reverses y reformulaciones novedosas en Europa que habilitarían a Mier, excluido de la comunidad de poder de Nueva España,³ a configurar correspondencias trasatlánticas con distintos ilustrados europeos que realizaron investigaciones históricas sobre América. Los letrados peninsulares con los que dialogó Mier propusieron una perspectiva moderna sobre cómo abordar y valorar los tesoros culturales y económicos americanos y obtuvieron su prestigio académico y público gracias a su continuo cuestionamiento del anquilosamiento y anacronismo del proceder de la Corona española sobre sus colonias. A los fines de este trabajo, nos interesa indagar las correspondencias que Mier mantuvo con dos letrados peninsulares sumamente prestigiosos aunque en conflicto con la comunidad letrada peninsular. Ellos fueron Juan Bautista Muñoz (1745-1749) y José María Blanco White (1775-1881). El primero de ellos, nombrado por el rey Carlos III en el año 1779 cronista mayor de Indias, con la importante tarea de redactar la historia del Nuevo Mundo “misión que estaba encomendada a la Real Academia de la Historia [...] de acuerdo con una disposición de Felipe V de 1744” (De La Torre Villar y Anda, 1982: 689).

En el segundo caso, Blanco White, reconocido colaborador y editor del periódico *Semanario Patriótico* fundado por Manuel Quintana tras la invasión napoleónica en España (1808-1812). En 1812 este sevillano abandonó su país natal (tras haber dejado atrás también sus votos sacramentales) y emigró a Inglaterra donde fundaría su periódico *El Español* (1812-1814). Este periódico habilitó, junto con otros periódicos londinenses, a pensar en un espacio escriturario público que actuara como vitrina y puente entre los sucesos acaecidos en Europa y América. En su entrega mensual, Blanco White accionó como un editor moderno al estipular el diálogo entre las novedades americanas, las trabas españolas a la mediación inglesa en América, y, por sobre todo, el fracaso de los distintos gobiernos provisorios que propuso una España en crisis. En otras palabras, el periodista

sevillano dio visibilidad a escritos en los que se cuestionaba el valor de integración y de equidad cívica entre peninsulares y americanos que prometía y publicitaba en extremo la Constitución gaditana promulgada el 19 de marzo de 1812. Para Blanco White, la Constitución de Cádiz sería la prueba de la degradación de lo que una vez fue la Revolución gloriosa española frente a poderes despóticos invasores, un resultado calamitoso de las disidencias internas dentro de la Península. Para probar este argumento, el periodista sevillano hizo uso del género epistolar desplegado en dos tipos de cartas: las enviadas al periódico a modo de correspondencia desde un *más allá* conflictivo (ligado a lo sucedido en España y en distintas zonas de América, como es el caso de Venezuela) y de las cartas interceptadas tanto a Fernando VII, como a Napoleón y distintas otras figuras políticas de renombre.

Traemos a colación la configuración moderna de la información en el periódico del sevillano para destacar 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 recrudesció 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: 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 oponente⁴. 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. Esta apertura se visualizó y corporalizó 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 palabras de Annick Lempérière:

Los poderes públicos hicieron esfuerzos descomunales para reconquistar esta nueva autoridad [...] Esta actitud estaba en contradicción con el orden jurídico creado por la Constitución de Cádiz, en el cual el pueblo ya no era la comunidad perfecta y solidaria, unida por vínculos morales recíprocos, sino la asociación voluntaria de individuos libres y provistos de derechos iguales. Así, en la era constitucional y liberal, el nuevo orden de la publicidad vio coexistir y mezclarse constantemente las antiguas finalidades de la información útil a la “causa pública”, promovedoras de la obediencia y la piedad, las metas reformadoras y educativas de los ilustrados y la invocación de la opinión soberana, tribunal de las autoridades establecidas (1998: 72).

Esta 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 membresía del salón o de la tertulia más allá de sus límites espaciales y temporales” (Goodman, 1994: 139).⁵Ana Rueda

hace hincapié en su investigación sobre el carácter natural y de informalidad que obtuvo el género epistolar durante el proceso de ilustración y fuerte crítica del sistema cultural peninsular. Según esta investigadora, la epistolografía permitió ridiculizar los anhelos coleccionistas y fraudulentos de una sabiduría vana y aparente durante el siglo XVIII: “la carta, que adopta el ropaje de la conversación invocando naturalidad y falta de afectación, se emplea con preferencia creciente para la exposición de ideas” (2015: 15).

A los fines de nuestro trabajo, observamos que 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. Este letrado novohispano concibió la escritura de las cartas como práctica y experimentación para la conformación de un nuevo rol para los letrados criollos americanos que se distanció del tono de denuncia de estudios de criollos que lo antecedieron.⁶ Nos interesa al respecto analizar el particular *locus* de enunciación que despliega Mier en estas cartas ya que se destaca en ellas la gestación de una modulación letrada criolla que redirecciona el tono reivindicatorio de una perspectiva denunciante-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 para este artículo 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 peninsulares⁷. Es decir, se destaca en estos escritos una materialidad opaca que vehiculiza de forma caprichosa las motivaciones ideológicas de este letrado novohispano y caricaturizan las distintas miradas críticas puestas sobre América. 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 persecución 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:

La 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: 765).

El lado ridículo será el camino sinuoso que tomará Mier en la correspondencia que le dirige a Blanco White. Mier estipula una camaradería festiva que le permitirá desestimar las críticas políticas que el sevillano realiza sobre la independencia venezolana:

No es un enemigo el que escribe, sino un admirador suyo de su talento, elocuencia, tino e imparcialidad [...] Pero me ha sucedido con el número 19 de su excelente periódico lo mismo que a usted, con la independencia de Venezuela declarada el día 5 del último de julio, que *no encuentra aquel seso y madurez que le había tanto entusiasmado al principio* [...] Pero *El Español en Londres* no les había de pagar la carta de ciudadano

venezolano con otra de baldones, si no tuviese por sí todas las razones del mundo [...] (1987: 61-62).

La letra como hecho festivo: los juegos apócrifos y marginales del saber criollo

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 ilustrado 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: 23). 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 les envía a Muñoz y a Blanco White, respectivamente. En particular, las cartas dirigidas al periodista sevillano presentan la ampliación y modificación del lente europeo sobre la vida autónoma de los americanos. 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: 236-238).

La súplica patética del desterrado inmerso en la más oscura desolación, profundizada en la hipérbole redundante del náufrago infeliz al que extirparon de sí su lira y su voz, recibe la visita de la Justicia. Esta “divinidad” le aconseja que se acerque a Jovellanos, “Sabio, virtuoso, incorruptible, justo” (O’ Gorman, 1981: 237), ministro del rey Carlos a fin de que interceda por él frente al Consejo de Indias.

Según la versión de Mier en sus *Memorias*, sus ruegos poéticos son escuchados ya que es el propio Jovellanos el que le consigue una entrevista con la Academia de Historia de Madrid para que sea ésta la que evalúe su causa e interceda frente a las injusticias del Consejo de Indias. De esta forma, los ruegos vehiculizados a través de la escritura poética nos permiten pensar en un estilo de comunicación efectiva dentro del sistema colonial que, sin embargo, deja de tener efecto, cuando es el letrado novohispano el que irrumpe en la escritura del otro peninsular desde el lugar de su par intelectual, capaz de refutarlo o envolverlo en su halo persuasivo. 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),⁸ la edición al saber 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: 80-81). La ficción de las cartas va de la mano de la muerte de Muñoz en el año de 1799 y la transcripción memorística de la totalidad del contenido de las mismas 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:

Como 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 insustanciales. 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: 787, las cursivas son nuestras).

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” [...] (1982: 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 sólo 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: 982). Para Mier, la fábula aparicionista no preocupa como creación indígena, sino en tanto creación ex-temporal 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:

En 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: 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: 797). La crítica que Mier concentra sobre los criollos ilustrados del fines del siglo XVIII se retrotrae a una la lectura que inauguraron y consolidaron ciertos religiosos criollos novohispanos de mediados del siglo XVII⁹ sobre la tradición aparicionista guadalupana:

Como 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 [...] (1982: 783).

Este revés de la cultura o entramado ficcional es planteado también en la edición del saber peninsular que hace Mier de las observaciones de Blanco White sobre la declaración de la Independencia absoluta venezolana en su periódico número 19 de 1811. Para defender la decisión tomada por los venezolanos, Mier despliega una serie de argumentaciones tendientes a mostrar cómo ciertos conceptos como son el de la *revolución*, el de la *independencia* y el de la *libertad*, no son valores inasibles ni peligrosos para los americanos si se toman las decisiones correctas sin desviarse por el camino francés:

[...] No tenga usted, pues, cuidado por la América: no hay mejor academia para el pueblo que una revolución. Entenderán sí, entenderán la *declaración de los derechos del pueblo, esa imitación servil de la declaración de los derechos del hombre que estremece a usted por haber sido de la asamblea nacional, y aplicada en tan diversas circunstancias*. Yo diría, que los venezolanos han restituido a la América una obra suya, que produjo tan excelentes efectos en los Estados Unidos, donde las circunstancias eran iguales a las suyas (1987: 70).

En las dos cartas polémicas que Mier le envía a su amigo sevillano, da un paso más e identifica la enquistada perspectiva de Blanco White con la ingenuidad anacrónica y fanática religiosa de los españoles que ansían soluciones a través de métodos poco viables. Así, en su segunda carta dirigida al periodista sevillano marginaliza el saber de su destinatario a través del recurso de la fábula del calabacito o religioso español que pretende soluciones por el sólo hecho de bautizar al infiel o descarriado:

Entonces es el cuento célebre, y que usted habrá oído del calabacito entre el sinodal y el ordenando. Preguntábale aquél ¿lo que haría para que un niño no muriese sin bautismo, si llevándole para recibirlo a una parroquia lejana, le acometiese un accidente mortal en el camino?—Sacaría, le respondió mi calabacito, y le echaría el agua.—Supongamos que usted no le llevaba.—¡Oh! no, señor, si nunca me falta el calabacito.— Pero supongamos que usted lo olvidó en su casa.—No, señor, si el calabacito es lo primero que ato a los tientos de la silla.—Hombre de Dios! Supongamos que un golpe le rompió.—Señor, es imposible, porque por eso tengo siempre forrado en cuero el calabacito [...] Puntualmente es el caso entre usted y yo; o por mejor decir, no hay caso. Todas las hipótesis están destruidas con los hechos, porque éstos prueban que aquéllas son imposibles. ¿Lo cree usted mismo, señor Blanco? ¿No conoce usted a su nación? ¿No ha visto usted que para significar a un vizcaíno pintan a un hombre clavando un clavo con la frente, y que otro tal, pero con la punta del clavo hacia ella, es el emblema del aragonés?, pues allá van todos los españoles poco más o menos. No soy yo el primero que ha dicho, que Cervantes en su historia de don Quijote retrató a toda su nación; y así ni todas las estacas de los yangüeses, ni los infinitos brazos del molinal gigante Briareo, ni todos los desengañados del mundo, son capaces de apearlos, como se les encasquete una locura. Todos llevan al tiento atado el calabacito (1987:153-154).

Dicha descripción del carácter del fiel español, en diálogo con el cuerpo de la carta, conciben a la

salvación americana como un despertar del letargo colonial, como el producto de distintas medidas que los americanos deben llevar a cabo asumiendo su rol de *ciudadanos* activos. Es interesante observar cómo Mier liga a la ciudadanía con una práctica de la palabra pública que implicaría un sinceramiento festivo de la marginalidad del saber americano, recubierto por entramados ficcionales que este letrado hace visibles y desenmascara sin desestimarlos. Las cartas a los ilustrados Muñoz y Blanco White proponen lecturas que se alejan de la fidelidad religiosa conservadora (y anacrónica), para plantear juegos marginales del saber criollo, en consonancia con el diálogo entre distintas fuentes a las que recurre Mier para vehiculizar la mirada americana ya desengañada del entramado ficcional de poder. Así, le dice a Blanco White:

Usted nos predica ahora como Napoleón a los españoles, cuyas divisiones imaginarias él era quien quería introducirlas, 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 aňagaza 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 (1987: 65).

Coda: la polémica construcción de la ciudadanía política americana

La selección realizada de distintos fragmentos de las cartas que Mier le escribe a Muñoz y a Blanco White nos permite visualizar una forma novedosa de plantear cambios al enquistado sistema colonial en crisis. Ellos van de la mano de la desestimación de tradiciones y conceptos culturales al mostrarlos como fábulas o leyendas creadas por un grupo de letrados que desea la inmovilización de los individuos y la obediencia religiosa a dichos relatos. Mier utiliza las figuras de Muñoz y de Blanco White como espejos reflectores de la mirada peninsular conservadora y denigrante sobre América, mirada anacrónica y barroca que estos ilustrados peninsulares (heterodoxos y modernos) justamente criticaban.¹⁰

A modo de desenmascaramiento, Mier recurre al género epistolar y construye alianzas transatlánticas del saber ilustrado con peninsulares críticos de ciertas costumbres anquilosadas de corte colonial. El espacio narrativo de la epístola familiar será el que le provea al letrado novohispano las herramientas ficcionales y retóricas necesarias para conformar una lectura que plantea un *más allá* autónomo en relación con la sujeción colonial. Si bien el *locus* de enunciación criollo que configura Mier puede ser considerada heterodoxo, en la medida que presenta matices y dudas que tanto las lecturas religiosas como políticas coloniales no hacían públicos, lo cierto es que este letrado no realiza una muda de piel entre sus propuestas de fines de 1700 y su encuentro con la Ilustración peninsular a comienzos de 1800.¹¹ La heterodoxia de este letrado novohispano consiste en desestimar los orígenes de las tradiciones culturales y políticas coloniales para plantear nuevas alianzas de equidad, didactismo y, por qué no, de desafíos al saber letrado. La manera que elige para llevar a cabo tal labor es hacer uso del entramado epistolar y de su materialidad flexible a modo de práctica de una ciudadanía americana que recurre a una ficción familiar y satírica para desentrañar y distanciarse de una metodología ya fútil de educación cívico-religiosa colonial. Su accionar consistió en abonar a la consolidación de una red dinámica y trasatlántica de pares letrados que

polemizaron sobre los valores y tradiciones culturales, políticos y religiosos que sostenían a la Monarquía española. El hecho de asimilar a su destinatario con el súbdito fiel y anacrónico de los valores del Antiguo Régimen lo pensó como metáfora o espejo cóncavo cuyo efecto de lectura consistió en distanciarse de una vertiente conventual del discurso criollista cuyos objetivos fueron de la mano de apoyar una religiosidad de conquista. Si bien Mier no menciona a Clavijero o Eguiara y Eguren (probablemente debido a que no tuvo la posibilidad de leer sus obras en el momento de producción de sus cartas), la lectura que realizó sobre la autonomía de los americanos dio un paso más en relación a las propuestas de estos criollos ya que sus cartas bregaron por una imbricación del discurso cultural con una autonomía política propia de la necesaria construcción de una ciudadanía americana activa y soberana.

NOTAS

1 Al respecto, se recomienda la lectura del estudio crítico realizado por Edumndo O’Gorman en *El heterodoxo mexicano* (1981). En dicho análisis pormenorizado, el historiador mexicano estipula las diferencias que existen entre el sermón de 1794 y las distintas disertaciones que plantea a posteriori en los años de 1817 a 1823, ya de regreso en su patria y designado diputado del Congreso Nacional. Estas diferencias muestran a un letrado consciente de sus “errores de cálculo” en relación a la identificación del apóstol con la divinidad azteca que lo llevan a enmendar su propuesta de predicación apostólica recurriendo a dos apóstoles (Santo Tomás y San Brendano).

2 Nos referimos a las obras de Edmundo O’Gorman, “Estudio preliminar”, en Mier, Servando Teresa de, *Obras completas, I- El heterodoxo guadalupano* (1981); Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, (1986); Iván Escamilla, “La crisis del espíritu” (1999); Iván Escamilla, “‘Máquinas troyanas’: el guadalupanismo y la ilustración novohispana” (2000); Christopher Domínguez-Michael, *Vida de Fray Servando* (2004).

3 Su lugar “rebelde” o incómodo ya lo adquiere años antes de su particular sermón de 1794, al arengar a los obreros de una fábrica de cigarros en la ciudad de México. La anécdota que trae a colación O’Gorman en *El heterodoxo mexicano*, es una pincelada que no logra abarcar la compleja personalidad de Mier, ni puede ser leída como sinécdoque de su rebeldía letrada (1981: 181).

4 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.

5 Citado y traducido por Ana Rueda, “Cartas y cartapacios: la crítica literaria del siglo XVIII ante la ‘vana erudición’ del coleccionismo” (2015: 5).

6 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).

7 Domínguez-Michael sostiene: “A fray Servando, americano ajeno a los horrores premonitorios del

alma romántica, España, que casi lo mata, le da risa” (2004: 40).

[8](#) 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 deberíamos al inadvertente Cosmógrafo Real de Indias alguna responsabilidad en la escritura de la suprema autobiografía novohispana” (Domínguez-Michael: 39).

[9](#) Esta tradición aparicionista ha sido propulsada por el arzobispo peninsular Montúfar y por una profusión de escritos de los “evangelistas guadalupanos” (como han sido los textos de los frailes Sánchez, Lasso de la Vega, Becerra Tanco y Florencia). Tomamos este listado de autoridades de la obra de Francisco De la Maza quien los considera “los evangelistas guadalupanos” (1981: 4).

[10](#) “La historia de los debates epistemológicos que llevaron a la creación del Archivo General de Indias en Sevilla pone de relieve una constante del siglo ilustrado: los historiadores, independientemente de su posición política u origen, consideraron que las narrativas del pasado amerindio y colonial español no eran fiables, y tenían que ser revisadas a la luz de nuevas fuentes y nuevas metodologías” (Cañizares-Esguerra, 2010: 400).

[11](#) Al respecto, discrepamos con la lectura que realiza O’Gorman en *El Heterodoxo guadalupano*, para caracterizar la heterodoxia de Mier como una *muda de piel* o cambio sustancial del letrado novohispano: “Allí empezó la muda de su piel de criollo para acabar canjeando la tibia penumbra de la protección y consuelo de una tierna madre por una descarnada luz de una verdad destituida de misterio” (1981: 20).

BIBLIOGRAFÍA

Arias, Santa (2008). “De Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: la disputa guadalupana en vísperas de la Independencia”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, n° 222, pp. 211-225.

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 D.F., Siglo XXI-UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, pp. 399-413.

Conway, Christopher (2006). “Letras combatientes: género epistolar y modernidad en la *Gaceta de Caracas*, 1808-1822, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXII, n° 214, pp.77-91.

Domínguez-Michael, Christopher (2004). *Vida de Fray Servando*, México, Ediciones Era, 2005.

Egan, Linda, “Servando Teresa de Mier y su sátira general de las cosas de la Vieja España”, en *Revista de Literatura Mexicana*, XV, n° 2, pp. 7-22.

De la Torre Villar, Ernesto y Ramiro Navarro de Anda (comps.) (1982), *Testimonios históricos guadalupanos*, México D. F., Fondo De Cultura Económica.

Escamilla, Iván (1999). “La crisis del espíritu”, en José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). *El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*, México D.F., CONACULTA, pp. 227-261, versión en línea: <http://www.filosofia.org/aut/002/esc1999.htm> (consultado el 29/04/2013)

Escamilla, Iván, “‘Máquinas troyanas’: el guadalupanismo y la ilustración novohispana”, en *Relaciones*, Vol. 2, n° 82, México D.F., El Colegio de Michoacán Zamora, pp.199-232, versión en línea en: http://www.academia.edu/434442/Maquinas_troyanas_el_guadalupanismo_y_la_Ilustracion_novo_hispana (consultado el 29/05/2013).

Goodman, Dena (1994). *The Republic of Letters. A Cultural History of The French Enlightenment*. Ithaca and London, Cornell University Press.

Lempérière, Annick (1998). “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en Guerra, François-Xavier, Annick Lempérière, et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México D.F., Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y FCE, pp. 54-79.

Maza, Francisco de la (1981). *El guadalupanismo mexicano*, México D.F., FCE, Lecturas, n° 37 mexicanas.

Mier, Servando Teresa de (1946). “Apología del Dr. Mier”, en *Memorias*, Leal Antonio Castro (ed. y prólogo), México, Editorial Porrúa, pp. 1-280.

Mier, 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 *Testimonios históricos guadalupanos*, De la Torre Villar, Ernesto y Ramiro Navarro de Anda, (comps.), México D. F., Fondo De Cultura Económica, pp.757-861.

Mier, Servando Teresa de (1987). “Carta de Un Americano al *Español* sobre su número XIX”, en *Cartas de un americano 1811-1812*, Manuel Calvillo (ed.), México, Editorial CIEN de México, Secretaría de Educación Pública.

Mier, 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 *Cartas de un americano 1811-1812* Manuel Calvillo (ed.), México, Editorial CIEN de México, Secretaría de Educación Pública.

Muñoz, Juan Bautista (1982). “Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe (1794)”, en *Testimonios históricos guadalupanos*, Ernesto De la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, (comps.), México D. F., Fondo De Cultura Económica, pp. 691-701.

O’Gorman, Edmundo (1981). “Estudio preliminar”, en *Mier, Servando Teresa de, Obras completas, t.1-El heterodoxo guadalupano*, México, UNAM.

O’Gorman, Eduardo (1986), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de*

Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, México, UNAM.

Ozuna, Mariana (2010). “Letras antes, contra y por la insurgencia”, en *Visiones compartidas de la Independencia y de la Revolución Mexicana*, José Palacio Prieto (coord.), Ligia Fernández Flores, Guadalupe Gómez- Aguado, y Jorge Muñoz- Figueroa (comps.), México D.F., UNAM- Centro de Enseñanza para Extranjeros.

Ozuna, Mariana (2012). “Contribuciones del género epistolar al ejercicio de la palabra pública en México”, en *Tendencias actuales en estudios retóricos*, María Alejandra Vitale y María Cecilia Schamun (comps.), La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, pp. 89-102.

Rueda, Ana (2015). “Cartas y cartapacios: la crítica literaria del siglo XVIII ante la “vana erudición” del coleccionismo, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Vol. 21, n° 2015, pp. 11-23.