

La sagrada causa de la libertad: Fray Servando Teresa de Mier y su lectura criollista de la religión

Mariana Rosetti

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires-Conicet.

marurosetti@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone analizar la construcción sincrética y polémica que realiza Fray Servando Teresa de Mier en su *Sermón* de 1794 sobre la tradición de la virgen de Guadalupe distanciándose de la tradición guadalupana vigente en México. El objetivo de este estudio es examinar la lectura criollista que realiza este “clérigo patriota” (Brading, 1980) sobre el proceso de Conquista española y posterior evangelización de México llevado a cabo por España como un nuevo posicionamiento del sector criollo en las postrimerías de un régimen colonial en crisis.

Para analizar la perspectiva particular que asume fray Servando como letrado criollo en su *Sermón*, se tendrán en cuenta las categorías críticas de “linaje patriótico” (Brading 1980), “locus enunciativo” (Mignolo 1995), “performance criolla” (Moraña 2009) y “retórica del desagravio” (Altuna 2009).

Abstract

The present work aims to analyze the syncretic and polemic construction designed by Fray Servando Teresa de Mier in his *Sermon* of 1794 about the tradition of the Virgin of Guadalupe. The goal of this study is to examine the creole’s reading performed by this “patriotic cleric” (Brading 1980) about the process of spanish Conquest and later evangelization of Mexico as a new discourse position for the creole’s sector in an old-fashioned, suffocating power system with crumbling foundations. In order to do so, the discourse is studied in the lights of the concepts of “patriotic lineage” (Brading 1980), “locus of enunciation” (Mignolo 1995), “creole’s performance” (Moraña 2009) and “the rhetoric of vindication” (Altuna 2009).

El milagro del descubrimiento en un sermón heterodoxo

Y nadie se admire de que yo con una misma cosa quiera significar diversas, pues tal es el carácter de los jeroglíficos nacionales

FRAY SERVANDO TERESA DE MIER, “Sermón guadalupano”, 1794

Decir aquello que se debería callar por respeto, temor o compasión. Traspasar el umbral de lo tolerable por una tradición religiosa devenida en pasión popular. ¿Acaso existen métodos

correctos y aceptables para analizar la pasión a través del discurso argumentativo?¹ Más aún: ¿cuáles son las fronteras de lo decible, lo expresable, lo aceptable en la sociedad mexicana de las postrimerías del sistema colonial cuya vida se mide a través de la vara religiosa que actúa como represa y contención frente a las “tempestades”² políticas?

El 12 de diciembre de 1794 Fray Servando es convocado por las autoridades de Nueva España para pronunciar un sermón consagratorio a la Virgen de Guadalupe, emblema y orgullo de todo el virreinato y factor cohesivo de los distintos sectores sociales (especialmente de criollos e indígenas). En esta fecha tan especial se conmemora la aparición en 1531 de la Virgen al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, lugar árido y desolado donde ella hizo brotar las más hermosas flores para probar su presencia milagrosa. Las flores extraídas de un ambiente inhóspito devienen en imagen de la Virgen que se plasma en la capa humilde y roída del indio ni bien éste se la presenta al obispo. Así, tanto la naturaleza como el indio actúan de intermediarios entre la presencia divina y la mirada jerárquica colonial. El milagro se afina en una imagen que necesita de la aprobación de la autoridad colonial competente para avalarlo. Esta tradición aparicionista prefigura a México como “lugar sagrado”, “tierra prometida” elegida por la Madre de Dios para reconstruir la civilización humana. A su vez, abre la puerta de la lectura mesiánica y genera una multiplicidad de lecturas, estudios y disertaciones que no dejan, aún hoy, de reproducirse e hilarse entre sí.

Fray Servando, Doctor en Teología y reconocido por las autoridades como un gran predicador, había pronunciado hacía menos de un mes un discurso consagratorio de la figura de Cortés en la ceremonia que se realizó para conmemorar el traslado de sus huesos al nuevo mausoleo en la iglesia del Hospital de Jesús. El sermón en clave de alabanza para esta ocasión tan especial, en la que se rinde homenaje a la Virgen de Guadalupe, se materializa, sin embargo, en un molde polémico que Servando enuncia en búsqueda de la concordancia y reflexión de sus “sabios oyentes”³. En el mismo, se propone probar la autonomía espiritual de México a través del sincretismo de dos tradiciones religiosas fundacionales: el de la Virgen de Guadalupe-Tonantzin y el de Santo Tomás-Quetzalcóatl.

¹ Al respecto, Lafaye analiza la problemática contradicción en relación con la debilidad de las “pruebas” y las fuerzas de expansión poco común del guadalupanismo que genera la “querrela de Guadalupe”: “Esta doble atracción: impulso de la devoción y búsqueda apasionada de los fundamentos historiográficos [...]” (Lafaye 1991: 367).

² De forma creativa, Lafaye concibe y analiza el período independentista mexicano como una tempestad que arrasa con todos los valores preconcebidos por la sociedad y que, por sobre todo, desacraliza y autonomiza la pasión religiosa al traspasar dicho fanatismo a las figuras de los curas líderes de los movimientos rebeldes (Hidalgo y Morelos). Tomamos de este historiador su forma de concebir dicho período aunque matizamos dicha transformación y discrepamos con respecto a “la expresión laicizada de esa vuelta del sagrado patrimonio religioso-patriótico a la propia nación” (1991: 188).

³ A lo largo de todo el sermón, le pide a sus oyentes que confronten la tradición guadalupana conocida con las pruebas que él esgrime argumentalmente. Si bien no califica en dicho momento a su auditorio como “sabios oyentes”, lo cierto es que es sus textos posteriores –“Cartas a Bautista Muñoz” (1797) y “Apología del Dr. Mier” (1817-1820)– aparece este apelativo de forma constante: “[...] sujeto mi proposición a la corrección de los sabios, que aunque a algunos parecen extrañas, a mí me parecen probables” (2008: 32).

Esta combinación deviene en un “símbolo de nacionalidad que se vuelve políticamente explosivo” (Ette 1992: 179). De esta forma, como bien lo sostiene María Marta Luján, estipula una “nueva lectura de la Conquista de América” (2004: 388) al situar la imagen de la virgen en la capa de Santo Tomás, según Mier, primer predicador de las Sagradas Escrituras en América, diez siglos antes de la llegada de los españoles a estas tierras. Esta lectura particular de la evangelización refuerza el “linaje patriótico” (Brading 1980: 95) que desde Sigüenza y Góngora se construye como argumento legitimador del sector criollo concebido estratégicamente desde el lugar retórico del “desheredado”⁴. A su vez, dicho linaje se configura como una “guerra letrada criolla” que se pergeña desde las “trincheras letradas criollas” y dirige su ataque hacia los españoles “advenedizos” (cuya ambición desmedida anula su deseo de pertenencia a estas tierras)⁵ y hacia los “ilustres conquistadores” y sus “célebres victorias” logradas por la venia divina.⁶

Tanto la tradición de Quetzalcoátl como la de la Virgen de Guadalupe habían sido esgrimidas y aceptadas anteriormente como discursos reivindicadores de identidad (ya sea ligada al sector criollo o al conjunto de los mexicanos). Sin embargo, el gesto innovador y sincrético de Fray Servando da un paso más al traspasar las “fronteras de la escritura” y plantear la identidad mexicana desde el lugar del debate y la reflexión pública. Así, su sermón habilita y genera preguntas incómodas y fundamentales: ¿Quiénes somos los mexicanos o “pueblo elegido por Dios”? ¿El producto del encuentro de la evangelización española con la idolatría indígena?⁷ ¿Cuáles son las raíces, los orígenes, de nuestra identidad problemática? Esta toma de conciencia criolla genera una relectura de la utopía barroca a través del lente de la emancipación espiritual habilitada por la Ilustración. En otras palabras, considera a la imagen de la Virgen de Guadalupe como un jeroglífico nacional que debe ser analizado, “desnudado”, a partir de una lectura exhaustiva de sus significados y partes. Para descifrar (sin desacralizar) la riqueza que encierra dicho símbolo, recurre a dos tradiciones culturales de lectura: la religiosa-europeizante y la criolla-indigenista. Ambas líneas de lectura se aúnan dentro del sermón de Fray Servando

⁴ Al respecto, Octavio Paz en el prefacio a la obra de Jacques Lafaye *Quetzalcoátl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, considera la historia mexicana signada por dos constantes: “la obsesión por la legitimidad y el sentimiento de orfandad” (1993: 25). Esta perspectiva fatalista deja de lado las estrategias conscientes tanto retóricas como letradas que manejan los criollos mexicanos para configurar su lugar dinámico y plurisemántico dentro de la sociedad.

⁵ “Servando Teresa de Mier fue quien mejor y más claramente definió el criollismo como un discurso sobre la naturaleza, y explicaba, desde México a principios del siglo XIX, que mientras los criollos se identificaban con América, los peninsulares no lo hacían. La distinción entre criollos y peninsulares, por tanto, no dependía del lugar de nacimiento” (Herzog 2004: 85).

⁶ Mier, Fray Servando Teresa de, “Sermón guadalupano”, en: *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo De Cultura Económica, 1982, pp. 730-757. Todas las citas del Sermón se trabajarán con esta edición.

⁷ Con respecto al concepto de “idolatría” concebido y conformado por las escrituras de la Conquista española, se sugiere la lectura iluminadora del artículo de Gruzinski “La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XV al XIX)”, en *Revista América Indígena*, vol. XLVI, N° 3, julio-septiembre 1986, pp. 411-433.

bajo un mismo objetivo: liberar a la tradición guadalupana de la conquista violenta española.⁸ Ambas, a su vez, surgen de la retórica letrada que las ciñe y prefigura.

La primera tradición de lectura contiene los distintos escritos que se produjeron en torno a la importancia de la evangelización cristiana en América así como también del análisis de las características milagrosas de la imagen guadalupana. Esta primera línea de lectura implica un trabajo de archivo, selección y edición de Servando de variados escritos que fueron realizados, en muchos casos, por un pedido expreso de la Corona española. El eje que guía la selección de fuentes y autores se centra en mostrar el engaño en el que incurrieron los frailes europeos al buscar la verdadera historia de la Virgen de Guadalupe desconociendo las costumbres y la lengua local:

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

Esta “falta de perspectiva autóctona” la poseen no sólo los historiadores europeos, sino también aquellos curas locales, como Becerra y Tanco, que suscriben su investigación dentro de un marco de lectura ajeno, lejano a la cultura local: “El cura Becerra y Tanco, acaso el mejor intérprete de la lengua mexicana, no habiéndola entendido sin embargo por sus raíces y compuestos, no conoció su sentido todo figurado y parabólico, y así es fuerza que se engañara como les sucedió a los autores de gramáticas y diccionarios [...]” (739). Esta primera tradición cultural de lectura fracasa al tomar “literalmente” los documentos indígenas. Así, los historiadores religiosos señalados configuran un *locus de enunciación* (Mignolo 1995: 5)⁹ “monológico” que oblitera no sólo la voz del otro indígena sino también la fuerza de significación de las costumbres locales. Fray Servando asocia este tipo de lectura a un forzamiento de la naturaleza y las costumbres, a la caída de la verdad en el “pozo de Demócrito” (739). Al respecto, no es menor el uso que hace Servando de esta metáfora conocida que liga el accionar de estos historiadores religiosos a una impronta heterodoxa e irrisoria sobre la religión y su vínculo con los hombres.

Como forma de subsanar las falencias de dicha tradición cultural de lectura europeizante, Fray Servando esgrime la lectura criollo-indigenista que rescata la tradición localista y es producto del sistema opresivo colonial. Esta se pergeña en las “entrañas” del sistema

⁸ “Esto es precisamente, señores, lo que yo vengo a efectuar, y tal es hoy mi asunto: *la verdadera y portentosa historia de nuestra Santísima Madre de Guadalupe según su genuina tradición libre ya de equivocaciones*” (Mier, 1982: 738). (Énfasis del autor).

⁹ Este concepto se toma del análisis de Walter Mignolo (1995:5) que retoma la obra de Foucault *Arqueología del saber* (1969) y es considerado el lugar desde el cual uno habla y contribuye a cambiar o mantener los sistemas de valores y creencias. En otras palabras, la forma en la cual el sujeto que enuncia se inscribe en las tradiciones discursivas.

institucional letrado y se configura como producto del “confinamiento de la letra”¹⁰, de la vigilancia sobre el poder de expresión. La misma es guiada por la labor de varios criollos que buscan, en el pasado histórico y los mitos locales, las raíces de México las respuestas a las problemáticas identitarias de los criollos. Uno de los letrados pioneros y guía de dicho movimiento en el México colonial es, sin lugar a dudas, Carlos de Sigüenza y Góngora. De este escritor Fray Servando toma la identificación de Santo Tomás-Quetzalcoátl de su obra *Teatro de virtudes políticas...* (1680) como una “utopía de reconstrucción”¹¹ del sector criollo en su relación con Europa.

Sin embargo, Fray Servando, hábil predicador y consciente de su *locus enunciativo* (Mignolo 1995: 5), realiza la reivindicación de la lectura criollista de la religión a través de una “mascarada bibliográfica” o estrategia textual. Para ello, recurre a la autoridad de San Agustín y su libro 2 *De doctrina christiana*, en el que dicho autor prescribe “el estudio profundo de las lenguas” (739) como el único remedio frente a la ignorancia de la cultura ajena. Esta estrategia propia de una “lectura desviada”, si se quiere “familiar”¹² de la escritura sagrada, apela a un trabajo filológico de la lengua náhuatl, meticuloso y necesario tanto para entender la tradición guadalupana como la identidad mexicana. Esta “mascarada bibliográfica” de esconder y proteger la lectura criollista tras las palabras de San Agustín le permite a Fray Servando reprender a aquellos historiadores religiosos con impronta europeizante que dejan de lado las huellas filológicas, las “palabras-palimpsesto” capaces de instaurar una conexión entre las lenguas castellana y náhuatl y sus respectivas culturas. Gracias a esta labor filológica, Servando podrá sostener que la palabra “Tonantzín” no responde a una divinidad hereje, sino a “Madre de Dios”:

Ese templo digo yo era de María Santísima, no sólo por el mismo nombre de la sierra a quien dio la Virgen nombre, Tenayuca, la madre que está en la sierra, sino por el mismo nombre Teonanzin que traducen falsamente madre de los dioses Teotenzin, esto es, la madre que está en la sierra es la madre del Señor. (744-745)

Sumado a esta reivindicación de la religiosidad mexicana, establece analogías entre las ceremonias sagradas indígenas y las ceremonias religiosas católicas como resabios de la evangelización de Santo Tomás por tierras americanas: “Yo hallo todavía la predicación del apóstol en todas las ceremonias sagradas de los indios que no son sino las de nuestra religión desfigurada [...]” (742). Como se ve, la “desfiguración” de la religión católica se

¹⁰ Ver este “confinamiento” a través del análisis que realiza Julio Ramos sobre el concepto de la “República de las letras” en “Saber del otro: escritura y oralidad en el Facundo de D. F. Sarmiento”, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989.

¹¹ Tomamos el concepto de Mumford quien estipula dos tipos de utopía: la de escape y la de reconstrucción. Estos modelos de sociedad “perfecta” se prefiguran en base a distintos objetivos: evadir momentáneamente la realidad de forma ingenua y superficial por un lado, repensar las bases morales y cívicas de la sociedad en la que el utopista vive, por el otro (2008).

¹² Considera las palabras de San Agustín desde un lugar familiar: “[...] según el consejo del padre San Agustín en el libro ya citado [...]” (Mier: 739).

muestra como producto del olvido o alejamiento indígena. Según este marco de interpretación, la Conquista española es leída por Servando como la actualización de la religión olvidada por los indígenas, ya conocida e internalizada por los mismos. El “descubrimiento de América” es, a los ojos de Servando, el “descubrimiento religioso” de los indígenas que habían velado su devoción tras distintos nombres de divinidades locales. Para probar ello, Servando considera a la imagen de la Virgen de Guadalupe como metáfora de la reconciliación religiosa de la práctica religiosa indígena con el catolicismo. En otras palabras, sostiene que la imagen de la Virgen fue escondida en la naturaleza (más específicamente en una cueva) por Santo Tomás antes de su partida de tierras americanas tras un enfrentamiento con la idolatría indígena. Así, se lee de su Sermón: “La tradición, pues, genuina de los indios no es que la Señora se apareció en la capa de Juan Diego sino que la imagen que antes estaba escondida se descubrió [...]” (743).

La lectura criollista de Servando resignifica el concepto de “milagro” y lo acerca a la “fiel” interpretación de la naturaleza y costumbres indígenas. Según lo sostenido en el sermón servandino, dicho concepto prefigura el acercamiento de los indígenas a sus raíces y no a la imposición de una religión otra impartida por la fuerza y el silenciamiento de la cultura autóctona. A su vez, estipula la necesidad de un “fiel y sabio intérprete” de la cultura local, capaz de rastrear filológicamente los orígenes sagrados. Esta lectura de la religión es considerada heterodoxa por el arzobispo Nuñez de Haro quien lo condena a diez años de destierro y confinamiento en España. Para las autoridades españolas la mirada de Servando resulta peligrosa ya que se aleja y relee el accionar fundacional e institucional español a través de un lente híbrido y opaco, mediado por una multiplicidad de escrituras y saberes tanto indígenas como letrados.

Coda: el desafío de la mirada criolla. La subjetividad devenida negociación discursiva

A lo largo de todo su discurso, Fray Servando reflexiona sobre la importancia de la tradición guadalupana como símbolo de la unión social mexicana y del poder de los criollos como guías de dicha unión. Para ello, utiliza el género discursivo del sermón desde un plano pedagógico que subsana o enmienda los errores de lecturas previas a través de la conversación y conversión del auditorio. En lucha contra el discurso de diversos historiadores religiosos, Fray Servando pergeña un “contradiscurso”. Mediante el mismo, la cultura indígena y la lengua náhuatl son rescatadas como necesarias para descifrar el “jeroglífico nacional” que contiene la imagen de la Virgen de Guadalupe. Así, estipula una “retórica del desagravio” (Altuna 2009:101) “[...] forjando representaciones paradójales en la permanente contradicción entre lo que era y lo que debía ser, entre la fijeza de lo estereotipado y la riqueza de lo mudable” (Altuna: 101). Esta retórica se enmascara tras una selección bibliográfica hábil de escritos religiosos autorizados por la Corona española. De esta forma, Fray Servando reconstruye el lugar de *lo criollo* desde una lectura invertida e innovadora de los escritos consagrados mediada por una “cultura literaria pública” (Arias 2008: 212) que reconfigura la tradición religiosa de la Virgen de Guadalupe al replantearla desde los confines del discurso letrado. Esta reconstrucción implica un nuevo posicionamiento dentro de la sociedad colonial al considerar el ámbito material y simbólico de *lo criollo* como “[...] una de las formas a través de las cuales la colonialidad se hace *performance* [...]” (Moraña 2009: 486). La tradición escrita deviene en acto de lectura

cultural para este intérprete rebelde que cuestiona el poder institucional colonial a través de la selección, edición y diálogo con los escritos consagrados.

Bibliografía

- Altuna, Elena. *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología-CEPIHA, 2009.
- Arias, Santa. “De Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: la disputa guadalupana en vísperas de la Independencia”. En *Revista Iberoamericana*, enero-marzo 2008, vol. LXXIV, N° 222, pp. 211-225
- Brading, David. “Fray Servando Teresa de Mier”. En *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Traducción de Soledad Loaeza Grave. México: Ediciones Era, 1980.
- _____. “El criollo insurgente”. En *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Ette, Ottmar. “Transatlantic perceptions: a contrastive Reading of the travels of Alexander Von Humboldt and Fray Servando Teresa de Mier”. En *Dispositio*, 1992, vol. XVII, N° 42-43, pp.165-197.
- Herzog, Tamar. “Los americanos frente a la Monarquía. El criollismo y la naturaleza española”. En Álvarez Ossorio-Alvariño, Antonio y García García, Bernardo J., *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*. Madrid: Fundación de Amberes, 2004.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcoátl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Prefacio de Octavio Paz. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Luján, María Marta. “El discurso religioso de Fray Servando Teresa de Mier en los orígenes del nacionalismo mexicano”. En Alicia Chibán (coord.), *El archivo de la Independencia y la ficción contemporánea*. Salta: Universidad Nacional de Salta, 2004.
- Mier, Fray Servando Teresa de. “Sermón guadalupano”. En Villar, Ernesto de la Torre y Anda, Ramiro Navarro de (comp.), *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 730-757.
- Mignolo, Walter. *The darker side of the Reinassance: literacy, territoriality and colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.
- Moraña, Mabel. “Postcriptum”. En Vitulli Juan M. y Solodkov David M. (comp.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto “criollo” en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Corregidor, 2009.
- Mumford, Lewis. *The story of utopias. The Forgotten books (1922) 2008*.
- Ramos, Julio. “Saber del otro: escritura y oralidad en el Facundo de D. F. Sarmiento”. En *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.