



Luis Hachim Lara

Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana

2003 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Luis Hachim Lara

Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana

Cuadernos de América sin nombre

dirigidos por José Carlos Rovira

Nº 2

Comité Científico

Carmen Alemany Bay Remedios Mataix Azuar
Miguel Ángel Auladell Pérez Ramiro Muñoz Haedo
Beatriz Aracil Varón María Águeda Méndez
Eduardo Becerra Grande Francisco Javier Mora Contreras
Teodosio Fernández Rodríguez Nelson Osorio Tejeda
Virginia Gil Amate Ángel Luis Prieto de Paula
Aurelio González Pérez Francisco Tovar Blanco
Ramón Lloréns García

Esta publicación está integrada en las actividades de la Unidad de investigación de la Universidad de Alicante «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano» (Proyecto MEC PB 98-0982) y en los Proyectos de investigación «Nuevos materiales para la literatura colonial. Estudio del Fondo Medina de la Biblioteca Nacional de Chile» (MEC, Programa de Cooperación Científica con Iberoamérica, 1999) y «La crítica del siglo XVIII hispanoamericano. Ilustración y enciclopedismo» (Fondecyt, Chile: 1981102).

Los cuadernos de América sin nombre están asociados al Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti. [9]

Prólogo

Los tres ensayos que integran este volumen están referidos al pensamiento crítico del siglo XVIII colonial, y se inscriben dentro de un impulso de afirmación y renovación de los

estudios de la Historia Cultural de América Latina. Este creciente y renovado interés por la historia cultural que se manifiesta en diversos centros universitarios del continente no es un hecho casual ni fortuito; en más de alguna manera puede verse como defensa y respuesta alternativa a la avasallante invasión del programa de Estudios Culturales que, en su versión académica norteamericana, pretende colonizar la investigación sobre las letras y la cultura latinoamericanas.

Estudios Culturales e Historia Cultural -que no es lo mismo ni se escribe igual- ofrecen hoy en los medios académicos latinoamericanos opciones que no representan [10] simples diferencias de matices, como a simple vista pudiera parecer, sino que surgen como alternativas estratégicas divergentes, articuladas a presupuestos teóricos distintos para el estudio de la producción cultural en el campo de las Ciencias Humanas y Sociales.

Los así llamados Estudios Culturales -hoy bastante distanciados de su origen cuestionador y alternativo hacia fines de los años 50 en Inglaterra (con Raymond Williams, E. P. Thompson, William Hoggart, Stuart Hall)-, se encuentran vinculados a la ideología del posmodernismo, y su propuesta metodológica tiene una base no explicitada en la tesis de «el fin de la historia» (Francis Fukuyama), tan propia de la posmodernidad. De allí que su desinterés por la dimensión histórica de los fenómenos culturales no sea simplemente una opción metodológica (operativa) sino parte esencial de su propuesta. Pero la historia, ese lodo genital que contamina todos los hechos humanos no puede eludirse, y es así como el propio posmodernismo que la descarta no deja de ser sino «la lógica cultural del capitalismo tardío», según la expresión de Fredric Jameson, es decir, un producto de la actual contingencia histórica que vive la humanidad (Y hasta podríamos sospechar que, de alguna manera, por lo menos en América Latina, ha pasado a ser también la ideología cultural del neoliberalismo económico).

En este contexto ideológico-cultural que sustenta la posmodernidad, es posible explicar el surgimiento sintomático de estudios que programáticamente rehuyen o esquivan [11] la consideración histórica de los fenómenos culturales (y, en consecuencia, de los procesos en que estos se manifiestan), para hacer de la «textualidad» un fetiche metodológico que absolutiza el enfoque fragmentario y reductor de los «hechos».

La paradoja que presenta esta absolutización de la «textualidad» deriva de que si bien la historia transcurre aparentemente fuera de los textos, estos no sólo se hallan inmersos en la historia sino que son también parte de ella, y sólo en relación con ella adquieren para el investigador su real dimensión significativa. En consecuencia, el «textualismo» ideológico que pretende desincorporar la historia de su estudio, termina por bloquear con ello las posibilidades de comprender más cabalmente los propios textos. Porque desvinculando los textos (los hechos) de la historia y de los procesos en que se manifiestan, es difícil que pueda legítimamente irse más allá de una cartografía de su sistema organizativo, una descripción formal de su tectónica, en otras palabras, una disección anatómica de los enunciados. Pero es evidente que la dimensión semántica, significativa, del texto no puede desplegarse considerándolo sólo en su condición de enunciado; el enunciado es la forma material que posibilita el discurso, pero el discurso es también enunciación y en esta articulación reside la discursividad como primer nivel de significación del texto.

La Historia Cultural, aunque también parte de los textos, no privilegia el análisis de la textualidad sino que [12] integra este análisis a una perspectiva que se orienta hacia la comprensión global de los discursos. Y en el proceso cultural al que estos se articulan, pasan a ser a su vez «enunciados» de una enunciación cuyo sujeto es un emisor social, imbricado en un proceso histórico de conjunto, en diálogo implícito con otros textos (discursos) y con la realidad. En este sentido, la Historia Cultural (en su condición actual, la que a veces se denomina como «nueva historia cultural») busca despejar el sistema de relaciones en que están imbricados los fenómenos particulares de la cultura (ilustrada y popular) con los demás hechos y manifestaciones de la vida social, buscando establecer una relación dialógica y complementaria con la historia social, la historia de las ideas, la historia del arte y la literatura, etc. Se trata, en fin, de una práctica teórica comprensiva, cuyo campo de trabajo, por otra parte, no se reduce a la cultura actual, contemporánea, ni tampoco a las expresiones de los sectores ilustrados y hegemónico, sino que permanece abierta a toda la producción cultural anterior y presente, a partir del supuesto que la historia es la columna vertebral que permite ver la realidad social y cultural no solo como un proceso articulado sino, sobre todo, como cambiante y, en consecuencia, cambiante.

En esta dimensión, el estudio del pasado y de la cultura de otros momentos anteriores de nuestra historia cultural no pueden concebirse como un mero afán erudito o una especie de ejercicio reconstructivo, casi [13] arqueológico, sino como un intento de comprender la realidad presente. Y en relación con lo anteriormente expuesto, parece casi obvio que, para situarse con un mínimo de equilibrio intelectual en el debate acerca de la posmodernidad (real o supuesta), se requiere un conocimiento básico de la modernidad, lo que significa de algún modo entrar en el período en que ésta se estabiliza como proyecto y empieza a imponerse como modelo económico, social, político y cultural, es decir, en el siglo XVIII. Si el sustento ideológico de la posmodernidad se basa en la afirmación (o más bien, la creencia) de que la modernidad ha completado su ciclo histórico (cerrándose con él «la historia», para muchos), bueno sería establecer hasta qué punto se han cerrado también los anhelos que se encuentran en su origen. Que el modelo de la modernidad haya evidenciado su incapacidad para hacer efectivas las propuestas de igualdad, felicidad y libertad que están en su origen no significa que estas aspiraciones deban ser desechadas con el modelo (Cabe advertir, por otra parte, que es por lo menos discutible para América Latina el postulado de los ideólogos posmodernos de haberse concluido y cerrado el ciclo de la modernidad).

Estudiar y conocer las ideas, postulados, aspiraciones y sueños de esos años embrionarios del mundo moderno no pueden sino contribuir a comprender mejor los problemas de la realidad y la cultura de nuestros tiempos. Esa es una de las motivaciones y aspiraciones que legitima [14] la propuesta de los estudios de historia cultural, y en esa dirección apuntan los estudios que aquí presentamos. Los autores y textos que motivan la reflexión de estos ensayos forman parte de un momento crítico en la historia política, social y cultural de la América española de ese entonces. A estos nombres (Beristain de Souza, Santa Cruz y Espejo, Juan Pablo Viscardo) habría que necesariamente agregar otros (como José Eusebio Llano Zapata, Juan Ignacio Molina, Francisco Xavier Alegre, etc.) que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, diseñan la fisonomía de una Ilustración americana que presenta características que no son fácilmente asimilables a la Ilustración

européa (tradicionalmente definida a partir del paradigma francés) y ni siquiera a la española peninsular.

Es necesario reconocer a esta altura que el pensamiento crítico de la Ilustración americana ha sido apenas estudiado en sus propias manifestaciones y documentos. Aparte de las recientes y renovadoras contribuciones de Arturo Andrés Roig, José Carlos Chiaramonte o Ricaurte Soler, por ejemplo, la historiografía tradicional ha sido marcadamente deductiva, y a partir de la Ilustración europea (sobre todo la francesa) se le considera más bien como un epifenómeno elitesco, por lo que -en esta perspectiva- la Ilustración americana aparece apenas como una versión tímida y deslavada del pensamiento metropolitano.

Las condiciones sociales y culturales específicas en que se desarrolla la reflexión y producción intelectual de [15] los americanos apenas se utilizan como antecedente de marco y casi siempre con cierto matiz teleológico, en función del posterior estallido del proceso emancipador. En este enfoque no se toman en cuenta los antecedentes de la constitución de una conciencia diferenciada que viene gestándose ya desde la segunda mitad del siglo XVI, donde se encuentran, por ejemplo, Espinosa Medrano cuestionando las ideas sobre América de Justus Lipsius, Sor Juana estudiando las nuevas propuestas físicas y matemáticas de la Europa del XVII, Sigüenza y Góngora afirmando su condición de «mexicano» o desechando las ideas supersticiosas sobre los cometas, Eguiara y Eguren polemizando -algo extemporáneamente, por cierto- con el Deán Martí de Alicante y proclamando la valía de la cultura indígena, etc.

Por todo eso, uno de los méritos que podemos apreciar en los trabajos de Luis Hachim es el de tratar de presentar una propuesta para el estudio de la Ilustración americana a partir de los textos propios, analizados como discursos culturales y buscando ponerlos en relación tanto con otros discursos como con las condiciones históricas y el contexto de ideas al que se pueden articular. En una línea de renovación crítica de la historia cultural, sus trabajos se inscriben en el proceso de afirmación de una perspectiva latinoamericana para el estudio de la literatura y la cultura de nuestra América. En tal sentido, podemos considerarlos una contribución tanto al conocimiento de un momento crítico de nuestra historia como al autoconocimiento de [16] una realidad diferenciada, un intento de superar la unilateralidad impuesta por la mirada del Otro y afirmar una visión autenticadora e identificadora, que permita dialogar desde esta realidad con el conjunto del mundo social y cultural en que nos insertamos.

Nelson Osorio T. [17]

Nota preliminar

El estudio «Políticas de identidad y pensamiento americano en una Biblioteca del siglo dieciocho» en una primera versión fue presentado en las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA), Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú, 9 al 13 de agosto, 1999. El segundo trabajo, «La Carta a los españoles americanos (1791) del

Abate Viscardo y la tradición crítica en América», fue seleccionado para ser publicado en el Anuario de Posgrado N° 3 (1999) de la Universidad de Chile. Ambos estudios se enmarcan en el Proyecto de Investigación FONDECYT N° 1981102: «La crítica literaria del siglo XVIII hispanoamericano. Ilustración y Enciclopedismo», dirigido por el Dr. Nelson Osorio Tejada en la Universidad de Santiago de Chile. [18]

Por otro lado, el estudio titulado «La Ilustración en Eugenio de Santa Cruz y Espejo» fue publicado en Memorias I, actas de las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA), Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 4-8 de agosto de 1997. Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto de investigación DICYT, «El proceso de formación del pensamiento crítico-literario en la Colonia. Los antecedentes de la crítica literaria actual», dirigido por el Dr. Nelson Osorio Tejada en la Universidad de Santiago de Chile.

La revisión y perfeccionamiento de estos estudios se formalizó durante mi estadía como investigador y docente en la Universidad de Alicante en el período enero-marzo del 2000.

Agradezco al Catedrático de Literatura Hispanoamericana y Director de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante, el Dr. José Carlos Rovira y a la Universidad de Santiago de Chile por esta coedición, puesto que antecede un trabajo de cooperación amplia y generosa para equilibrar los procesos de intercambio cultural entre América y España.

Por último agradezco al encargado en Chile del proyecto binacional, al Dr. Nelson Osorio Tejada por su prólogo y por su estímulo y prodigalidad.

Luis Hachim

Dr. en Literatura Chilena e Hispanoamericana [19]

Introducción

Estos tres ensayos han desarrollado como preocupación fundamental, el estudio de los antecedentes de un pensamiento crítico literario distinto, dando cuenta, por ahora, de tres instancias por las cuales ha pasado este proceso de diferenciación del pensamiento latinoamericano, reconstituyendo de manera heurística algunos hitos de esta tradición crítico-literaria, excluida y olvidada por las actuales agendas latinoamericanas y latinoamericanistas, como resultado de la excesiva dependencia de los modelos críticos que se han desarrollado para otras comunidades hermenéuticas.

La composición de estos estudios, en primer lugar, se debe a mi participación en dos proyectos dirigidos por el Doctor Nelson Osorio Tejada en la Universidad de Santiago de Chile: [20]

El primer estudio, «La Carta a los españoles americanos (1791) del Abate Viscardo y la tradición crítica en América», expone la temprana acción emancipadora por parte del

sacerdote jesuita peruano, quien compone la «primera proclama independentista de América». Consecuentemente, no se le ha dado la importancia debida a Viscardo en la historiografía ni en el pensamiento crítico latinoamericano. El Abate Viscardo asume el pensamiento del criollo y su problemática frente al administrador español del poder colonial.

Por su parte, el ensayo «Políticas de identidad y pensamiento americano en una Biblioteca del siglo dieciocho», pertenece al mismo proyecto y, además, está inserto junto a otros estudios en el trabajo inicial de mi Tesis para optar al Grado de Doctor con mención en literatura Chilena e Hispanoamericana por la Universidad de Chile.

Esta primera aproximación permitió ver con claridad el desarrollo de una práctica bibliográfica hispanoamericana cuantitativa y cualitativamente sorprendente. Estas bibliografías se desarrollan en América a partir de 1629 con Antonio de León Pinelo y su Epítome de una Bibliotheca Oriental y Occidental..., obra que perfecciona la preocupación protobibliográfica de la anónima dama peruana, que ya en 1608 enumera un gran número de [21] letrados que escriben en Hispanoamérica en su Discurso en Loor de la poesía.

Por último, el trabajo titulado «La Ilustración en Eugenio de Santa Cruz y Espejo» da a conocer la acción social, cultural y política de un médico ecuatoriano -hijo de un indio quechua- que representa en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, la reflexión de un pensador «ilustrado», determinado por su propio locus de enunciación cultural, confiriéndole a su discurso el elemento presente en todos aquellos letrados e intelectuales sensibles a la diferencia en el pensamiento hispanoamericano. [23]

La Ilustración en Eugenio de Santa Cruz y Espejo Antecedentes

La Ilustración en América incorpora la complejidad de un pensamiento en proceso de diferenciación y quien quiera simplificar, viendo el período como una consecuencia de la Ilustración europea, no expresa más que un deseo. En perspectiva de esto, aquí se trata más bien de [24] discutir la tendencia a ver una experiencia regional de conocimiento como reflejo de la Ilustración en cualquiera de sus variantes.

La apropiación del paradigma Ilustrado adquiere usos específicos en el pensamiento americano en la segunda mitad del siglo XVIII, en correspondencia con el Humanismo, pero para Arturo Andrés Roig, se trataría de 'otro' «humanismo [que] se presenta, es verdad, entre nosotros como un desarrollo muchas veces difuso, ocasional y asistemático». Roig define como grave el «hecho de que no se ha intentado buscar y establecer la noción misma de humanismo a partir de sus propias manifestaciones, tal como se dieron en nuestras tierras [americanas]»². Es peor aún el desconocimiento de los usos, mediaciones y las diferencias que adquieren en América los paradigmas teóricos metropolitanos.

La aparición de *El nuevo Luciano de Quito*, coincide con el tercer momento del Humanismo en América, el Humanismo emergente o Ilustrado. En éste es importante la reflexión del médico ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz [25] y Espejo, puesto que circunscribe el contexto de enunciación de un nuevo sujeto social emergente: el mestizo, incorporado al funcionamiento del sistema colonial. Espejo, por esto, asume la condición de un letrado complejo por su condición étnica, en una sociedad rigurosamente estratificada y además porque es un médico cualificado por el mismo sistema educacional español en la Colonia.

Específicamente, las fuentes del saber crítico en Espejo, no sólo nos remiten a una Ilustración hegemónica (francesa), sino también a una Ilustración periférica (española y portuguesa) que resuelve y aclara la conflictiva orientación católica autonómica del proyecto de sociedad americana en este autor.

La producción de un pensamiento crítico, en el caso de Eugenio de Santa Cruz y Espejo no implica el «reproche que se hace a la Ilustración [europea] de considerarse a sí misma como 'comienzo de los tiempos', que desconoce y rebaja las grandes aportaciones del pasado». Ciertamente, Espejo no se involucra directamente en la polémica con la Ilustración primitiva europea, representada en las propuestas antiamericanas y antihispánicas de Cornelius de Pauw, Georges Buffon, François Raynal y William Robertson, pero estaría plenamente implicado en el pensamiento [26] primer Humanismo, obra de jesuitas y criollos que desde el contexto americano, sintieron y se comprometieron con la realidad pertinente. Álvarez Arregui, en su estudio, comenta la caracterización del hombre americano que el conde Buffon pergeñó como estereotipo común en sus «estudios» del período:

Apenas se ocupa del aspecto antropológico en su extensa obra, pero su análisis de la naturaleza americana [...] le llevaba a desfavorables opiniones sobre sus pobladores: inmersos en esta naturaleza inhóspita, los salvajes de América eran escasos y débiles y, para colmo, sexualmente fríos.

Si el pensamiento de Espejo no está metido en la zona de conflicto, corresponde señalar su lugar en el desarrollo del pensamiento crítico hispanoamericano. Una vertiente de este pensamiento, en el contexto de la Colonia, nos remite a la Ilustración Católica, que no sólo indica la singular reflexión del padre Benito Jerónimo Feijoo sino también el humanismo emergente que en Hispanoamérica enfrentó la extrañeza y la devastación de las culturas prehispánicas en el momento de la invasión. Posteriormente este pensamiento de oposición a la expoliación y a la extensión de la empresa colonizadora, se ha transformado en la base de una filosofía de resistencia, que ha pasado [27] diferentes fases y que se puede recuperar parcialmente en el énfasis del pensamiento de la diferencia cultural y de la liberación que teorizan parcialmente el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y el filósofo latinoamericano Enrique Dussel.

Espejo representa un momento importante en la constitución de las bases de este pensamiento. Su primera obra *El nuevo Luciano de Quito*, que claramente no sería «la más antigua obra de crítica literaria compuesta en América del Sur» como pensó Menéndez

Pelayo, incorpora el momento de la implementación y práctica del proyecto de formación nacional y autonomización de la cultura hispanoamericana.

En el sentido específicamente literario, asumimos que la aparición de una reflexión diferenciadora y propiamente criolla, se constituirá a partir de 1608 con el Discurso en loor de la Poesía.

Espejo, en correlación con estos precedentes, ostenta el mérito de consolidar, junto a otros letrados mestizos y criollos, la constitución de un pensamiento crítico-literario en proceso de diferenciación, bases de una formulación [28] literaria que se debe recuperar en pro de la especificidad de la producción cultural latinoamericana.

De las Bellas Letras a la Literatura como servicio social

Philip Astuto, en uno de sus ensayos sobre nuestro autor, nos dice:

En 1779 circuló en forma manuscrita una obra crítica y satírica, El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura, con la firma de don Javier de Cía, Apéstegui y Perochena, seudónimo tomado por Espejo para ésta su primera obra.

Teniendo presente que esta composición es considerada en la recepción, «una obra crítica y satírica», y definida a su vez como «estímulo de la literatura» en el proyecto de Espejo, conviene aclarar que en el contexto de producción no se diferenciaban los usos del vocablo literatura, ya sea en el sentido puramente estético o en el sentido utilitario. En consecuencia no consideraremos pertinente: [29]

«Justificar y racionalizar la atribución de propiedades estéticas o expresivas a un conjunto de textos cuya relevancia cultural nos resulta hoy obvia aunque no sus rasgos literarios. [En consecuencia] el 'centro de atención se desplaza de la literatura (en el sentido de 'belles lettres') a la literatura (en el sentido de la producción discursiva escrita)».

El desplazamiento a una función Ancilar o de servicio, por parte de la literatura, permite entender la especificidad de una configuración textual, que indica una clausura macrodiscursiva que se cumple con Marco Porcio Catón y La ciencia blancardina.

El nuevo Luciano abre el diálogo y adquiere sentido en la recepción, complementándose con la crítica que el mismo Espejo construye en Marco Porcio Catón. La ciencia blancardina (1781), por su parte, cierra ese discurso que se critica a sí mismo, auto-referido a los textos anteriores para refutar y rectificar las propuestas o yerros que los críticos o impugnadores implícitos o explícitos, señalaron en ese diálogo intertextual. La colectivización de la [30] lecto/escritura se conforma con el otro. Por lo cual, he considerado que la obra unitaria, es decir, la macroestructura discursiva, se cumple críticamente en las tres obras. En virtud de lo cual, El nuevo Luciano se inscribe en esa totalidad como un discurso dialógico, constituyéndose en la apertura o incipit estratégico

que inicia la acción de autoridad, a través del Autor, un sujeto que enuncia un saber alternativo al saber escolástico. Concretamente, Espejo/el Doctor Mera se caracteriza por un discurso Ejercitativo ejerciendo la crítica cultural, social y política al sistema imperante, construyendo un nuevo saber y aconsejando un papel al letrado en el contexto de una patria en formación: [31]

Paso por todo, por pasar un rato de conversación erudita con Vm. De que resulte promover acá en nuestro particular el estudio de las ciencias y artes y de una oratoria edificante al cristianismo.

Este proyecto es aún más difundido en el periódico creado por el mismo Espejo; Primicias de la cultura de Quito:

Ya se ve, que un literato [...] que conociese la importancia de los objetos a que debe circunscribir su enseñanza: que a la sabiduría de los preceptos, a la solidez de las máximas, a la antorcha de la Crítica añadiese el vigor del carácter, la firmeza del ánimo, la constancia de la acción: Ya se ve, digo, que un Literato de estas cualidades, podría hacer que por solo él se llamase instruida su Patria.

El otorgamiento de una función ancilar a la literatura como discurso, necesita ser implementada a través de la formación de una lengua apropiada a las necesidades de este nuevo sujeto. En el contexto de la cultura colonial, la posición de Espejo repite las polémicas más o menos conocidas en otras colonias. Las estrategias enunciativas de Espejo tienen por misión desembozada, combatir las [32] concepciones coloniales en el terreno de la lengua y de la literatura.

La forma del discurso crítico está inscrita en el repertorio de la Ilustración paradigmática. Espejo adapta el Diálogo del Doctor Mera y Murillo, especie de pedante gárrulo y palabrero, en nueve conversaciones que constituyen el cuerpo central de El nuevo Luciano de Quito. El autor, instancia discursiva que funde el texto y el discurso, denomina a estos diálogos en la Dedicatoria «mis conversaciones».

En la conversación cuarta, introduce la diferencia entre los bellos espíritus y los espíritus bonitos en perspectiva intertextual con las reflexiones del padre Domingo Bouhours. El mismo Mera nos informa que se trata del autor real de las Conversaciones de Eugenio y Aristo.

Dejemos eso que, si no es irónico, deberá Vm. confesar de buena fe, que el bello espíritu es de todos los países y de todas las naciones. Verdad es que el de los criollos ha tenido panegiristas extranjeros que lo celebren, y censores españoles que lo anonaden.

La asimilación del texto al discurso y sus modos de producción, evidencian esta sensibilidad que produce una estrategia de habla adaptada a las condiciones coloniales. [33] Con todo, Espejo no es un sujeto subalterno demostrando un amplio potencial de habla, gracias a las estrategias descritas, pero sus demandas se constituyen desde la exterioridad del sistema político, social y cultural del poder colonial. Su práctica discursiva contra los

españoles implica un poder alternativo, que en este caso será autonomista e independentista como postula Roig.

[El proyecto independentista] se fue gestando en el seno de aquel [proyecto autonomista]. No cabe duda de que en la conformación del [independentismo], Espejo jugó un papel histórico de primerísima importancia, aun cuando no podamos afirmar que llegara a sumarse al separatismo.

Sin embargo, da la impresión que este proyecto no difiere de las prácticas culturales Ilustradas metropolitanas, puesto que comparte, en aspectos parciales, el sistema de exclusiones que ella legitima. Entre otros, la marginación del mundo popular y del mundo étnico.

Espejo, descendiente de padre quechua, desarrolló tácticamente el «dialogema del silencio» frente a la exclusión étnica, pero implementó una estrategia enunciativa [34] «mestiza», inscribiendo su acción discursiva pedagógica y emancipadora en el contexto colonial pre-emancipador. Para esto tuvo que asimilarse, anulando la diferencia, e incorporarse a esos modos de lucha.

Al sector ilustrado de las élites criollas que se [apropiarían] del poder antes ejercido por el funcionario español o portugués, [desarrollando:] las modalidades de sociabilidad a través de las cuales se desplegaría su discurso, los específicos contornos asumidos por éste, los modos con que articularía su representación del conjunto social y el registro ideológico de sus enunciados se vieron ineluctablemente condicionados por aquella ubicación social. [35]

La opción por ese discurso ancilar se garantiza en sus afanes de reforma social.

Conforme con lo dicho, nos parece importante regresar a la propuesta investigativa de Paladines [Uno de los especialistas en la obra de Espejo]: preguntarse por el 'tipo de reflexión' que en su momento inauguró Eugenio Espejo. Se trataba -como surge de lo que nos dice el mismo autor- de un intento de alcanzar un humanismo entendido como la búsqueda de una racionalidad no excluyente que hiciera posible una racionalidad americana, tal como se la postulaba desde los intereses y necesidades de los grupos sociales ya fuertemente diferenciados y consolidados en el siglo XVIII en las colonias españolas.

La construcción de la diferencia cultural pasa por la constitución de un nuevo modo de decir, acorde con las necesidades de este sujeto mestizo, inédito en el contexto de esa cultura, pero se debe tener en cuenta que no pudo trascender las prácticas coloniales excluyentes e inherentes tanto al sujeto letrado como al receptor de la verdad ilustrada insertos en una pragmática conflictiva.

Eugenio Espejo explotó un discurso agonístico o polémico para deteriorar el saber escolástico. El racionalismo le sirvió en parte para ir socavando los discursos y sermones [36] gerundianos de la cultura establecida «que sin la incomodidad de cambiar de idea, cambian de ruido» como se burlaba Borges. Recordemos el discurso de Murillo, el pedante:

«Doscientas persignaciones santiguáticas me veo obligado a circunvolar sobre el cordón umbilical, para que no me entren estos sus fascinantes desatinos al occipucio capital».

En enfrentamiento con esta retórica, Espejo construye una estrategia moderna, a través de la racionalización del discurso, transformando los modos de tramar y argumentar acordes con verdades falsables, es decir, validadas por la experiencia o la autoridad científica según los modelos feijoanos o ilustrados canónicos.

Para el último cuarto de siglo XVIII esa ambivalencia [entre el discurso y la realidad en cuestión] había sido transformada en ironía, que se expresaba en una epistemología histórica extremadamente escéptica y en una actitud ética, generada por el escepticismo, manifiestamente relativista.

El discurso escéptico que domina el poder crítico de la Ilustración europea, se transforma en Espejo en un discurso [37] asertivo y también ejercitativo a través de los juegos dialógicos que utilizan un humor donde predomina la sátira.

Mis conversaciones no merecen tenerse en las juiciosas tertulias de los discretos y de los que como V. S., gozan de un espíritu delicado y de un gusto muy exquisito. [...] disculpe todos los visos que tuvieren mis coloquios de una sátira menos honesta. [...] Felicísimo yo, si dando a conocer mi sincero amor por la patria, pudiese lograr con mis conversaciones el divertir. [cursivas de L. H.]

En estos diálogos, se promueve la unidad entre lo político y lo estético, produciéndose así una política del discurso

porque la verdadera belleza del espíritu consiste en un discernimiento justo y delicado [...] Cuando se posee esta suerte de espíritu, se piensan bien las cosas y se explican tan bien como se han pensado. Recógese mucho sentido en pocas palabras; dícese todo lo que es menester decir y se dice con precisión. Un verdadero bello espíritu piensa más en las cosas que en palabras. [38]

El discurso político o la política del discurso

Espejo concibe el discurso ejercitativo o Decreto, que basa su poder persuasivo en «la razón natural perfeccionada en el estudio», como argumenta el Doctor Mera en El nuevo Luciano (p. 38). Este acto de habla corresponde a una acción de autoridad:

Las letras eran un instrumento de difusión de las nuevas ideas, de formación de conciencias críticas y libres, un medio para la 'ilustración' de los ciudadanos, que debían prepararse para el ejercicio de la libertad que se buscaba conquistar.

Espejo reafirma esta intención en la Dedicatoria de su obra: «la intención del Luciano fue corregir aquellos originales, cuyas facciones saca y copia perfectamente Murillo» (p. 6). El acto discursivo de reforma social, o de enseñanza, o de proclama libertaria se despliega como diálogo, consolidando una pedagogía pero también una ortología del saber, puesto

que corrige los errores del pensar escolástico que aquejan a Murillo o a los letrados quiteños. Es natural que esta empresa involucre la polémica en contra de la pedantería y verborrea del sermón español. El [39] objeto contribuirá a enseñar y educar al criollo, al ciudadano de Quito en pro de un proyecto de fundación nacional.

El uso de los diálogos como juegos dialógicos, no implica sólo el roce de esferas personales entre un «racionalista ilustrado» (Mera) y un torpe «escolástico» (Murillo) sino que se ve la interacción entre las formas discursivas clásicas y modernas:

Espejo se lisonjeaba de conocer a fondo 'las escrupulosas leyes del diálogo' y de que las sabía 'porque empezando desde Platón ha leído y visto al mismo Luciano, y a otros dialoguistas de grande mérito' [...] Entre estos últimos se encuentra el tan leído Bouhours, cuya obra El método de pensar en las obras de ingenio, de la que se declara ser 'plagiario', se encuentra 'escrita en diálogo'.

Los diálogos en el texto de Espejo, grosso modo, certifican el ascenso pedagógico americano, mostrando cómo los excluidos se van articulando gradualmente con las formas del nuevo saber, colaborando con el aporte político, filosófico y pedagógico inicial al proyecto autonomista.

Sin embargo, en Espejo la reflexión étnica casi no aparece como discurso. La pregunta sobre el particular también tiene pertinencia comunicativa: «se verá que el silencio (el espacio no usado), lejos de no implicar cosa alguna, es en sí una intervención dialógica. [...] nuestro [40] silencio constituye en sí un dialogema, por ejemplo un insulto o un rechazo». Su silencio se corresponde con la reticencia ladina: estrategia para mantener en reserva un fondo inaccesible al conquistador.

Borges en «El escritor argentino y la tradición» recurre a un extraño, pero eficaz método de autenticación: «Gibbon observa que en el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe». Creo que la escasa figuración de lo étnico en Espejo funciona de manera análoga.

Es cierto que en el período del Humanismo Paternalista, los problemas étnicos permanecían en el substrato argumentativo de los hombres de letras. Esta preocupación recorre tanto el contexto de producción de la Gramática quechua de Fray Domingo de Santo Tomás en el año 1551, como los períodos del Humanismo ambiguo y el Humanismo ilustrado, bajo cuya égida el sacerdote Juan de Velasco escribe La historia del reino de Quito en 1788. Esta constante desaparece en Espejo. En este sentido, el paradigma ilustrado de Espejo, conserva el valor de ideología ciudadana confinada al circuito culto, desconociendo o marginando las formas del conocimiento popular en donde adquieren su lugar las etnias: «La posición antipopular y [41] aristocratizante prolongó y aún profundizó el desconocimiento y rechazo de las formas culturales de la población indígena». Irónicamente «el retorno de lo reprimido» retorna en las prácticas del sujeto del poder colonial.

«Cuando murió [Espejo, como consecuencia de su duro encarcelamiento], en diciembre de 1795, el certificado de defunción no fue inscrito en el libro para españoles o blancos, sino en el libro reservado para mestizos, indios, negros y mulatos».

En relación con el juego dialógico, que se desarrolla desde el control de los tópicos que hace el Doctor Mera frente a Murillo, podemos reducir las temáticas del autor al predominio de la crítica al saber escolástico y también el esfuerzo por conformar un discurso ancilar bajo criterios estéticos, pedagógicos y políticos. La revisión del pensamiento de Espejo, en correlación con esta política del discurso, en más de un sentido difiere de la preceptiva Ilustrada y canónica. Este desarrolló otras hablas no suficientemente estudiadas, que se deducen de los juicios entablados contra él:

1. La escritura de pasquines y rayados públicos donde se cuestionaban o satirizaba a los personajes del poder y sus cómplices. [42]

2. La impresión y creación del periódico *Las Primicias de Quito* (1792).

3. La fundación de La Sociedad Patriótica de Amigos del País (Quito) el 20 de noviembre de 1791.

Desde la perspectiva que venimos desarrollando, el discurso de Espejo se conforma en el entendimiento del otro, no sólo en el sentido instrumental puesto que alude al americano otro, al excluido. Sus demandas apelan al poder español desde la exterioridad. Frente al modelo del decir o habla argumental escolástica, opone un habla directa no retórica, previendo el discurso moderno, que caracterizaría posteriormente al ensayismo latinoamericano. La poética de Espejo integra las belles lettres a la argumentación, poniendo en contacto las ciencias y las humanidades.

Al entender «el diálogo como una forma específicamente humana del encuentro» en Espejo se reafirma la tesis del discurso ejercitativo o de aplicación del Decreto. En el diálogo, cede regularmente el turno a Murillo, pero es para desarticular posteriormente y refutar las posiciones que éste enuncia. La tarea de Espejo/Mera consiste en ameritar la retórica de la simplicidad y claridad ante el fárrago del decir español, cumpliendo el designio humanista [43] de incorporar la poética como una de las vías del lenguaje cotidiano.

Dr. Murillo. Buenos son sus ejemplitos para los tiempos de antaño, do los omes no ficieron a guisa su pleito; pero no pasa para los tiempos de hogaño, do afincan los españoles con su mucho saber, por estar todos galicados, que juzgo estarán con todos los huesos podridos de sabiduría.

Dr. Mera. No amigo. Parecía a los principios de este siglo, que entraban en España el buen gusto, a fuerza de contradicciones. Vencidas éstas, han pasado los españoles, con la cual lectura de los franceses (de quienes son perfectos monos) al extremo opuesto, que es el de una ridícula pedantería. Todos los que siguen las letras hoy, son eruditos a la violeta. Así ni ahora se ha restablecido en España el buen gusto.

El juego dialógico es abundante en este tipo de alusiones, pero se mantiene la alternancia de turnos en el diálogo. Murillo sobrevive a duras penas, a pesar del estigma con que lo marca el sujeto enunciativo en la Dedicatoria: «el retrato fiel del pedante, del semisabio, del hombre sin educación» ilustrado, en abierta crítica a la educación jesuítica del momento. En una situación de diálogo también puede ocurrir una situación en donde se expresa un hablante «frente a una audiencia pasiva, es decir, una [44] audiencia sin derecho a acceso a turnos». En consecuencia, un riesgo:

En el diálogo se da la retórica, [...] el participante retórico, el uso persuasivo del lenguaje (el uso eulógico o el uso admonitorio, por ejemplo, desde un interés personal). Lo que importa aclarar es este aspecto de la retórica como fuerza antidualógica, fuerza que tiende a acaparar el espacio comunicativo entero de una persona, un orador, e imponer una forma, una topología comunicativa no-dialógica.

La opción por un juego dialógico, no teatral, conlleva una neutralización de la escena pragmática, la posición de los dos participantes reivindica la oralidad o la ficción de oralidad, exponiendo un discurso heterogéneo puesto que critica lo mismo en función del respeto de lo otro, la alteridad. Espejo sobrepasa el enunciado ancilar, postulando el entendimiento a través de otras prácticas que también hablan, rayados, panfletos, sermones, cartas, proclamas, hojas volantes, periódicos, asociaciones, etc. Estas alternativas trascienden los circuitos a los que habitualmente se reducía la acción ilustrada, recuperando lo masivo y lo popular. [45]

Políticas de identidad y pensamiento americano en una Biblioteca del siglo dieciocho
Incoherentes y misteriosas tradiciones de gentes
bárbaras
y degeneradas que para los mismos americanos de hoy
resultan mucho más extrañas, menos familiares y menos
interesantes que las de los asirios, los persas o los egipcios
M. Menéndez y Pelayo

En su poética conjetural, Borges concede un interés particular al Libro como dispositivo de la memoria y específicamente a las Bibliotecas en tanto tipologías especiales [46] del Libro, atribuyéndoles un carácter más o menos universal. Fuera de la perspectiva irónica que asume el escritor frente a la pretensión enciclopédica de éstas, en América las Bibliotecas y los discursos bio-bibliográficos tendrían antecedentes aproximadamente a partir del siglo XVII. El corpus de Bibliotecas/repertorios o Catálogos bio-bibliográficos, -cuya producción alcanza mayor intensidad durante el siglo dieciocho hispanoamericano-, ha sido bloqueado por el «no-reconocimiento o [el] olvido como tradición». Este «olvido» o falta de reconocimiento en la crítica latinoamericana posterior se agrava por la transferencia unilateral de perspectivas y modelos de análisis desarrollados para otras comunidades hermenéuticas.

Esta situación es impresentable si no se precisan dos tareas previas para transformar esa anomalía en problema. En primer lugar, el corpus de Bibliotecas en América no [47] ha sido suficientemente estudiado, ni se ha advertido su importancia en el desarrollo de un pensamiento crítico-literario que surgiría a partir del siglo XVI. En segundo lugar, la biblioteca se constituye como problema discursivo en tanto especifica ya la perspectiva de la diferencia, implicando consecuentemente el problema de la «identidad» y su función en el desarrollo del pensamiento hispanoamericano, que tendrá un impacto obviado por la crítica latinoamericana actual.

Creo que hay que ser claros al respecto: no a todos los intelectuales que habitan esta parte del mundo les interesa [48] el pensamiento latinoamericano; más aún, algunos ni siquiera creen que exista algo semejante, y de existir no consideran que tenga alguna importancia. Quienes participan de tal predicamento, desde luego, poco o nada les pudiera interesar el pensamiento crítico-literario, una teoría y una crítica latinoamericanas.

Desde el punto de vista de este programa de investigación, no nos corresponde secundar las posturas herodianistas de esos intelectuales o críticos latinoamericanos. En el estudio de las bibliotecas del siglo dieciocho es patente la preocupación crítico-literaria que en función de un pensamiento diferenciado, se hace cargo de la identidad.

En perspectiva del primer punto, reduciremos el análisis a la Biblioteca Hispano-Americana Septentrional, repertorio/catálogo del siglo dieciocho que cierra las prácticas de recopilación de obras americanas, incorporando el «aparato» más acabado desde el punto de vista de la constitución del enunciado bibliográfico y de una práctica de conocimiento específicamente americana. Beristain de Souza escribió el prólogo del primer tomo publicado el [49] año 1816. La función-autor se inscribe y se configura en el discurso del prólogo titulado: «Discurso apologético de la liberalidad del gobierno español en sus Américas», que antecede a los artículos biobibliográficos sobre letrados criollos e indígenas de la Biblioteca Hispano-Americana septentrional, trasuntando una clara posición legitimista. Toribio Medina nos advierte:

no hablemos pues del hombre sino del bibliógrafo. El mismo ha referido cómo nació en su mente y cómo continuó luego en la idea de escribir su Biblioteca Hispano-Americana Septentrional que redime a su nombre del olvido y le coloca entre los literatos e investigadores más notables que haya producido la América.

En segundo lugar y en contradicción con ese legitimismo, resalta en este discurso la reflexión crítico-literaria, componente irrenunciable del pensamiento de la Ilustración Hispano-Americana, por tanto, corresponde sugerir [50] algunos aportes al marco conceptual. Finalmente se hará una revisión parcial al desarrollo de las políticas de Identidad que en el contexto de este trabajo cierra la exposición.

En la fase inicial del orden expuesto, aclararemos que las bibliotecas tenían dos sentidos: el primero bibliotheca/repertorio, referido a un conjunto o recopilación de obra y autores -ya con un cierto sentido de nación- en un libro. En la actualidad esta acepción se ha diluido o se ha transformado en formas en que ya no se reconocen sus rasgos originales. En cambio, el segundo sentido, bibliotheca/depósito, es el que sigue vigente y que ratifica el espacio o lugar en que se reúnen o depositan los libros.

En el marco de las dos acepciones y por extensión, se desarrollaron otros alcances que medran de las significaciones básicas. Por ejemplo, a partir del siglo XVI la producción [51] de catálogos o bibliothecas/repertorios se transforma en una práctica de saber de carácter «nacional». Las consecuentes prácticas de construcción de un público, cuya aparición no corresponde achacarla exclusivamente a la presencia de los medios de comunicación de masas, tienen una importancia que ha sido desdeñada en los estudios del tema. La Biblioteca Hispano-Americana, no escapa a esta impronta, que fundamenta su carácter publicista, construyendo un destinatario específico y diferente. Con referencia a ello, resulta ser la primera biblioteca escrita en español. Beristain escribe que es

una imprudencia privar a mil españoles de leer en castellano la noticia de sus literatos, porque la pueden leer en latín media docena de extranjeros: los cuales, si la obra lo merece, saben buscarla y leerla aunque esté escrita en el idioma de los chichimecas.

El destinatario convocado es el español, pero también «los españoles americanos juiciosos y sensatos [que no] pretenden exaltar su literatura sobre la de Europa» y todos aquellos comprometidos con la cultura «de sus literatos» americanos. Creo que de aquí a la constitución de una demanda y de una recepción hispanoamericana plena, queda muy poco. [52]

Un examen general de las acepciones del término Biblioteca, nos llevará a conclusiones que contribuyen a distinguir en la bibliotheca, el repertorio del depósito. En el Diccionario de la Real Academia, se define la biblioteca como una obra «en que se da cuenta de los escritores de una nación o de un ramo del saber y de las obras que han escrito». El Tesoro de la Lengua Castellana o Española (1610) sólo especifica la acepción del lugar en el cual se concentran libros, agregando el sinónimo

Librería, [que] cuando es pública, se llama por nombre particular biblioteca, como en Roma la biblioteca Vaticana.

En cambio, el Diccionario de Autoridades (1726) introduce la acepción que nos interesa, referida a un conjunto de autores y obras contenidas en un solo libro o Bibliotheca, demostrando que a comienzos del siglo dieciocho, ya existe la acepción histórica.

Se llaman también así algunos libros, u obras de algunos Autores que han tomado el asunto de recoger y referir todos los Escritores de una Nación que han escrito obras, y las que sido, de que tenemos en España la singular y tan [53] celebrada de don Nicolás Antonio [Biblioteca Hispana. 1672].

Igualmente, León Pinelo y Nicolás Antonio registran sistemáticamente el sentido de Biblioteca como conjunto de obras y autores.

Joan Corominas en el Breve Diccionario etimológico de la Lengua Castellana, indica el significado que la tradición textual cristiana refiere a la Biblia «colección de los libros sagrados de los hebreos; s. XIV, es el plural griego de Biblión 'libro'». Sería un sentido bastante coincidente con la primera acepción propuesta aquí y que se corresponde con aquellos textos que se entienden como summas, conjuntos, bibliotecas, selecciones, compilaciones, etc. [54]

Chartier en El orden de los libros, reconoce -en la tradición francesa- también los dos sentidos, después de revisar el Dictionnaire de Furetière:

El género así evocado [...] y designado por medio del término de «biblioteca» se basa en dos criterios: enumera a los autores y preserva el marco nacional (Francia, España).

Tanto en esta tradición, como en la hispánica, la acepción de Biblioteca alude igualmente al lugar físico donde se conservan libros, como al compendio o catálogo de diversos libros sobre un mismo tema.

De los catálogos de fondos particulares, la definición se desliza hacia otro tipo de obras; una «biblioteca» no es solamente el inventario de los libros reunidos en un lugar específico, sino que puede ser el de todos los libros jamás escritos sobre un tema cualquiera por los autores de una nación dada.

En Hispanoamérica -como se deduce del corpus de Bibliotecas-, la producción bibliográfica durante el siglo XVII y XVIII es cuantiosa; se publican historias, [55] catálogos y bibliotecas, selecciones, compilaciones, florilegios, etc. Este corpus se inicia con la obra bibliográfica de León Pinelo; Epítome de una Biblioteca Oriental y Occidental del año 1629, produciéndose posteriormente la irrupción del discurso bibliográfico y de obras que se caracterizan por el esfuerzo totalizador de la producción cultural hispanoamericana, en un período específico.

En estas prácticas bibliográficas hispanoamericanas, sobresale el desvelo por la identidad, fundada en perspectiva de un pensamiento diferenciado. Estas variables estarían implícitas en el prólogo de la Biblioteca Hispano-Americana Septentrional del Deán mexicano José Mariano Beristain de Souza, quien escribe

Ni era sola esta gloria vana la que me impelía a emprender un trabajo, que ha inmortalizado la memoria de tantos literatos de todas las naciones y de todos los siglos juntamente con la de los que han procurado resucitar y conservar sus nombres, sus patrias, sus empleos, sus virtudes y sus escritos. Pues aunque es verdad que nada podía ser más lisonjero para un estudioso criado en las academias y entre los libros, que el dejar su nombre, aunque fuese de letra minúscula, en la lista de los Gerónimos, Focios, Senenses, Anastasios, Nicolaos, Antonios, y otros bibliotecarios; con todo eso no era la mía, sino la ajena gloria, la que yo buscaba: la gloria de mi madre España, y la de su hija mi patria la América Española. [56]

Consecuentemente, las políticas de identidad y la heurística de un pensamiento distinto se relacionan estrechamente con la obra enciclopédica del Deán de la iglesia Metropolitana, el mexicano José Mariano Beristain de Souza, quien registró a partir de 1794 un repertorio de más de cuatro mil artículos o noticias biobibliográficas de letrados indígenas y criollos que escribieron entre 1521 y 1815 en la América Septentrional (Norte). Incluye además parte de la producción de la América Meridional (Sur). Esta Biblioteca Hispano Americana, publicada en tres tomos en los años 1816, 1819 y 1821, se entiende como una Bibliotheca Universalis y no como una Bibliotheca selecta reducida sólo a escritores eclesiásticos excluyendo seglares, indígenas u otros. Por esto es el repertorio más completo del corpus señalado y que se constituye en el periodo de la Ilustración hispanoamericana. Este corpus hispanoamericano -conformado por Historias, Memorias, Bibliotecas, Catálogos-, implica un saber no sólo enciclopédico sino también ilustrado y católico.

La Biblioteca Hispano-Americana Septentrional y la formulación de un proyecto protonacional a través de una práctica bibliográfica nos ubica en el marco discursivo [57] de las políticas de identidad inscritas en el enunciado.

En perspectiva de la complejidad que encarna una obra que no tiene a la ficción por objeto, la función-autor no puede ser caracterizada de acuerdo a los criterios que asignan un conjunto de rasgos internos del enunciado a un sujeto separado de la instancia de producción. En este discurso bio-bibliográfico interesa mucho más determinar la función-autor en los «puntos de inserción» del enunciado en la enunciación. Esta categoría reduce justamente una diferencia operativa en los textos cuya poiesis subordina los demás elementos del texto. El autor/bibliógrafo desajusta las previsibles expectativas en la relación de sentido del proceso de enunciación -condiciones de producción y uso del texto- con el enunciado (formalización y literalidad), contribuyendo paradójicamente con una reflexión heterogénea y no excluyente, que desde el punto de vista cultural, caracteriza al pensamiento americano para el cual la construcción de identidad se presenta como una opción. En Beristain esta opción se da en dependencia de España: [58] en cambio, en otro letrado hispanoamericano como Juan Pablo Viscardo y Guzmán se plantea -en su célebre carta de 1791-, el americanismo como opción y liberación de España:

El nuevo mundo es nuestra Patria, su historia es la nuestra, y es en ella que todos nuestros deberes esenciales, nuestros más caros intereses, nos obligan a examinar y a considerar atentamente el estado de nuestra presente situación y las causas que en ella más han influido, para resolvernos luego, con pleno conocimiento, a tomar valientemente el partido que nos dictarán nuestros indispensables deberes hacia nosotros mismos y nuestros sucesores.

Pensamiento hispanoamericano

José Gaos argumentó en determinado momento que si bien el desarrollo de la Filosofía en América respondía a los modos del saber europeo, también percibía formas diversas del pensar americano que implicaban la diferencia. No obstante, para establecer las

características del pensamiento hispanoamericano, fue necesario deslindar la distinción entre filosofía y pensamiento. El pensamiento hispanoamericano para Gaos no

tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias; es decir, de las de [59] lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente, pero que usa como forma los métodos y estilos de la filosofía o la ciencia, o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que idea y se expresa en formas orales y escritas, literarias -géneros y estilos-, no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento. Al 'pensamiento' se le considera frecuentemente por ello como literatura.

Por otro lado, y de manera sucinta, el pensamiento hispanoamericano se configura no sólo en función de una identidad diferenciada, sino también en aquiescencia con el paradigma Ilustrado Católico.

La perspectiva Ilustrada tradicional presume que el saber enciclopédico francés es el que predomina en las formas de organizar el conocimiento en las Bibliotecas Hispanoamericanas. Esta conjetura es engañosa. En el orden enciclopédico europeo se tiende a homogeneizar la diversidad de saberes, apelando al expediente epistemológico del árbol del conocimiento, con el cual Diderot justifica la Enciclopedia. En el contexto hispanoamericano esa [60] homogeneidad resulta si no imposible al menos muy compleja. El letrado hispanoamericano no se plantea el conflicto del conocimiento teológico y el racionalismo en términos excluyentes. Por lo demás, muchas prácticas bibliográficas derivan de la experiencia cultural de los órdenes mendicantes, que arribaron a América con un proyecto que, incluso en el caso de los franciscanos, implicaba el Kayros, es decir, la experiencia del fin de la Historia en España (Finis-terral) y que, por otro lado, exigía a partir de 1523 en el Nuevo Mundo, la fundación de la nueva iglesia indiana.

El visionario dominico Francisco de la Cruz fue quemado por la Inquisición de Lima en 1578 'cuando vaticinaba una nueva iglesia que surgiría en América en compensación de la arruinada por el turco y por Lutero en Europa'.

También es importante en la constitución de esta cultura ilustrada/católica la acción de la orden jesuita en América junto a las demás órdenes y las consecuencias de su posterior expulsión en 1767. En esta exposición inorgánica, debemos mencionar que bajo la enseña de la Virgen de Guadalupe los insurrectos dieron batalla a los gachupines [61] y contrarrevolucionarios en 1810. En congruencia o no, con un substrato católico, creemos que la Filosofía y la Teología de la Liberación en América, sería consecuencia de un desarrollo cultural, que en el período ilustrado quedó solapado por el énfasis secularizante del sector anticlerical.

Por otro lado, el aporte de los textos indígenas que recoge la Biblioteca Hispano Americana Septentrional introduce el problema del sujeto de enunciación junto con la transgresión de los géneros y el canon. Es imposible que estas peculiaridades no tengan trascendencia en ese pensamiento. Para el hombre americano, desagregar los valores de la

comunidad que han logrado instituir y además separarse de una historia de resistencia, le es muy difícil porque eso significaría renunciar a la voz y a la reconstrucción de esa experiencia social y cultural.

Comprendiendo que el tema de la identidad comprometía el marco de un pensamiento o de una reflexión crítico-literaria en el discurso bibliográfico del mexicano Beristain, nuestras conclusiones deben asumir que una caracterización provisional del Pensamiento hispanoamericano debe considerar los siguientes aspectos:

En Beristain y en otros letrados del corpus de trabajo de la investigación global (Espinosa Medrano, Santa Cruz y Espejo, Eguiara y Eguren, Llano y Zapata y el Abate Viscardo), se incorpora la identidad como una ética de la comunidad. La idea de la [62] diferenciación cultural en el desarrollo del pensamiento, se plantea como una empresa de conocimiento de un sujeto que se construye con el prójimo en la comunidad, por tanto, ya se sitúa en una perspectiva no ontológica, puesto que la heterogeneidad sólo se constituye en relación con la alteridad, dando base a las diversas prácticas culturales que enuncian una identidad diferenciada.

De tal forma, se promueve la identidad como una opción nacional e hispanoamericana, en el caso de Beristain, en dependencia del imperio español. En cambio otros letrados, como Espejo, Eguiara y Eguren y sobre todo el Abate Viscardo, estarían más próximos a la cuestión de la sujetividad y no tanto a la subjetividad, politizando su acción discursiva y subordinando la poiesis a la utilidad social y cultural desde el contexto regional. La subjetividad letrada dispone su acción a merced de las poéticas interculturales y en algunos casos transculturales.

El pensamiento en todos estos avatares, se caracteriza por su énfasis en la alteridad, la comunidad, derogando el sentido del ser en la misma. Por el contrario, y en pugna contra los criterios de quienes buscan desprenderse de la identidad a través del expediente «universal», corresponde entender la [63] identidad no sólo como opción latinoamericanista, sino como un quehacer, en la construcción de una posición intelectual, no territorial.

El desafío de Identidad

Para hacer frente a este desafío, hay que

inventar una
mirada sobre nosotros mismos que sea múltiple, polifónica
y pluralista
Fernando Aínsa

Aquí no se pretende montar un trabajo arqueológico sobre la identidad, sino más bien proponer una genealogía, recurriendo a una selección arbitraria y parcial de los momentos significativos del uso y abuso del término identidad, puntualizando que

pocas palabras del vocabulario conceptual del análisis cultural contemporáneo han sido tan flagrantemente atacadas, y que de pocas se ha abusado tan concienzudamente, como de la palabra «identidad».

En principio, apropiarse críticamente del archivo del concepto de Identidad, implica señalar la raigambre filosófica de un principio

incuestionado que atraviesa más de 25 siglos de especulación: [estableciendo] la primacía de la cuestión del ser [64] en tanto que ser; la convertibilidad de filosofía [en] ontología. De Tales a Heidegger, el discurso no habría hecho sino una serie de variaciones sobre la identidad de ser y sentido.

Por ahora importa llamar la atención acerca del primado ontológico que involucra la identidad. El cuño ontológico y esencialista que asume el iusnaturalismo español, es particularmente pertinente en la discusión sobre si los indios americanos son o no son. Consideremos que a partir de 1537 se les viene a reconocer humanidad y alma. Estas operaciones responden a criterios predominantemente políticos, administrados por el poder español y el europeo en general, para precisar el lugar del homúnculo -entidad del indio americano- en el humanismo de Ginés de Sepúlveda y rechazado por Fray Bartolomé de Las Casas en la disputa de Valladolid (1550).

En la Dedicatoria a Fernando Séptimo «Rey Católico de España y de las Indias», con que Beristain inicia la Biblioteca, dice: [65]

Desde los remotos ángulos de la América boreal vuela hasta los reales pies de V. Mag. una obra, que no podía haberse escrito, si los gloriosos progenitores de V. Mag. hubiesen pensado sólo en extraer (como calumniosamente murmuran los enemigos de España) de estas regiones el oro y la plata de sus minas, en hacer un comercio inicuo, y en observar una política tirana y mezquina. De justicia, Señor, debe consagrarse esta Biblioteca al heredero legítimo de aquellos príncipes, que fomentaron bajo la zona tórrida los estudios y las ciencias, y supieron formar en ella, no colonias miserables, sino un nuevo imperio, que sirviese eternamente de honor y de apoyo al ilustre poderoso y antiguo, que habían heredado de sus abuelos.

El género apologético, lógicamente cumple con las fórmulas laudatorias que exige el patronazgo, pero en este caso, resulta difícil conservar la objetividad frente al legitimismo agresivo del autor. En contra de ésta y otras evidencias, la función-autor que podemos deducir del modo como se despliega discursivamente la identidad, denota una tensión que a pesar de todo, apunta a una identidad hispanoamericana, diferente a la española y a la puramente criolla. En la práctica -ignora deliberadamente la oposición español/indio y de paso desautoriza la categoría de español americano- que el autor discute frente a las correlativas posiciones en pugna (monarquismo hispánico [66] versus americanismo insurgente) en el contexto de la emancipación americana. Su opción identitaria que apunta al hispanoamericanismo, lleva implícita la sumisión a España, la madre patria.

La política de Identidad en el «Discurso apologético» se plantea discursivamente en términos de la identidad como subjetividad, luego es entendida como igualdad, para converger finalmente en la perspectiva de identidad como comunidad.

Hay en la América indios descendientes de los conquistados, que de padres a hijos traen su origen de la gentilidad. Estos viven formando pueblos con su párroco español o indio, y bajo la policía de un gobernador también indio: y aunque son más en número, [...] no son los quejosos, porque viven con sus mujeres e hijos en sus sencillas chozas donde tienen sus cerdos, bueyes, carneros, gallinas, siembran sus milpas, recogen sus granos, trabajan [...].

Con la introducción de los negros, comprados en África, (pensamiento fatal, que una piedad mal entendida de libertad a los indios de todo trabajo duro y mecánico, sugirió al siempre benigno gobierno español) nacieron en la América mil castas diferentes, por la mezcla carnal de éstos con las indias, y aun de los mismos españoles con las negras. Estas castas son naturales de la América, pero no son conquistados: son muchos de ellos esclavos por compra, pero no esclavizados por trato duro [...] De estas castas hay muchas en los pueblos y ciudades, libres, empleados honestamente en varios oficios y en el servicio [67] doméstico de los españoles: hay muchos avecindados en los pueblos de indios y radicados en las haciendas de labor y rancherías; y algunos por su buena conducta y recomendables prendas han hecho caudal considerable, y se han enlazado con familias españolas hasta llegar a confundir o hacer olvidar su origen [...].

Restan los españoles americanos, naturales pero no conquistados, sino conquistadores y pobladores, como hijos, y descendientes de tales, o de comerciantes, que sucesivamente han pasado de España o con sus mujeres o sin ellas, pero que aquí se han casado con hijas de españoles, o bien hijos de los europeos, que han venido empleados en los ramos de justicia, milicia o hacienda. Estos gozan y han gozado siempre de los mismos privilegios y nobleza que sus padres: éstos se diferencian física, moral y políticamente de los indios, de los negros, y de las otras castas. [...] De modo que estos americanos naturales de la América, porque nacieron en ella, porque en ella tienen sus vínculos y posesiones, forman aunque no la más numerosa, la más principal clase, diferente de la de los indios y castas. Y de éstos son ¿quién los imaginara? Los corifeos de la rebelión; de éstos son los principales autores de las desgracias de la América [cursivas del autor] (25-27).

La identidad como subjetividad, alude a la particular constitución de un sujeto (vencido) que sobrelleva el estigma o la conciencia de la pigmentocracia y obligado al papel asignado por el poder imperial. La humanidad negada se fundamenta en propuestas como las de Robertson, que difunde en sus investigaciones la tesis de que los [68]indios americanos carecen de entendimiento y de un idioma efectivo. Beristain responde:

¿Qué indios y qué idioma? Hablará acaso de los que tocaron en suerte a los ingleses; porque de los indios e idioma mexicanos, no es verdad. Así lo convence en mil partes esta biblioteca; pero singularmente con las muchas y varias traducciones hechas por los indios del latín al mexicano de obras llenas de ideas sublimes y abstractas, que no han ocupado mucho las cabezas de Robertson, de Rainal, ni de Paw, [...] [éste] se avanzó a afirmar que los indios mexicanos no pueden contar más allá del número tres. Yo quisiera que este caballero prusiano se hubiese tomado el trabajo, cuando no de estudiar toda la

aritmética de los calendarios mexicanos, a lo menos los nombres numerales, con que el abate Clavijero llegó a contar hasta 48 millones.

Esta es una de las formas de la hipótesis sobre la inferioridad de América, tan bien documentada por Gerbi.

Beristain, junto a otros letrados hispanoamericanos y criollos, dan una dimensión cultural resistente a la discusión, aunque en perspectiva de asumirse como alternativa política y cultural de poder, puesto que ya advierten sus necesidades y entre otras cosas, desarrollan la conciencia de sí y para sí suficientes para la alternancia en el poder. [69] Esto, en primera instancia, involucra la necesidad de plantear la identidad del criollo en igualdad con el europeo. En el «Discurso apologético» se reafirma que el concepto de Identidad estaría amarrado a la emergencia de un sujeto con posibilidades de hegemonía. La Identidad como igualdad, implica para los americanos o criollos constituir una subjetividad semejante al modelo del sujeto dominante, blanco y católico que representa el ideal ontológico, puesto que «es» el hombre dominante. El autor en el enunciado asume lo que Luis Villoro denomina el «Patriotismo criollo», pero en una función alternativa y conservadora, reconociendo el derecho a la autonomía de los insurrectos, «en otras condiciones»:

El doctor Velasco se indignaba de una frase pronunciada por el canónigo Beristáin, uno de los principales escritores contrarrevolucionarios. En una tertulia familiar, Beristáin dejó escapar que 'era innegable la justicia de los insurgentes, pero no éramos aún dignos de la independencia y la libertad'.

Recordemos que estas formas de identidad fueron articuladas en un contexto previo a las luchas por la Independencia. [70]

Consideraba yo por una parte el esmero y generosidad con que desde el descubrimiento del nuevo mundo por el celo de los reyes católicos, se habían sembrado en estas provincias con la doctrina de la religión cristiana, las semillas de todas las ciencias; y veía por otra los copiosos frutos, que en ella habían producido la religión y las letras. Y cuando esto tanto me complacía, no podía llevar en paciencia que los extranjeros tuviesen al cabo de trescientos años formada una tan confusa y mezquina idea de la ilustración de los españoles americanos.

En efecto, sabios y sensatos políticos y filósofos sanos y justos, a vista del catálogo de cuatro mil literatos, que os presento, que han escrito en la Nueva España, y publicado sus ideas, sobre todas materias, con la más amplia y generosa libertad de imprenta; a vista de tantas universidades, seminarios, colegios, academias, doctores y cátedras, que aquí se os presentan, decid y sentenciad.

Creemos que las estrategias de identidad en Beristain, respaldan la opción por una identidad hispanoamericana, aunque el uso de la subjetividad y de la igualdad responda a un descarado monarquismo. Es decir, en este sentido ambas alternativas son claramente ideológicas. El autor [71] construye esa identidad de modo selectivo y excluyente. Sin embargo, en la reflexión puramente crítica y literaria, percibimos la disposición del bibliógrafo que sería tributaria de la necesidad de diferenciación cultural. Es en este sentido

que se juega una ética y una adhesión indeterminada a la comunidad letrada hispanoamericana por parte de Beristain

habría sido, no solo impertinente, sino vituperable en los primeros literatos de estas provincias ponerse a escribir de antigüedades romanas, de colecciones de concilios, de matemáticas y de otras semejantes materias, cuando se trataba principalmente de fundar la religión. Escribieron sí, y mucho de doctrina cristiana, de teología moral; y publicaron artes y vocabularios de todas las lenguas exóticas, que aprendieron primero con sumo estudio y trabajo, y no se olvidaron de escribir las historias y antigüedades de los indios. Ni deben buscarse en nuestros primeros escritores muchas obras de lujo literario, sino las de primera necesidad, y utilidad. Los siglos primeros de la América cristiana y civil deben compararse con los primeros siglos de todos los imperios del mundo, en los cuales no se hallará número suficiente de escritores para formar una biblioteca; sin embargo la América Septentrional española presenta en esta cuatro mil. Ni aún en los trescientos años de la Iglesia, en cuyo seno se recogieron [72] los tesoros de las ciencias de la culta Grecia y de la sabia Roma, se pudo formar una colección tan numerosa de escritores eclesiásticos.

Beristain, junto con testimoniar la tensión que implica su particular e incómoda posición en el campo de conflictos, denuncia la posición criolla insurgente que excluye a otros sectores (negros e indios) en pro de sus intereses políticos.

En el caso específico de un programa de investigación o de la necesidad de producir conocimiento sobre este corpus no reconocido, tal oposición plantea un problema regresivo para asignar a esos textos el verdadero lugar que representan en el desarrollo del pensamiento cultural y la reflexión literaria colonial. Constituye un respaldo al fundamentalismo, el que algunas corrientes en los estudios literarios latinoamericanos sigan desconociendo el aporte crítico-literario de la cultura americana del siglo dieciocho. Para fertilizar este problema es necesario reconstruir y reafirmar el corpus de esa tradición, dado que en esas obras se encuentra -ya en el siglo XVI- la base del pensamiento latinoamericano distinto.

Esta forma de entender el problema de la construcción discursiva de la identidad por parte de un bibliógrafo del siglo dieciocho, incorpora otros matices frente al sujeto europeo occidental, que caracteriza Stuart Hall [73]

sujeito do Iluminismo estava baseado nuca concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo «centro» consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo -contínuo ou «idêntico» a ele- ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa.

La identidad en el marco del pensamiento hispanoamericano ha tenido un papel determinante en la producción cultural y literaria, por tanto, no podemos ignorar que estas estrategias identitarias estarían implícitas en la mayoría de los discursos de los letrados criollos e indígenas que desde sus propias perspectivas contendieron con la imposición cultural española durante la colonia.

La identidad así entendida, involucra la alteridad y desde esa experiencia -después del holocausto de los indios americanos y de los judíos- acontece la crítica inicial en contra del ontologismo o del esencialismo en la concepción del ser, promoviendo la perspectiva del otro como prójimo en Las Casas, pionero de la Alteridad.

Ciertamente que no sería sólo éste, el momento de cuestionamiento de esa identidad instrumental, política, ontológica y esencialista, ya que el uso regresivo de esta [74] noción en las experiencias culturales que reducen la construcción de la Identidad sólo a lo discursivo, también resulta engañoso. A partir de ello, la Identidad como un «quehacer» debe delimitar epistemológicamente las áreas de pertinencia por un resquemor puramente ético, intentando la superación de prácticas regresivas en la producción de conocimientos sobre la literatura.

Todas estas propuestas transidas de provisionalidad, son producto de una heurística de la investigación que busca más la discusión que el asentimiento. En tanto más se conozca el pensamiento latinoamericano, más se necesitará acudir al período de la Ilustración Católica que paradójicamente representa el momento de modernización del pensamiento americano. [75]

La Carta a los españoles americanos (1791) del Abate Viscardo y la tradición crítica en América

Son a nuestro juicio, dos entidades diversas la bibliografía
de la América española y la bibliografía española de
América
José Toribio Medina

El objeto principal de estas reflexiones se constituye en torno a la Carta a los españoles americanos, escrita por el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán en el [76] año 1791 e impresa por Francisco de Miranda en 1799. «La primera redacción de la Carta fue la francesa, sin duda con la intención de interesar a toda Europa en la causa de la independencia hispanoamericana».

En directa relación con este texto «epistolar», el presente trabajo aboga por hacer más evidente la conexión, no siempre tan obvia, que la actual crítica literaria en América Latina mantendría con una tradición crítica, cuya línea de continuidad se remonta a la Colonia. Esto no significará ignorar la utilidad de las propuestas teóricas y metodológicas provenientes de Europa y los Estados Unidos.

Abordar el texto específico definido como Carta..., trae consigo un conjunto de problemas epistemológicos, que otras escrituras ahorran debido a su indiscutible carácter genérico. Lo que se olvida en la hora de asumir dispositivos de análisis, es que en América tenemos reflexión crítica, aun antes de existir críticos, por tanto podemos reconocer sin

pudores que nuestro objetivo será producir conocimiento sobre un objeto de estudio, del cual tampoco nos desligamos como sujetos.

Conscientes de que todo saber es hipotético y conjetural, trataremos de armar una perspectiva para ver un texto, al cual asignamos valor de acuerdo a las necesidades de nuestra propia cultura, aunque ello ponga en duda el «universalismo» de las culturas dominantes. [77]

Pero hoy se cuestiona cada vez más entre los lógicos la universalidad de la necesidad. Parece haber una verdad universal accidental (empírica, contingente) que es distinta de una lógicamente necesaria. El problema consiste en cómo discernir entre ambas. Pero por este camino se llega a la conclusión de que es la necesidad y no la universalidad la que constituye la marca de una conexión nómica o legaliforme. (Cursiva del autor)

En consecuencia, más que preguntarse por un método con el cual abordar la Carta..., corresponde plantear qué voy a estudiar y para qué. De acuerdo con lo primero, se trata de estudiar un texto epistolar y las particularidades pragmáticas que presenta, referidas al modo como se presenta el sujeto del enunciado y la forma como va desplegando en éste, una subjetividad inédita, política y culturalmente alternativa a la lógica de dominación colonial. De la segunda pregunta deriva el sentido del texto, es decir, la determinación de las modalidades del enunciado que estarían incompletas si no las pusiéramos en relación con una perspectiva de enunciación. De este modo, la lectura se pone en relación con el sistema cultural. Dicho de manera gruesa, se va a salir a la realidad desde el texto. Aquí ya estaríamos en el terreno de las prácticas discursivas, fundamentales para producir conocimiento sobre un objeto cultural, que no es estático ni siempre permanece a [78] disposición de la tarea de conocimiento. En este período, más que un lujo, las letras tienen una función utilitaria o un carácter servicial con respecto al pensamiento emancipador.

Contexto y texto en la Emancipación

En la Carta a los españoles americanos es fundamental el momento cultural y político en el cual se produce el enunciado. Este momento se conoce como Período de la Emancipación y se situaría entre 1790 y 1830. Estos años están marcados por las convulsiones sociales desencadenadas por la insurgencia independentista.

Junto a los hitos históricos, que son parte de las venturas y desventuras de la constitución del proyecto emancipatorio, Carlos III en 1767 decreta la expulsión de los jesuitas. Entre ellos estaba el joven fraile arequipeño Viscardo, que aún no cumplía los veinte años. No está de más reiterar el papel que cumplieron estos intelectuales exiliados, en la tarea de difusión del conocimiento de la realidad americana y en polémica con los propios europeos. [79]

A la acción independentista de los criollos, se suman estos jesuitas exiliados, quienes igualmente, contribuyeron de manera abrumadora en la constitución del Humanismo emergente o Ilustrado. Al respecto se deben considerar dos aclaraciones:

En primer lugar, postular la presencia de un período ilustrado en América tal como se dio en Europa, correspondería más bien a un deseo que a una realidad. En todo caso, consideramos abusiva toda perspectiva que implique reafirmar la tendencia a ver una experiencia regional de conocimiento, como reflejo de la Ilustración hegemónica en cualquiera de sus variantes. La apropiación del pensamiento Ilustrado adquiere usos diversos y específicos en el hombre de letras americano y aún más, el período no coincide ni temporal ni paradigmáticamente con el homónimo europeo. Ciertas características que asume este pensamiento en América, en otros lugares no son pensables, por ejemplo: «Para la filosofía de las Luces [europea] podía parecer una tarea bastante sencilla liberar a la ciencia de la naturaleza de toda tutela teológica», lo que a la postre no fue sencillo. [80]

En América, la historia de las ideas se benefició del pensamiento de muchos hombres de letras, que eran sacerdotes y al mismo tiempo luchadores por la causa de la libertad, como Hidalgo y Morelos en México. El encuentro de las dos vertientes de pensamiento, en la conformación difusa del proyecto autonomista y emancipatorio, se produce con el aporte de una Ilustración Católica (estudiada por Mario Góngora), que propende a no dissociar la razón y la fe y que por otro lado, contiene con la filosofía escolástica en el interior de la misma institución de la Iglesia, recuperando aspectos del humanismo renacentista.

Para Nicolás de Cusa, [La docta ignorancia] en la idea de Cristo se expresa e incluye su concepción fundamental de la humanitas. La humanitas en Cristo se convierte en el sostén y vínculo del mundo y en la demostración más alta de su interna unidad, porque mediante ella se zanja y cubre el abismo entre el infinito y lo finito, entre el principio creador y el ser creado.

El aporte de la Ilustración católica no se ha reconocido, debido en gran medida a posiciones anticlericales. [81] Ciertamente que la gran tarea de la filosofía de la Ilustración fue el proceso de secularización del pensamiento, pero en ella, también los jesuitas se involucraron de manera contradictoria en la ruptura de la episteme clásica. Como sacerdotes que no vivían en clausura, participaron activamente del debate intelectual de la época. Esta variante de su pensamiento se puede caracterizar, tomando en cuenta las raíces escolásticas de la emancipación de la América española y la presencia de un pensamiento ilustrado católico que no puede ser soslayado en este caso, puesto que en ese terreno de intercambios, rechazos e integraciones se produce la Ilustración americana. Esta es heterogénea, en cuanto no sólo admite el imperio de la razón instrumental, sino también el entendimiento de la fe junto a prácticas populares de tradición prehispánica. El pensamiento americano no remite exclusivamente a la Ilustración francesa dominante, sino también a formas de Ilustración marginales (españolas y portuguesas) que aclaran la compleja orientación católica y emancipatoria en este autor.

En segundo lugar, la apropiación de estas formas diversas de pensamiento contribuye efectivamente a la

gestación de una conciencia criolla diferenciada [que] se inicia en el mundo colonial desde muy temprano. Las contradicciones de intereses entre peninsulares y coloniales (los llamados indianos por unos, criollos o españoles americanos, por otros),

unida a la institucionalización [82] de las desigualdades y discriminaciones, impuestas por la práctica del gobierno central español, crean las condiciones materiales para el surgimiento de esta conciencia crítica.

En este marco, el estudio de la Carta a los españoles americanos como texto genérico, implica una determinada «codificación de propiedades discursivas». En diferentes textos epistolares de este período, se constituyen discursos en coexistencia con otros de la tradición literaria europea, así como también en conflicto con esta misma tradición. Sin embargo, insistiremos en que no se ha tomado en cuenta que en América la reflexión crítica diferenciada ha dado formas discursivas peculiares que constituyen la diferencia cultural desde la Colonia. Esto permitiría o [83] permite asumir un conjunto amplio de formas discursivas emancipadoras y de resistencia, que en las agendas de estudio tradicionales figuran escasamente. Sería interesante ver la relación de las formas genéricas con las proclamas, declaraciones, arengas, pasquines, periódicos, rayados, catecismos, cielitos y yaravíes; discursividades emergentes en el nuevo decir emancipatorio y letrado.

Todos estos textos, anómalos desde la perspectiva genérica del período, se constituyen como objetos problemáticos en los estudios literarios institucionales. Reis plantea que «es necesario abandonar un análisis de los géneros fundado sólo en la caracterización de la forma de la expresión». (Cursiva del autor)

La perspectiva del sujeto ilustrado, en las cartas más famosas del período, coincide en términos de remitir al relato de la emancipación, ya sea desde lo cultural o lo político. La Carta persuasiva [...] sobre asunto de escribir la historia literaria de la América Meridional (1768) de José Eusebio Llano Zapata, La Carta a los españoles americanos (1799) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán y la [84] Carta de Jamaica (1815) de Simón Bolívar, constituirían ejemplos discursivos paradigmáticos. No estará de más recordar otro ilustre antecedente, la Carta a Sor Filotea de la Cruz (1691), escrita por Sor Juana Inés de la Cruz, forma discursiva que escenifica y asume el drama ilustrado del «intelectual» que pone la razón frente al dogma o frente al poder.

La carta, estrategia de la subjetividad

La caracterización onomástica de la enunciación define el enunciado como Carta. Su forma genérica lo confirma; sin embargo, la Interpelación, como performativo de autoridad [85] (Austin) se manifiesta en el acto (de habla) de proclamar «Declararse uno investido de un cargo, autoridad o mérito». Es decir, es importante aquí la forma transgenérica de la Proclama, que guarda relación con el texto genérico epistolar. El sujeto, desde la autoridad de un saber ilustrado, enciclopédico y ético-religioso, constituye una alocución; un discurso político de emancipación que va a servir de base «al decir», de los proyectos de liberación importantes (Miranda, Bolívar y otros).

Entonces el título Carta a los españoles americanos constituye un sintagma de identificación arbitraria del texto. Por otro lado, designa la situación pragmática, en la cual el sujeto de enunciación desea situar la recepción. Violi como punto de partida, en su

ensayo sobre la estructura epistolar, se pregunta: «¿Es posible aislar una carta, o un epistolario como conjunto de cartas escritas por una misma persona, independientemente del intercambio epistolar en que se inscriben?». En este caso es posible, pero la complejidad radica en el intercambio; el sujeto productor obstruye la función fática, puesto que no espera contacto con el destinatario, más bien el acto performativo tiende a construir un narratario específico, que se involucre con el proyecto emancipatorio. Esta construcción también atañe al responsable de la enunciación, sujeto inédito más o menos consciente de su novedad óptica, es un transterrado que no pertenece a la cultura del dominador [86], ni plenamente a la del dominado. Así este americano por opción, enuncia una de las primeras formulaciones de la Patria grande bolivariana:

El nuevo mundo es nuestra Patria, su historia es la nuestra, y es en ella que todos nuestros deberes esenciales, nuestros más caros intereses, nos obligan a examinar y a considerar atentamente el estado de nuestra presente situación y las causas que en ella más han influido, para resolvernos luego, con pleno conocimiento, a tomar valientemente el partido que nos dictarán nuestros indispensables deberes hacia nosotros mismos y nuestros sucesores.

Benveniste plantea que el «acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla». En la pragmática epistolar, el sujeto de enunciación se asimila al sujeto del enunciado, en unidad y de acuerdo a la estrategia que persigue. El abate Viscardo como sujeto, enunciador y personaje, reacciona ante la expulsión y el exilio, incitando a la rebelión en contra de la corona española. Su acto de habla constituye el acto de proclamar o clamar la liberación. La interpelación, se hace desde el conocimiento, es decir, desde el archivo de la cultura Humanística: «decía un artículo fundamental de la constitución de Aragón [87] que si el Rey violara los derechos y privilegios del pueblo, éste podría legítimamente desconocerlo como soberano y elegir a otro en su lugar, aunque fuera pagano» (211). Junto a la doctrina del tiranicidio, el problema del poder adquiere en el Abate Viscardo una divertida variación:

La naturaleza nos ha separado de España por medio de inmensos mares; un hijo que se encontrara a semejante distancia de su padre, sería un insensato si para atender hasta sus más pequeños intereses, esperara las resoluciones de aquél. (215)

El incipit, «¡Hermanos y compatriotas!», que abre la carta y el explicit, que la cierra, son las fórmulas del género epistolar, paradójicamente, los modos discursivos nos remiten ahora y en relación con la constitución del sujeto discursivo, a lo que Lozano llama ficción enunciacional. El narratario/criollo, responde a la imagen culterana, construida por un sujeto cuya subjetividad también estaría en formación. Asimismo, éste asume su condición letrada y racionalista en medio del proceso de secularización. «Entiendo aquí por secularización la lucha del sujeto moderno por liberarse de prejuicios, mitos y costumbres, y ganar, en esta lucha, la libertad requerida para crearse [88] una nueva imagen de sí mismo». Así se recupera y acota inicialmente el contexto de enunciación del criollo o español americano, que busca modos de incorporación al funcionamiento del sistema colonial. Este discurso transgenérico o proclama, incluso podría guardar relación con otros textos genéricos, por ejemplo un ensayo.

La apertura: «¡Hermanos y compatriotas!», indica subjetivamente la relación inicial del destinatario, respecto a sus destinatarios, llamando a la fraternidad en la patria. El sujeto conoce el espacio comunitario de sus iguales, es decir los españoles americanos o criollos, nacidos en América y de padres españoles. Y, a continuación, reanuda el discurso argumentativo y crítico, destruyendo «cualquier asomo de simpatía» con los méritos de la Conquista:

Para que nada falte a nuestra ruina, humillación y esclavitud, la indigencia, la envidia y la ambición han generado siempre en España toda una caterva de aventureros [...] para traernos las calamidades que son secuela de sus designios tan perversos y obstinados, [...] que han exterminado [89] de la superficie de la tierra pueblos enteros, cuyo único crimen era su debilidad; y estos aventureros han trocado el resplandor de la más grande conquista en la más ignominiosa deshonra del nombre español (205).

El sujeto registra una perspectiva del espacio o locus enunciativo deteriorado, que es visto en relación discursiva con el lema de la revolución francesa de 1789. Recuérdese que este texto es de 1791 según consta en el prólogo de Luis Alberto Sánchez.

A pesar de nuestra historia de tres siglos, en lo que respecta a las causas y efectos más dignos de atención, [...] pued[e] ser abreviada en las cuatro palabras siguientes: Ingratitud, Injusticia, Esclavitud y Desolación. (205)

La condición previa, que el enunciador reconoce como base para el desarrollo del proyecto, se asienta en la libertad:

toda Ley que se opone al bien universal de aquellos para quienes está hecha, es un acto de pura tiranía y que exigir su observancia es propiciar la esclavitud; y que una ley que propende directamente a destruir la raíz de la prosperidad de un pueblo sería una monstruosidad por encima de toda expresión. (206) [90]

La interpelación crea el precedente de una discursividad de resistencia política, acorde con las necesidades críticas frente a la filosofía escolástica para formalizar un discurso alternativo, que caracterizará al letrado de la cultura americana. En este texto se percibe también el discurso pedagógico (referencia al Padre Feijóo), que propende básicamente a enseñar al español americano (criollo) a enjuiciar el poder y ver críticamente las prácticas colonialistas.

Desde que los hombres empezaron a unirse en sociedad para su mayor beneficio mutuo, somos los primeros y únicos en vivir bajo un gobierno que cuida de proveer a nuestras necesidades básicas al precio más alto posible, y nos despoja de nuestros productos al precio más bajo. (206) (Cursivas de L. H)

Al utilizar la forma verbal inclusiva «somos», el enunciador funde su propia experiencia de exilio con la situación de «exterioridad» del «otro» americano, el mestizo [91] y el indio, frente al sistema económico occidental. A estas alturas, ya se puede barruntar que no es fácil definir la situación comunicativa o pragmática que el texto muestra a nivel del sujeto

de enunciación. Por lo expuesto anteriormente, creemos heurísticamente que el performativo del texto epistolar, expresa el acto de interpelación no sólo en relación con el poder español, sino también en relación con el «Mestizo», el criollo y el español que no es «chapetón» o «gachupín» y que vive en Europa:

Por 'interpelación', entonces, entenderemos un enunciado performativo sui generis que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto al oyente (O), 'fuera' o 'más allá' (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del 'sistema'[...] que fungen como la 'totalidad'. [92]

El enunciado, en función de un narratario ausente, en situación de desmedro y fuera de una pragmática comunicativa de 'consenso', plantea desde el punto de vista de la enunciación una pragmática del conflicto. El enunciador asume (o es condenado a) una posición de exterioridad como exiliado, criollo e inferior, donde no puede ejercer un papel como sujeto social. En esta complejidad comunicativa, el sujeto se reconcilia con el otro, de manera solidaria en el conflicto.

Por respeto a la humanidad y a nuestra nación, vale más silenciar los horrores y violencias del otro comercio exclusivo, (conocido en el Perú con el nombre de repartimiento) que se atribuyen los corregidores y Alcaldes Mayores, para la desolación y la ruina de los desdichados Indios y Mestizos en particular. ¿Ha de asombrar pues, que con todo el oro y la plata con que hemos casi saciado al mundo, hayamos tenido apenas con qué cubrir decentemente nuestra desnudez? (207)

La Preterición como recurso retórico resulta irónica; su intención es «silenciar» lo que en realidad no silencia y denuncia sin empachos: «la desolación y ruina de los desdichados Indios y Mestizos en particular». Concluyendo con una imagen muy hispanoamericana de la indigencia: Todos tenemos «apenas con qué cubrir decentemente nuestra desnudez».

La relación de la experiencia del sujeto de enunciación con el plano del enunciado, sirve para dar cuenta de la expulsión [93] y desde estas condiciones enunciacionales, validar su enjuiciamiento del poder español:

ha querido [el poder colonial] en nuestros días repetir a una escala mayor este desgarrador espectáculo para toda América [...] arrancándole mayor número de hijos, incluso sin ocultar bajo ningún pretexto su inhumanidad, llevándolos hasta Italia, donde después de haber renunciado a ellos como súbditos, ha ejercido el derecho de perseguirlos allí y oprimirlos siempre, con ese encarnizamiento que sólo el temor de la inocencia sacrificada puede inspirar a los tiranos. (210)

A esta enumeración de iniquidades, agrega el proverbio: «allí van las leyes donde quieren los reyes».

La expulsión y la ruina de los Jesuitas, según todas las evidencias, no tuvo otro motivo que el renombre de sus riquezas; al estar éstas agotadas, sin piedad por la calamitosa situación que debemos al gobierno, no tuvo escrúpulos en reducirnos a la peor

desolación a través de nuevos impuestos, particularmente en América Meridional, que en el año 1780 costaron tanta sangre al Perú. (213)

El contexto de la expulsión en el año 1767, sigue estando presente en él y pese a la distancia, se mantiene informado de los acontecimientos que conmocionan su país. En este caso, alude a la insurrección andina, dirigida por [94] Túpac Amaru en 1780. Ya en la cita de la página 207, el sujeto se conduce de «los desdichados Indios y Mestizos» y se puede colegir su completa adhesión a la lucha de éstos.

Cuando el feroz hipócrita, Virrey Don Francisco de Toledo tomó la decisión de hacer perecer al único heredero directo del imperio del Perú para asegurarle a España la posesión de este desdichado país, y ordenó que se hiciese el proceso notable al joven inocente Inca Túpac Amaru. (209)

Martín Lienhard, en su selección de testimonios y discursos indígenas, rechaza la historiografía que tiende a reconocer en Túpac Amaru al precursor de la emancipación criolla, pero éste no es el punto fundamental. Lo que se debe subrayar es que, en la tradición crítica americana que se constituye a partir de la Colonia, estos discursos resistentes tienen un lugar natural. El uso de cartas, manifiestos, alegatos, advertencias y discursos y no es sólo privativo de los líderes criollos. [95]

En una advertencia dirigida a los moradores criollos del Cusco, Túpac Amaru, en el auge de su poderío político-militar, los conmina a no seguir el ejemplo de los 'chapelones y criollos' que intentaron oponerse a una de sus 'medidas', el ajusticiamiento del corregidor Arriaga (1780), y que 'pagaron con sus vidas su audacia y atrevimiento':

si despreciando esta mi advertencia hicieren al contrario, experimentarán su ruina, convirtiendo mi mansedumbre en furor, y como sé decirlo, tengo fuerzas para hacerlo, pues tengo a mi disposición sesenta mil indios, y otras provincias que se me han ofrecido y las tengo a mi orden; ya si no tengan en poco esta mi advertencia que es nacida de mi amor y clemencia.

Este discurso, como se percibe claramente, es el de un rey. Hablando con la autoridad que le confieren, entre otras cosas, los sesenta mil soldados indígenas.

La alocución del enunciador, que hasta ahora ha ido enhebrado tanto el relato como la narración, ostenta [96] como marca común, una llamada, «un hacer presente» desde el desmedro social, cultural, étnico, sexual, etc., revelando la desigualdad comunicativa. Tanto los textos epistolares indígenas como el del Abate Viscardo comparten relativamente,

una especie de leitmotiv [que] pauta prácticamente todas las cartas que emanan, en los siglos XVI y XVII, de los sectores indígenas nobles: la pérdida del poderío económico y político que sufrieron los señoríos tradicionales a partir de la conquista. Así lo expresan en 1562 los tres 'caciques principales' de los tres señoríos que dominaron, hasta 1519, toda Mesoamérica.

Al respecto, espero que se recuerden las dos o tres citas, en las cuales el destinatario es absolutamente personal en sus quejas por los bienes perdidos, la patria y su posición social. Posteriormente, superando el lamento, pasa a un nivel de compadecimiento colectivo. Al referir las condiciones paupérrimas en que el gobierno español mantiene a los americanos en general, apela a la verificación de pensadores del período. El sujeto adjudica a la verdad un lugar central en la proclama. Si los hechos

que son referidos por personas imparciales y dignas de crédito, no aportarán las más concluyentes pruebas para juzgar lo demás. Sin la autoridad de Don Antonio de [97] Ulloa como testigo ocular, sería difícil convencer a Europa. (207) (Cursiva del autor)

La verificación sobre la verdad o falsedad del enunciado, más la autoridad de Antonio de Ulloa, quien escribió junto con Jorge Juan, el célebre informe reservado al Rey de España, titulado Noticias secretas de América (1747), sirven para respaldar el conocimiento de la realidad americana, conforme a las reglas de la razón. «De este modo se alcanza la auténtica correlación de 'sujeto' y 'objeto', de 'verdad' y de 'realidad' y se establece entre ellos la forma de 'adecuación', de correspondencia, que es condición de todo conocimiento». Este prurito verificador se apoya igualmente en Montesquieu, de quien reproduce una cita: «Las Indias y España son dos potencias bajo un mismo amo; pero las Indias son lo principal y España no es sino lo secundario. En vano la política pretende supeditar lo principal a lo secundario; las Indias atraen siempre a España hacia ellas» (210).

En el dispositivo de exposición que se desarrolla, el respaldo al testimonio indígena tiene un especial matiz afectivo: «leamos solamente lo que el sincero Inca Garcilaso de la Vega nos dejó escrito en el volumen 2 de sus Comentarios» (209). A continuación, describe el proceso [98] que se montó en contra del «joven inocente Inca Túpac Amaru», acusado de «falsos crímenes» (205).

Ante el intento del imperio español de dar armas e instruir militarmente a los españoles americanos, se alegra del fracaso de esta estrategia.

La depravación de los principios de humanidad y de moral no ha llegado entre nosotros al colmo de llevarnos a convertirnos en crueles instrumentos de la tiranía, y antes que mancharnos con una sola gota de sangre de nuestros hermanos inocentes, verteremos toda nuestra sangre en defensa de nuestros derechos e intereses comunes. (214)

Se comprende por qué, en el plano de la porfiada realidad, el gobierno británico asume la protección de este cura, que vivió en la legación londinense. Viscardo, sintiéndose a punto de morir en Londres (1798), entregó sus papeles a un amigo: Rufus King, Ministro de los Estados Unidos de América en la corte inglesa. King posteriormente, traspasó los escritos a Francisco de Miranda. Este la tradujo al español y la difundió con profusión en Europa y América. Incluso el prócer, con evidente desaprensión, repartió la Carta a los españoles americanos a los negros analfabetos de Coro, según nos refiere Sánchez con un poco de sorna (XVIII).

Las peripecias de la lectura nos llevan -arbitrariamente- a la fórmula que antecede la despedida: [99]

¡Queridos hermanos y compatriotas! Junto con la afectividad, viene una demanda importante, ¡decidamos ahora por nuestra parte ser un pueblo diferente!, renunciemos al ridículo sistema de unión y de igualdad con nuestros amos y tiranos; renunciemos a un gobierno que a una distancia tan enorme, no puede darnos, ni siquiera en parte, los grandes beneficios que todo hombre puede esperar de la sociedad a la que se encuentra unido; a un gobierno que [...] ha acumulado sobre nosotros muchas más calamidades y miserias de las que hubiéramos tenido viviendo sin gobierno. (215)

Quién podría reconocer descuidos en el decir de esta proclama. Nadie podrá distraerse frente al carácter profético de las dos últimas líneas. Muchos pensadores y otros que no pretenden serlo, han soñado con la idea de vivir sin gobierno. Un especialista en ideas políticas, nos endilgaría el anarquismo. Pero esta digresión no tiene más sentido que recoger la aclaración de Romero en cuanto al desarrollo de las ideas autonomistas e independentistas en América:

El proceso de la Emancipación se desata en tierra americana a partir de situaciones locales y desencadena una dinámica propia que no se puede reducir a la que es peculiar de los procesos europeos contemporáneos. [100]

Cuando se insta a renunciar «al ridículo sistema de unión y de igualdad con nuestros amos y tiranos», el discurso remite a las propuestas del sacerdote mexicano fray Servando Teresa de Mier, que también rechazó el principio de igualdad de los franceses, en Historia de la revolución de la Nueva España (1813). En los jesuitas el pensamiento se constituyó como «expresión católica del espíritu moderno» según Romero. La libertad está indisolublemente unida a la razón, con las diferencias del caso. Cassirer dice: «El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón». Unidad equivale a homogeneidad. Pero en el discurso de este sujeto, la razón admite contradictoriamente otras experiencias:

¿Puede el hombre renunciar a su razón o pueden arrancársela por la fuerza? Entonces la libertad personal le pertenece tan esencialmente como la razón. [...] Sería una blasfemia atribuir al supremo bienhechor de los hombres la cruel intención de haber hecho el nuevo mundo sólo para que un pequeño número de malvados fuese siempre libre de asolar y mancillarlo con crímenes atroces; para darles la facultad de despojar a millones de hombres, que no les han dado ningún motivo de queja, de los derechos esenciales que han recibido del Creador [...] Esta es sin embargo la maldición real del derecho que España se atribuye sobre América. (216) [101]

Con posterioridad, el pensamiento occidental reconoce que: «Al principio de la ciencia no hay fundamentos infalibles, sino problemas y un convencionalismo crítico que se apoya en la fe, en la fuerza crítica de la razón». Si no me equivoco, Popper, a quien acusan de neopositivista, aclara el problema:

Y si miramos el asunto desde un ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente

especulativa (y, a veces, sumamente brumosas): fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que -en esta misma medida- es «metafísica».

Por lo anterior, suscribo que la crítica en Viscardo, enunciador y personaje del texto epistolar, no se compromete con la razón imperial. Esta crítica o interpelación no niega la racionalidad, pero rechaza transformarla en fuente de conocimiento único. Creo que Horkheimer decía, que si la crítica no se convertía en crítica de la sociedad, sus conceptos no eran verdaderos.

De cabo a rabo, el texto de Viscardo construye y reconstruye el cronotopo de la Ilustración americana. «La visión y la representación del tiempo histórico se inician [102] durante la época de la Ilustración (esta época ha sido muy menospreciada en relación con el aspecto mencionado)».

Aún los sabios españoles que gimen en silencio bajo la opresión de cuerpo y espíritu que señorea en su Patria, no podrían dejar de aplaudir nuestra noble empresa de hacer renacer la gloria nacional en un campo tan vasto y de asegurarles un asilo, donde además de la hospitalidad fraternal que siempre han encontrado, puedan respirar y actuar libremente de acuerdo a la razón y a la justicia. (217)

La coda de clausura, contiene la expresión de un deseo bastante frecuente en toda la historia de América: «¡Ojalá no sufra dilación el día más feliz que haya jamás iluminado no solo a América, sino a toda la superficie de la tierra! Cuando a los horrores de la tiranía, de la opresión y de la crueldad, suceda el imperio de la razón, de la justicia y de la humanidad» (217).

Sólo por estos deseos, el Abate Viscardo merece un lugar especial en «nuestramericanismo». Tenemos que reconocer que todavía no cumplimos completamente el primer deseo, pero nos queda el segundo, para pensar que nos merecemos todas las utopías que nos ha propinado el pensamiento latinoamericano: «Descubramos nuevamente América para todos nuestros hermanos de toda la tierra y [103] nuestra recompensa no será inferior a la de todo el resto del mundo» (216).

Por la liberación y el optimismo en la crítica

El explicit de la carta, termina con la incitación a la rebelión: «Ahora es el momento», e insiste: «Ya no hay más pretexto para disculpar nuestra tolerancia y si sufrimos más tiempo las injurias que nos han hecho, tendrían razón en decirnos que la merecemos por nuestra bajeza y nuestra cobardía» (217).

Quisiera seguir explorando este nivel del discurso, pero existiría el riesgo «de que el policía disciplinario venga y diga que lo que [estoy] haciendo no tiene cabida dentro de los parámetros que autoriza la Ley», sin embargo:

también hacemos historiografía y construimos la historia desde nuestra propia e insoslayable atalaya, desde la o las atribuciones de significado que a nosotros nos permite nuestra propia formación discursiva y, dentro de ella, los modos de discurso que habremos optado por seleccionar dada la peculiaridad de nuestra inserción en una historia cultural y social que no es inocua. [104]

Para no seguir abusando de la recepción, resumiré lo expuesto en tres unidades relativas:

1. Lo discursivo. En el texto epistolar, es clara la asignación de una función «servicial» dada al discurso. Las nuevas estrategias enunciativas, cumplen con el propósito de combatir las concepciones culturales coloniales, en todos los terrenos, incluso en la lengua. Viscardo implementó el discurso de la emancipación, e inscribió su proclama como acción crítica y pedagógica, en el contexto del pensamiento americano. Este papel, también atañe al médico mestizo Eugenio de Santa Cruz y Espejo, que escribió *El nuevo Luciano de Quito* en 1779. Las similitudes sugieren esta pregunta: ¿qué tipo de reflexión inauguró Viscardo?

Se trataba [como plantea Paladines respecto de Espejo] de un intento de alcanzar un humanismo entendido como la búsqueda de una racionalidad no excluyente que hiciera posible una racionalidad americana, tal como se la postulaba desde los intereses y necesidades de los grupos sociales ya fuertemente diferenciados y consolidados en el siglo XVIII en las colonias españolas. [105]

En el ámbito del discurso, la propuesta de «América como una sola Patria», del Abate Viscardo, es continuada por Miranda y Bolívar en *Bosquejo de Gobierno Provisorio* (1801) y en la *Carta de Jamaica* (1815), respectivamente. El Abate Viscardo no está ajeno a la decisión de Miranda de incluir la religión católica como «religión nacional», tanto en el *Bosquejo de Gobierno provisorio*, como en la *Constitución definitiva*.

En cuanto a las consecuencias históricas, la «Pragmática Sanción» de Carlos III en contra de la Compañía de Jesús, produjo efectos contradictorios, ya que obligó a los sectores mestizos a radicalizar e intensificar la acción emancipadora y por otro lado, no evitó que la proscripción anulara la producción de ideas subversivas por parte de los curas más progresistas, todo lo contrario.

2. Emergencia de un nuevo sujeto. Las prácticas discursivas ya descritas, permitirían postular la aparición de un [106] sujeto emergente en el contexto de la emancipación, cuya subjetividad anticipa la figura del literato-periodista latinoamericano, quien problematizará constantemente las relaciones entre cultura y poder. Esto también implica la creación por parte de ese sujeto, de ciertos dispositivos textuales transgenéricos y heterogéneos que servirán para su propósito de confrontar esas zonas de conflicto. De aquí a la aparición del intelectual «que está en el mismo barco que el débil y no representado», como dice Said, no transcurre mucho tiempo. El hombre de letras de la emancipación prepara el advenimiento de un receptor con la competencia ya conformada, para involucrarse en las acciones de liberación. No sólo nos referimos a un «público» sino al sector social que puede asumir colectivamente este desafío:

La idea de una 'sociedad de masas' es bastante más vieja de lo que suelen contar los manuales para estudiosos de la comunicación. Obstinados en hacer de la tecnología la causa necesaria y suficiente de la nueva sociedad -y por supuesto de la nueva cultura-, la mayoría de esos manuales coloca el surgimiento de la teoría de la sociedad de masas entre los años 30-40, desconociendo las matrices históricas, sociales y políticas de un concepto que en 1930 tenía ya casi un siglo de vida. [...] Hacia 1835 comienza a gestarse una concepción nueva del papel y el lugar de las multitudes en la sociedad. [107]

3. El estudio de la Carta a los españoles americanos, quizá no responda a las solicitudes y expectativas de los especialistas, ya sea en el género epistolar o de quienes estén interesados en confrontar la postcolonialidad y la teoría crítica latinoamericana. A ellos pido disculpas. Mi interés se relaciona con el período de la Ilustración americana, por ello quise trabajar con la carta del Abate Viscardo, considerando que es «la primera proclama de la Emancipación hispanoamericana» o uno de los hitos de esa tradición de reflexión crítica y diferenciada, en donde es posible encontrar, tal vez, las bases históricas de la crítica literaria latinoamericana.

Por otro lado y en un sentido propiamente discursivo, explicaría la presencia más o menos regular en los estudios literarios latinoamericanos, de discursos agonísticos, de enfrentamiento y discusión conflictiva con otros discursos o con «otros» sujetos críticos.

Si a lo largo de esta exposición, no se profundizó suficientemente en la historia y en los problemas del género, se debió exclusivamente a mi opción personal por textos del período ilustrado en América. Creo, tal vez por ignorancia o renuencia, que nuestra producción teórica no tiene por qué darse en los mismos términos con que surge en la tradición euronorteamericana. Por supuesto que nuestra obligación es conocerlos, aunque siento, sin ninguna soberbia, que necesito también asimilar mi tradición, como una práctica no excluyente pero diferenciada. [108]

Bibliografía

Álvarez Arregui, Federico. «El debate del Nuevo Mundo», en Ana Pizarro (ed.). América Latina. Palabra, literatura e cultura. Sao Paulo: Unicamp, 1994.

Bajtín, Mijail. Estética de la creación verbal. México: Siglo XXI, 1989.

Batllori, Miguel. El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.

Cassirer, Ernst. Filosofía de la Ilustración. Bogotá: FCE, 1994.

Diccionario Enciclopédico de las Letras de América. DELAL.A-E. Caracas: Ayacucho/Monte Avila, 1995.

Duchesne Winter, Juan. Narraciones de testimonio en América Latina. Río Piedras: EDUPR, 1992.

Dussel, Enrique y otros. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. México: Siglo Veintiuno, 1992.

Dussel, Enrique. Debate en torno a la ética del discurso de Apel. México: Siglo XXI, 1994.

Guzmán, Jorge. Contra el secreto profesional. Santiago: Universitaria, 1991.

Hachim, Luis. «La Ilustración en la propuesta de Eugenio de Santa Cruz y Espejo». Congreso «Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana» (JALLA). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, 4-8 de agosto de 1997. [109]

Hopenhayn, Martín. Después del nihilismo. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997.

Lienhard, Martín. Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Caracas: Ayacucho, 1992.

Lozano, Jorge. Análisis del discurso. Madrid: Cátedra, 1986.

Mardones, J. M. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Bogotá: Anthropos, 1994.

Martín-Barbero, Jesús. De los medios a las mediaciones. México: G. Gili, 1991.

Osorio, Nelson. «Formación del pensamiento crítico literario en la Colonia». José Anadón (ed.) Ruptura de la conciencia hispanoamericana. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Osorio, Nelson. «La literatura del período de la emancipación (1791-1830)». Kipus (Quito) 1, (1993): 69-80.

Popper, Karl R. La lógica de la investigación científica. Buenos Aires: REI, 1985.

Reis, Carlos. Comentario de textos. Salamanca: Colegio de España, 1995.

Roig, Arturo Andrés. El humanismo Ecuatoriano de la Segunda mitad del Siglo XVIII. Tomos I y II. Ecuador: Banco Central del Ecuador, 1984. Rojo, Grínor. Crítica del exilio. Santiago: Pehuén, 1987.

Rojo, Grínor. Diez tesis sobre la crítica actual. Texto mimeografiado. Santiago: Universidad de Chile, 1966. [110]

Romero, Armando. «Contra Sainte-Beuverley». Universidad de Cincinnati. 1996: 1-9.

Romero, José Luis. Pensamiento político de la emancipación. Tomo I. Caracas: Ayacucho, 1977.

Said, Edward W. Representaciones del intelectual, Barcelona: Paidós, 1994.

Simmons, Merle. E. Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Precursor de la Independencia Hispanoamericana. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1983.

Todorov, Tzvetan. «El origen de los géneros». En M. Garrido. Teoría de los géneros literarios. Madrid: Arco/Libros, 1988: 31-48.

Violi, Patricia. «La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar». Revista de Occidente (Madrid); 68 (1987): 87-99.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. Obra completa. Lima: Clásicos del Perú/Banco de Crédito del Perú, 1988.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como **[voluntario](#)** o **[donante](#)** , para promover el crecimiento y la difusión de la **[Biblioteca Virtual Universal](#)**.

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente **[enlace](#)**.

