

**La persistencia de la reflexión crítica:  
Fray Servando Teresa de Mier y sus  
polémicos abordajes de la tradición  
guadalupana**

Mariana Rosetti\*

Ar

9-36

---

**Resumen**

El presente trabajo 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 patriotismo criollo. Para lograr este propósito, este artículo indaga en 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 deja de ser homogénea. Los escritos de Mier plantearon fisuras que habilitaron alianzas intelectuales transatlánticas a través de una apertura

---

**Abstract**

The purpose of the present work is to analyze the objectives pursued by Friar Servando Teresa de Mier throughout the years in various writings, in his efforts to discover and critically reveal the origins and the reasons for the survival of the Guadalupan tradition, and thereby propose new ways of criollo patriotism. To achieve this goal, this article explores Mier's proposed readings about the Guadalupan tradition as the path this man of letters followed in order to rethink himself inside a power institutional network which is no longer homogeneous. Mier's writings suggested cracks that allowed transatlantic intellectual alliances through the opening of both the colo-

---

\* Universidad de Buenos Aires - CONICET. Correo electrónico: marurosetti@gmail.com

tanto del *archivo criollo* colonial (Higgins, 2004) como de su *epistemología criolla* (Cañizares-Esguerra, 2007).

**Palabras-clave:** fray Servando Teresa de Mier-tradición guadalupana- patriotismo criollo

*criollo archive* (Higgins, 2004) and its *criollo epistemology* (Cañizares-Esguerra, 2007).

**Keywords:** Friar Servando Teresa de Mier - *criollo patriotism* – Guadalupan tradition

Fecha de recepción

31 de agosto de 2014

Aceptado para su publicación

25 de abril de 2015

## Introducción

Mucho se ha escrito sobre el escandaloso sermón que predicó Servando Teresa de Mier (1763-1827) el 12 de diciembre de 1794 frente a las mayores autoridades del virreinato de Nueva España (entre los que se destacan el virrey Marqués de Branciforte y el arzobispo Alonso Núñez de Haro). Este sermón que le valió el destierro de su patria novohispana por diez años, le permitió, sin embargo, construirse retóricamente como una víctima de las injusticias de poder, en el despojado o mancillado por las autoridades coloniales y serle prohibido hacer uso de su título de doctor en Teología y retirarle sus facultades de predicador.

Más allá de las lecturas críticas que han caracterizado a Mier con perfiles tan disímiles como el picaresco o el insurgente (sea que nos basemos en los escritos autobiográficos de sus *Memorias* (1817-1820) o en su *Historia de la Revolución de la Nueva España antiguamente llamada Anáhuac* (1813)), lo cierto es que su incisivo acercamiento a la tradición guadalupana no se obtuvo ni enmudeció luego del castigo del arzobispo Núñez de Haro. En otras palabras, el irreverente sermón en el que este dominico novohispano sostiene que el milagro de la aparición de la Virgen de Guadalupe se produjo siglos antes de la Conquista española de América y de la mano del apóstol Santo Tomás, ocuparía en sus escritos posteriores el lugar de apéndice de sus reflexiones políticas y culturales sobre la injerencia de la Península sobre los territorios americanos.

A primera vista este apéndice parece marginal, pero en muchos de sus argumentos su lectura de la tradición guadalupana actúa como el esqueleto y soporte de sus propuestas culturales y/o políticas. Así es que si bien su aproximación a la tradición guadalupana presenta reveses y remiendos en relación a su primera propuesta pública de fines del siglo XVIII, fray Servando se mantuvo firme y constante en ejercer el rol de agente polémico y desestabilizador de la aceptación de esta tradición como armónica y posibilitada gracias a la Conquista española de América y su posterior evangelización.

Para Mier, el apego indiscutido de muchos ilustrados católicos novohispanos hacia una tradición sin fisuras ni debates (como son los casos de los planteamientos de José Patricio Fernández de Uribe (1777 y 1778) y Francisco Javier Clavijero (1782)<sup>1</sup>, entre otros), necesita ser replanteado y cuestionado para habilitar el debate reflexivo en busca de documentos históricos y propuestas argumentales que habiliten y sostengan

---

<sup>1</sup> Nos referimos al escrito de Clavijero "Breve noticia sobre la prodigiosa y renombrada imagen de nuestra Señora de Guadalupe" ([1782] 1982: 578 y siguientes); a los escritos de Fernández de Uribe "Sermón tercero de Nuestra Señora de Guadalupe" ([1777] 1821: 65 y siguientes) y la "Disertación histórico-crítica del mismo autor, en que se comprueba la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe" ([1778] 1821: 92 y siguientes).

a esta tradición religiosa. Según este hombre de letras, la predicación y constancia de la religión católica sobre Nueva España y, en su proceder sinecdótico sobre toda la América, debía sostenerse sin silenciamientos, ocultamientos o imposiciones violentas de conquistadores o misioneros peninsulares sobre los nativos indígenas:

No es mi ánimo, ilustres conquistadores, deslucir la fama de vuestras glorias, sino únicamente convenir con vosotros en el verdadero y soberano origen de vuestras célebres victorias (...); y a lo menos, 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; y yo entonces más gustoso veré destruidas todas mis pruebas que ahora sólo puedo exhibir algunas consultando a la brevedad y a la inteligencia de la mayor parte del auditorio que necesitaba anteriormente otros principios (Mier, [1794] 1982: 735-740)<sup>2</sup>.

Desde el púlpito, Mier incitaba a un público ilustrado capaz de debatir los silencios y dudas que se habían generado en torno a esa tradición religiosa que había sido uno de los pilares del patriotismo criollo. Esta tradición había sido reivindicada desde mediados del siglo XVII con evangelistas guadalupanos como Miguel Sánchez (1648), Luis Lasso de la Vega (1649), Luis Becerra Tanco (1666), y el erudito Carlos de Sigüenza y Góngora (1662), entre otras personalidades destacadas del grupo eclesástico novohispano<sup>3</sup>.

A lo largo de los años, los escritos de Mier revelan una insistencia crítica sobre la tradición guadalupana que no se escinde de la defensa de este letrado novohispano hacia el patriotismo criollo, ni tampoco implica un fervor desmedido hacia co-

---

<sup>2</sup> La versión del sermón de Mier de 1794 que trabajamos en este artículo es la que incorporan Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro de Anda en su compilación *Testimonios históricos guadalupanos* (1982). Si bien estos compiladores tienen en cuenta las distintas versiones de dicho sermón que figuran en los apuntes que Mier entrega a los censores Omaña y Uribe durante su juicio de 1795, lo cierto es que matizan ciertos dichos beligerantes de Mier para priorizar su carácter reflexivo-conciliador con las versiones anteriores de la tradición guadalupana. Los apuntes de Mier sobre el sermón son caóticos y constantemente conciben e incitan a un destinatario ilustrado a un enfrentamiento verbal: "Proposiciones, lo confieso, extrañas e inauditas pero fácil, y sólidamente probables, y a quien después de haberme oído no le parecieren, *taje su pluma y salga seguro de que me hallará en el campo de la lid*, porque ahora tampoco puedo exhibir todas mis pruebas consultando a la brevedad posible, y a la inteligencia de la mayor parte del auditorio que necesitaba anteriormente otros principios" (Mier, 2008: 63). Las cursivas son nuestras.

<sup>3</sup> Para una mayor referencia de los escritos de los autores mencionados, sugerimos la lectura de los estudios de Francisco de la Maza (1981), Jacques Lafaye (1993), Solange Alberro (1999), David Brading (2002) y Alicia Mayer (2010).

rrientes de pensamiento jansenistas ligadas a un *cosmopolitismo criollista* (Brading, 1980; Arias, 2013) a causa del viaje que este novohispano realiza por Europa.

Sin asumir posturas extremas ni comulgar con una perspectiva evolucionista sobre las lecturas críticas que asume Mier, el presente trabajo se propone analizar los objetivos que persigue este hombre de letras a la hora de descubrir y develar críticamente los orígenes y móviles de pervivencia de esta tradición religiosa-cultural. A su vez, tenemos en cuenta los estudios de Edmundo O'Gorman (1981) y de David Brading (2002) quienes rescatan el apego emocional que tenía Mier por sus ideas desde una mirada secularizada, más cercana al escepticismo o heterodoxia guadalupana. Sin embargo, nos parecen más esclarecedoras y útiles las posturas críticas de Iván Escamilla (1999; 2000) y de Christopher Domínguez-Michael (2004) quienes conciben la recurrencia de la mirada de Mier sobre los huecos o problemas de solidez de la tradición guadalupana como propia de un sistema colonial en crisis que abre el juego a nuevas alianzas de poder y de pensamiento.

Si bien la mayoría de los escritos de Mier recurren a una lectura crítica de la tradición guadalupana, a los fines de su análisis en este trabajo, consideraremos cuatro 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).

La divergencia o variedad de géneros expositivo-argumentativos que elige Mier para repensar el valor de la tradición guadalupana hacen, sin lugar a dudas, eco tanto sobre el aspecto autobiográfico de su persona pública como letrado, así como también sobre el valor de autonomía cultural-política de Nueva España frente a la Monarquía española. Sin embargo, este artículo no persigue desmenuzar las aristas genéricas de cada intervención escrituraria seleccionada, sino encontrar recurrencias críticas en los escritos de Mier que accionan como puentes de sentido que exceden todo afecto o apego emocional e intelectual criollista de este letrado hacia la devoción o creencia religiosa. Nos interesa indagar en las continuidades y nuevas propuestas de lectura de Mier sobre la tradición guadalupana, como la vía que posee este letrado para repensarse dentro de una red institucional de poder que deja de ser homogénea y que plantea fisuras que habilitan las alianzas intelectuales transatlánticas.

## **El sermón de 1794: 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 Carlos María de Bustamante<sup>4</sup>. Rescatamos los estudios de O'Gorman (1981), de Tulio Halperín Donghi (1982) y de Domínguez-Michael (2005) que se centran en las intervenciones públicas de Mier previas a su sermón de 1794. Estos estudios señalan como 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 (cfr. O'Gorman, 1981: 23)<sup>5</sup>.

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 Revillagigedo 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: 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.

Ambos sucesos poseen una repercusión pública. Sin embargo, pesa más el primero puesto que lleva al virrey a tomar medidas de su propia mano. Es así que la aparente exhortación de Mier hacia los obreros habría generado la protesta pública y el desorden tan poco deseado por el Marqués de Branciforte, recientemente designado virrey de Nueva España (1794-1798), y su política de silenciamiento de las disidencias. Como consecuencia, según el estudio de O'Gorman, Mier es convocado por el virrey, 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 conmemoran-

---

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

<sup>5</sup> Las fechas de cada sermón corresponden al 1/1/1792; el 19/5/1793 y el 8/11/1794, respectivamente.

do 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 (cfr. O’Gorman, 1981: 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 evidencia 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 traspiés 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: 215).

Estos antecedentes, a su vez, dejan ver a un hombre de letras dominicano 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<sup>6</sup>. Este virrey implementó una política de 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: 78).

Es así como se instauró en consecuencia una política del temor donde prevalecen los rumores y donde las palabras debían ser sumamente medidas y repensadas antes de ser pronunciadas, ya que devenían en armas de ataque y de defensa, más poderosas incluso que las pruebas documentales o materiales.

---

<sup>6</sup> 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.

En este contexto de control político y social lleno de xenofobia y paranoia, Mier emprendió su tarea de componer su sermón laudatorio a la Virgen de Guadalupe. Para ello recurrió a la ayuda del licenciado Ignacio Borunda (1740-1800), reconocido abogado novohispano nahuatlato 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 letrado 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. Su manuscrito resulta 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)<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>).

Sin embargo, a los ojos de los censores 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:

(...) 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

---

<sup>7</sup> “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: 49).

<sup>8</sup> El estudio de Bartolache es el “Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano” ([1790] 1982: 597 y siguientes)

no se tiene la instrucción de aquí del idioma y tradiciones mexicanas, pudiera alucinar a algunos. Buen ejemplo nos dan 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: 161-162)<sup>9</sup>.

Para Domínguez, el dictamen de Fernández de Uribe

merecería ser editado aparte como una obra decisiva en la historiografía ilustrada novohispana; el opúsculo da fe de la liquidación del guadalupanismo crítico y la condena al olvido de la fábula de Tomás en América, que el canónigo penitenciario consideró muy improbable (Domínguez-Michael 2004: 50).

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 equipara 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, [1795] 2008: 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

---

<sup>9</sup> Las cursivas son nuestras.

bíblica<sup>10</sup>. Ello lo habilitaría para unificar espacial y jerárquicamente los puntos simbólicos de Jerusalén y Tepeyac, dos espacios que bajo la mirada de Mier y de una tradición arraigada en las letras novohispanas, consideró la predicación de Santo Tomás en América como parte de la divulgación de la palabra sagrada de este apóstol por el mundo:

Jerusalén y Tepeyac, ¡qué lugares tan distantes! Templos de Salomón y Guadalupe, ¡qué santuarios tan diversos!; pero en el mismo mes, qué dedicaciones tan parecidas. En ambas partes brilla el oro y la plata, los inciensos y aromas exquisitos, el mismo concurso de mexicanos que de israelitas, otro Salomón con su corte y magistrados prostrados, 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 (Mier, 1982: 737).

La aproximación analógica entre Jerusalén y Tepeyac implicará 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 es una sinécdoque del proceder de todo el sermón que se construye como el hilo de Ariadna, el “arbitrio (...) para sacar la verdad de este pozo de Demócrito” (Mier, 1982: 739), mediante el cual el predicador dominico persigue la reubicación simbólica del valor jerárquico religioso y cultural de Nueva España frente al resto del mundo (y en especial, frente a España). Es así 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 frente a las lecturas superficiales y literales realizadas por historiadores pasados. Al respecto, sostiene Mier en su sermón:

---

<sup>10</sup> “Borunda sostenía que en los caracteres jeroglíficos era posible encontrar los rastros de la primera predicación del cristianismo en América, la existencia de un culto antiguo a la Virgen y la correspondencia cronológica de la historia antigua de México con la historia bíblica” (Torres Puga, 2005: 60)

No la hay, pues, señor (refiriéndose al Rey Carlos III que solicita las averiguaciones) a pesar de los Torquemadas y Boturinis, porque debiendo aquélla deducirse de las tradiciones disfrazadas en fábulas alegóricas y jeroglíficos nacionales, Torquemada, que recogió todas aquellas copiadas de los primeros misioneros, las refiere literalmente sin acertar a descifrarlas, como él mismo confiesa, y Boturini se engañó muchas veces con todo su exquisito museo de indianos caracteres (1982: 739).

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: 739).

Para vehiculizar su objetivo, Mier estipula cuatro proposiciones guiadas por la máxima de San Agustín que prescribió en el libro 2 De doctrina christiana, y que consiste en el estudio profundo de las lenguas como forma de acceder a las culturas<sup>11</sup>. Ésta es la Máxima que guía el trabajo de Borunda, y consiste en

penetrar los símbolos o señales, como [rastreado] al animal por su huella, al fuego por su humo, etcétera, pues como muchas cosas se

---

<sup>11</sup> 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: 739-740).

translucen con mayor gusto por vidrio o por canto, así deleita más la verdad cuando se descubre por imágenes y símbolos (Torres Puga, 2005: 75).

Las cuatro proposiciones generan una lectura sincrética de dos tradiciones religiosas fundacionales como son la de la Virgen de Guadalupe-Tonantzín y la de Santo Tomás-Quetzalcóatl. Esta combinación deviene en un “símbolo de nacionalidad que se vuelve políticamente explosivo” (Ette 1992: 179). Por tal motivo, como lo sostiene María Marta Luján, estipula una “nueva lectura de la Conquista de América” (2004: 388) al situar 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. Esta lectura particular de la evangelización refuerza el linaje patriótico (Brading, 1980: 95) que desde Sigüenza y Góngora se construye como argumento legitimador del sector criollo concebido estratégicamente desde el lugar retórico del desheredado<sup>12</sup>.

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 revalorización de las costumbres y los tesoros culturales mexicanos se observa en escritos anteriores de Fernández de Uribe (1777; 1778) y de Javier Clavijero (1782), entre otras figuras destacadas del período ilustrado novohispano, que reflexionaron y defendieron la tradición guadalupana como guía del sector criollo novohispano. La epistemología patriótica (Cañizares Esguerra, 2007) que estos hombres de letras construyen tiende a establecer puentes de comunicación y aval de 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 destacan

---

<sup>12</sup> Al respecto, Octavio Paz, en el prólogo a la obra de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, considera a la historia mexicana signada por dos constantes: “la obsesión por la legitimidad y el sentimiento de orfandad” (1993:25). Esta perspectiva fatalista deja de lado las estrategias conscientes, tanto retóricas como letradas, que manejan los criollos mexicanos para configurar su lugar dinámico y plurisemántico dentro de la sociedad.

los fragmentos de los escritos de Fernández de Uribe y de Clavijero, respectivamente, que conciben 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:

Contábanse 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 (...) Los religiosos franciscanos (dignos de ser venerados como los apóstoles de este nuevo mundo) llevaban por varias partidas de él el nombre y la religión de Jesucristo (...) ( Fernández de Uribe, 1778: 98-99)<sup>13</sup>.

Cuando en México hubo cesado el desorden causado por la guerra de los españoles con los indios por la toma de la capital, los misioneros franciscanos, que fueron los primeros predicadores del Evangelio en esas vastas regiones, se consagraron, con gran celo y grandísimas fatigas, a desarraigar del corazón de aquellos pueblos la inhumana idolatría, induciéndolos con palabras y ejemplos a aceptar la pura y santa doctrina de Jesucristo (Clavijero, [1782] 1982: 580).

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 poseían 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:

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

---

<sup>13</sup> 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.

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, 1778: 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. Por el contrario, Mier retrasó esta tradición religiosa a tiempos apostólicos, desluciendo o aminorando la gloria de los conquistadores y misioneros españoles. El propósito de este letrado criollo era resguardar esta tradición de ataques injustificados que pretendían derribarla de su lugar de primacía. Sin embargo, a causa de su particular lectura y ubicación de los milagros, Mier sería considerado hereje y recibiría un castigo desmedido que implicaría su destierro 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 guadalupanismo por decreto 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: 260).

### **Reorganizar el sembrado, tender nuevos trazos en el camino: la edición del saber ilustrado**

“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”.

Servando Teresa de Mier, “Carta III del Dr. Servando Teresa de Mier al cronista de Indias Doctor D. Juan Bautista Muñoz [...]” (1797) 1817: 791.

El desmedido castigo que se le impuso a Mier implicó la remoción de su título de doctor en teología y del derecho de ejercer la predicación sagrada en el púlpito. Sin embargo, las medidas condenatorias de silenciamiento y confinamiento fueron tomadas por este letrado como vallas a sortear. En los años posteriores a su destierro, 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 dió 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.

Dichos 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)<sup>14</sup>, 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 tradición religiosa lo llevaría a asumir la primera persona y 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.

Como mencionamos, 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 permitirían 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 los mismos 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 filoso-

---

<sup>14</sup> 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.

fía, pretenden levantarse con el nombre de filósofos racionales (...) hombres, en fin, para quienes es ridícula la voz de milagro. De esta primera clase de críticos ni temo la censura, ni espero, ni deseo la creencia de lo que escribo (...) 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, (...) estos, digo, que huyendo imprudentemente de la superstición se precipitan en la incredulidad, han formado en estos dos últimos siglos una secta cuyo carácter es la novedad (...) 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; las vulgares preocupaciones y supersticiosos errores de la multitud ignorante del respetable juicio y sentencia común, difundida hasta nosotros de nuestros mayores saben sacar del rico tesoro de la antigüedad las piedras preciosas y de los nuevos descubrimientos las brillantes joyas ([1778] 1821: 262 y siguientes)<sup>15</sup>.

Si bien Mier no leyó la disertación de Uribe, ya que se publicó hasta 1821, lo cierto es que quizá pudo retomar esta 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: 626).

---

<sup>15</sup> Las cursivas son nuestras.

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: 602)<sup>16</sup>.

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 y, ¿por qué no?, 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:

(...) Coatlicue 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 hueitlausoltica, 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 itsotl, es una falsedad evidente que ahora no tengo tiempo de impugnar (Mier, 1982: 744).

---

<sup>16</sup> Las cursivas pertenecen al texto original.

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 criolla 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 meticuloso por conformar un particular archivo criollo (Higgins, 2000)<sup>17</sup> 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

---

<sup>17</sup> Tomamos el concepto de *archivo criollo* del estudio crítico de Higgins (2000), 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 (cfr. 2000: 8). Este concepto, sin embargo, lo consideramos en los escritos de Mier pensado en quiebre con respecto al sistema colonial.

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 d'Il 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. No obstante, el referirse a la *Crónica de Tehuantepec*, por el Dominicano Burgoa, en que apoya la predicación de Santo Tomás indica lo que él no se atrevía a decir. Finalmente ha sostenido el mismo dictamen el célebre anticuario y gran lengua mexicana licenciado Borunda, abogado respetable cargado de familia, a quien el mal Arzobispo Haro despojó de su obra mss. y arruinó incluyéndole en su escandaloso edicto contra el Dr Mier ([1813] 1990: 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 construye 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:

En 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 (...) que por semejantes tradiciones se sujetaron los peruanos sin efusión de sangre a los españoles, según les estaba mandado de antiguo por sus incas (...) El diablo y los profetas idólatras son sin embargo el recurso continuo de todos los escritores españoles para eludir los testimonios que a cada paso han encontrado de la predicación evangélica, y ya se sabe que efugios tan ridículos y desesperados en hombres tan hábiles como Acosta sólo sirven para acabar de demostrar que los hechos son innegables ([1813] 1990: 639 y siguientes).

La insistencia de Mier en relación a 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. Sin embargo, se matiza tanto en sus cartas a Muñoz como en su apología, escritos durante su estancia en las cárceles de la inquisición novohispana entre 1817 y 1820. Estas producciones 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. Ellas 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 dividan la labor de Santo Tomé 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:

La 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: 845).

Esta gloria indiscutible y compartida entre peninsulares y apóstoles requiere de una herencia o legado que le resta primacía al accionar peninsular. 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, y con ellos ordenados de obispos fundó siete iglesias, y se volvió a Europa a donde nace el sol para nosotros (1982: 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 a 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 los mismos 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<sup>18</sup> 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: 769).

V. S. sabe que en el siglo de la conquista las comedias de santos o historias sagradas estaban en España muy en boga, y no hace mucho que han caído las farsas en las iglesias. Bien testigo de este gusto son los que llamamos autos sacramentales, y han escrito nuestros Calderones (...) Los primeros misioneros encontraron este mismo gusto y con mayor exceso dentro y fuera de los templos de México. En lo civil y en lo sagrado todo era representación entre los aztecas. Tenían también sus teatros; y ellos fueron los primeros que comenzaron a

---

<sup>18</sup> Entre los que se destacan Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), Luis Becerra Tanco (1603-1672), Francisco de Florencia (1619-1695), entre otros letrados novohispanos.

representar en farsas la conquista. Nuestros misioneros les siguieron el genio (...) En todo se acomodaban a sus usos los misioneros, sin variarles más que el objeto ([1797] 1982: 823).

Lo que se observa en estos fragmentos es la crítica de Mier hacia 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: 73).

El 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? (1946: 53).

Estos fragmentos nos muestran 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.

## **Conclusión**

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 iban 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.

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; 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 (cfr. 2004: 107-108).

Los fragmentos analizados a lo largo de este trabajo 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. La figura del intérprete será la que le permita a Mier reflexionar sobre los temores y omisiones en los que muchos criollos novohispanos han tropezado a lo largo de sus discursos y que los han distanciado de la posibilidad de encauzar diálogos y reapropiaciones de investigaciones realizadas por historiadores europeos.

## Bibliografía

### Fuentes

Bartolache, José Ignacio (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, [1790].

Clavijero, Francisco Javier (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, [1782].

Fernández de Uribe, José Patricio (1821a), "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, [1777].

---- (1821b), "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, [1778].

Fernández de Uribe, José Patricia 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, pp.160-227, [1795, disponible en Documentos de la colección Hernández y Dávalos (Mx): [www.pim.unam.mx](http://www.pim.unam.mx)].

Mier, Fray Servando Teresa de (1946), "Apología del Dr. Mier", en Leal Castro, Antonio (ed.), *Memorias de fray Servando Teresa de Mier, tomo I*, México, Editorial Porrúa, pp. 11-280.

---- (1982a) "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, [1794].

---- (1982b), "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, [1797].

----- (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 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. 630-670.

----- (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, pp. 34-140, [1794, disponible en Documentos de la colección Hernández y Dávalos (Mx): [www.pim.unam.mx](http://www.pim.unam.mx)].

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, [1794].

### **Bibliografía referida**

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.

Arias, Santa (2013), "Fray Servando Teresa de Mier's patriotic cosmopolitanism: Paris, London, and Philadelphia", *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, vol. 9, pp. 16-31.

Ávila, Alfredo y Torres Puga, Gabriel (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*, n°2, (septiembre-noviembre), pp. 26-43.

Brading, David (1980), "Fray Servando Teresa de Mier", en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, pp. 43-95, [traducción de Soledad Loeza Grave].

----- (2002), "Mito y escepticismo", en *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, pp. 315-354, [traducción de Aura Levy y Aurelio Mayor].

Bustamante, Carlos María de (1843-1846), *Cuadro histórico de la revolución mexicana*, México, Imprenta de J. Mariano de Lara.

Cañizares Esguerra, Jorge (2007), *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, FCE, [traducción de Susana Moreno Parada revisada por Jorge Cañizares-Esguerra].

Domínguez Michael, Christopher (2004), "Libro Primero: El arte de la predicación", en *Vida de Fray Servando*, México, Ediciones Era, pp. 19-123.

Escamilla González, Iván (1999) "La crisis del espíritu", en José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796). *El cabildo eclesiástico de México ante el Estado borbónico*, México, CONACULTA, pp. 227-261, [disponible en <http://www.filosofia.org/aut/002/esc1999.htm> - consultado el 29 de abril de 2014].

Escamilla González, Iván (2000), "'Máquinas troyanas': el guadalupanismo y la ilustración novohispana", *Relaciones*, vol. 21, n° 82, México, El Colegio de Michoacán Zamora, 2000, pp.199-232 [disponible en: [http://www.academia.edu/434442/\\_Maquinas\\_troyanas\\_el\\_guadalupanismo\\_y\\_la\\_Ilustracion\\_novohispana](http://www.academia.edu/434442/_Maquinas_troyanas_el_guadalupanismo_y_la_Ilustracion_novohispana) - consultado el 29 de mayo de 2014].

Ette, Ottmar (1992), "Transatlantic perceptions: a contrastive Reading of the travels of Alexander Von Humboldt and Fray Servando Teresa de Mier", en *Dispositio*, vol. XVII, n° 42-43, pp.165-197.

Halperín Donghi, Tulio (1982), "El letrado colonial como inventor de mitos revolucionario: Fray Servando Teresa de Mier a través de sus escritos autobiográficos", en *De historia e historiadores: Homenaje a José Luis Romero*, México, Siglo XXI, pp. 113-143.

Higgins, Antony (2000), "Introduction", en *Constructing the criollo archive. Subjects of knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, Indiana, Purdue University Press, pp. 1-20, [disponible en: [http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=purduepress\\_ebooks](http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=purduepress_ebooks)]

Lafaye, Jacques (1993), *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Traducción Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, FCE.

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.

Mayer, Alicia (2010), *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, México, UNAM.

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

O'Gorman, Edmundo (1981), *Obras completas-I El heterodoxo guadalupano*, México, UNAM.

Paz, Octavio (1993), "Prefacio", en Lafaye, Jacques, *Quetzalcoátl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Traducción Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, FCE, pp. 11-26.

Taylor, William B. (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", en *Revista Estudios de Historia Novohispana*, n° 33, (julio-diciembre), pp. 57-94.

----- (2010), *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México.