

UN MITO EN MOVIMIENTO:
PABLO DE OLAVIDE Y SU *EVANGELIO EN TRIUNFO*
(1797)¹

Rolando Carrasco M.
Universidad de Chile
rocarras@uchile.cl

RESUMEN / ABSTRACT

El presente trabajo se propone analizar el mito de Pablo de Olavide como mártir de la Inquisición española durante el siglo XVIII. A partir de la determinación del contexto de producción en que emerge este mito histórico-literario, en primer lugar, se pretende indagar en la leyenda negra española y en los registros de viajeros que permiten conformar la mirada centroeuropea sobre la España de la Ilustración. En segundo lugar, sobre el trasfondo de los ideales de la Ilustración en su lucha contra el fanatismo religioso, se abordan las dimensiones del viaje en uno de los textos representativos de la producción final de Olavide, *Evangelio en Triunfo* (1797). A través de esta novela epistolar, se busca desentrañar la pendularidad del viaje en el mito del ilustrado peruano, con énfasis en el movimiento de destierro (Madrid-París), así como en el desplazamiento epistemológico y espiritual que subyace a su transformación de filósofo “ilustrado” a “desengañado”.

PALABRAS CLAVE: Pablo de Olavide, *Evangelio en Triunfo*, Ilustración, leyenda negra, viajeros, inquisición.

¹ El presente artículo se inscribe en el proyecto FONDECYT N° 1060142. *La Ilustración hispanoamericana. El siglo XVIII en Chile y el área andina*. Una primera versión de éste fue leído en el *Congreso de Peruanistas*. Santiago de Chile, 25 al 27 de abril del 2007.

In this essay I propose to analyse the 'myth' of Pablo Olavide as martyr of the Spanish Inquisition during the 18th century. By establishing the context in which this historical and literary 'myth' emerges, I would like, in the first place, to explore the Spanish 'leyenda negra' and the travelers' records which build up the central european view of Spain during the Enlightenment. In the second place, over the background of the Enlightenment's ideals in its fighting against the religious fanaticism, I analyse a representative text of Olavide's last production phase, Evangelio en Triunfo (1797), from the point of view of its travel dimensions. By analysing this text, I explore the pendular character of travel narrative in the work of this Peruvian Enlightened author; I emphasize the movement of exile (Madrid-Paris) and the epistemological and spiritual displacement which is at the base of his transformation: his adherence to enlightenment becomes a disappointment.

KEY WORDS: Pablo de Olavide, Evangelio en Triunfo, Enlightenment, "leyenda negra", travellers, Inquisition.

Pablo de Olavide (Lima 1725-Baeza 1803) constituye una de las figuras representativas de la Ilustración española. Como ha documentado Estuardo Núñez, el "mito de Olavide" encarna no solo la brillante trayectoria política de uno de los agentes reformistas de la corona de Carlos III, sino también una historia de persecución y destierro, como resultado de la condena inquisitorial. La trascendencia de este criollo peruano en el plano político-cultural de la España dieciochesca ha sido destacada en diversos momentos, especialmente por sus aportes en la reforma del plan general de enseñanza, el fomento de la literatura, la protección de la libre biblioteca pública y una abierta defensa del teatro, con piezas que incluso él tradujo directamente del francés. El desprecio por las prácticas de devoción, su afición al teatro popular, la crítica al clero y el Plan de Estudios de la Universidad de Sevilla —que, entre otras cosas, desterraba a los frailes de la enseñanza universitaria— terminarían por costarle la condena de la Inquisición y el exilio de Madrid, la reclusión en un monasterio y la pérdida de todos sus bienes y honores adquiridos. Ya a partir de este momento, el mito de Olavide se despliega de manera difusa y sería Denis Diderot —en un discurso apologético de 1780— uno de los primeros en encomiar los ideales progresistas de la Ilustración en su lucha contra el fanatismo y el celo inquisitorial, lo que habría de elevar la figura de Olavide a la condición de mártir, fenómeno que excitaría la imaginación anticlerical de autores franceses y alemanes:

Parece así que no sólo se trataba del homenaje a un hombre injustamente perseguido sino además de tomarlo como instrumento eficaz de una acción político liberal y de una campaña destinada a socavar

el poder político del clero español –aliado a las clases más conservadoras– representativo de la opresión de conciencias, de la persecución de las ideas liberales y de la subsistencia de criterios oscurantistas. A poco había de estallar en 1789, la Revolución en Francia, lo que significó el abatimiento de la monarquía absoluta y del poder de la iglesia y el triunfo de las ideas liberales e “ilustradas”, a más de la afirmación de los derechos del hombre y del ciudadano. Ya no interesaba solamente la historicidad de los detalles de la biografía de Olavide, la verdad de sus virtudes y persecuciones. Se fue creando en su torno, un mito creciente al amparo de la imaginación romántica que entonces tomaba cuerpo sobre todo en Europa Central (Nuñez 28).

La recepción de la condena de Pablo de Olavide en la intelectualidad ilustrada de la Europa Central habría de desencadenar diversas protestas contra la “resurrección de la Inquisición”. La noticia de su encarcelamiento fue el acicate para la conciencia ilustrada del siglo XVIII, que actualizaría una larga tradición de imágenes y concepciones que harían eco en la percepción de la Ilustración ibérica como una alteridad nacional y cultural que se piensa desde la modernidad intelectual de naciones de capitalismo avanzado (Francia, Holanda, Alemania e Inglaterra) (Soler 103-116). La proyección de sus “ojos imperiales” sobre la península se correspondería, por un lado, con la actualización de la “leyenda negra” del colonialismo hispánico del siglo XVI y, por otro, con el bebedero de la Inquisición española en el XVIII². A partir de esta hipótesis, en el presente estudio trataremos de determinar de qué modo el mito literario de Pablo de Olavide se confunde con la leyenda antiespañola, identificable en el pensamiento de Voltaire y la literatura de viajes del periodo; y finalmente, en la segunda parte, cuál es la respuesta de Olavide en su *Evangelio en Triunfo* (1797).

² En relación con la constitución de la mirada europea por los agentes neocoloniales de los siglos XVIII e inicios del XIX en Europa y América, véase Mary Louise Pratt. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*.

I. LA LEYENDA NEGRA EN LA RECEPCIÓN LITERARIA DE PABLO DE OLAVIDE

Ya desde el siglo XVI, el pensamiento europeo habría de enjuiciar los efectos negativos de la acción española sobre los indios americanos. La muerte del indígena y la explotación de las riquezas ultramarinas encontraron eco en las obras de Montaigne, Voltaire, De Paw, Diderot, Marmontel y Kant, abriendo los cauces al nuevo relativismo cultural que introduce la modernidad ilustrada, a modo de ejemplo, con la visión antropológica de los indígenas durante el siglo XVI:

Respetamos más a los muertos que a los vivos. Habría tenido que respetarse a unos y a otros. Las naciones que se denominan civilizadas han obrado bien no poniendo a sus enemigos en el asador, ya que si se hubiese permitido comer a los vecinos, pronto se comerían a sus compatriotas, lo cual sería un gran inconveniente para las virtudes sociales. Pero las naciones civilizadas no lo han sido siempre; todas han sido salvajes durante largo tiempo; y en el infinito número de vueltas que ha dado este mundo, el género humano ha sido unas veces numeroso y otras escaso (Montaigne 248).

Ya desde los escritos lascasianos (*Brevísima Relación*, 1552), el brutal contraste entre las costumbres europeas y americanas, que nos situarían en el proceso de formación discursiva del “buen salvaje” de Montaigne y la leyenda negra (escenificada en las imágenes de Johann Theodor de Bry), habrían de manifestarnos el efecto de la destrucción de las Indias occidentales en la formación de la conciencia europea. Sería durante el siglo XVI que el “exotismo primitivista” y la idealización de los salvajes (en Colón, Vespuccio, Anglería, Léry), según Todorov, experimentan una recepción en Montaigne que “hace uso de la imagen de los canibales para criticar a nuestra sociedad [europea] y, en consecuencia, se ve obligado a idealizarla” (310). Sería con Rousseau que la concepción del “hombre natural”, enriquecida por las visiones de los viajeros de la Ilustración (*Voyage de Bouganville*³), darían paso a la distinción entre el hombre de la naturaleza y

³ Véase al respecto, “Suplemento al viaje de Bouganville o diálogo entre A y B de Denis Diderot”.

el hombre civil. No pocos son los comentaristas que han visto en la preferencia que tiene Rousseau por el primero, una simplificación de su pensamiento, pues “entre el retorno al estado primitivo y la perfectibilidad, que son dos ideas incompatibles, Rousseau opta decididamente por la segunda”(Todorov 319). En síntesis, el conjunto de imágenes propias y contrapuestas en torno a la conquista española conformó durante el siglo xvi una leyenda negra en torno a sus posesiones ultramarinas, abarcando en dicha representación las formas prototípicas de la crueldad, el oscurantismo y la tiranía política. Una descalificación que desde el núcleo de la modernidad ilustrada en el centro y norte de Europa, visualiza esta alteridad iberoamericana como gestora de un colonialismo exacerbado y que, en el siglo xviii, se despliega en los bordes de una “Ilustración periférica”.

A esta leyenda antiespañola habríamos de sumar el rol de la Inquisición y, con ello, la postura anticlerical de los ilustrados. La persecución contra los herejes, falsos conversos, o las mismas persecuciones contra protestantes en España o Portugal, fueron consideradas como irracionales, anacrónicas e irreligiosas por pensadores como Diderot y Voltaire; este último en su *Cándido* (1759) nos aporta una muestra de su mordacidad satírica con la descripción de un auto de fe en Lisboa:

Tras el terremoto que había destruido tres cuartas partes de Lisboa, los sabios del país no habían encontrado un medio más eficaz para prevenir una ruina total que ofrecer al pueblo un bello auto de fe; fue decidido por la Universidad de Coimbra que el espectáculo de varias personas quemadas a fuego lento, con gran ceremonia, es un secreto infalible para impedir a la tierra temblar. En consecuencia, había aprehendido a un vizcaíno convicto de haberse casado con su comadre, y a dos portugueses que al comer un pollo le habían quitado la grasa; después de la cena fueron a atar al doctor Pangloss y a su discípulo Cándido (...), a uno por haber hablado, y al otro por haber escuchado con aire de aprobación: los dos fueron llevados por separado a un piso de una frescura extremada, en el que jamás se vieron molestados por el sol; ocho días después todos fueron revestidos con un sambenito y se adornaron sus cabezas con mitras de papel: la mitra y el sambenito de Cándido estaban pintados de llamas al revés y de diablos que no tenían ni colas ni garras; pero los diablos de Pangloss llevaban garras y colas, y las llamas estaban rectas (Voltaire 144).

Esta descripción habría de representarnos a un Cándido sobrecogido, ensangrentado y asustado, preguntándose paradójicamente: “—Si aquí está el mejor de los mundos posibles, ¿cómo deben ser los otros?” La desacreditación de la filosofía panglossiana y la persecución religiosa convierten a la Inquisición en epítome del terror y la barbarie humana, ello en un cuadro de contraposiciones frente a los nuevos ideales de la tolerancia religiosa y el *deísmo* de la Ilustración⁴. La religión de la crisis de la conciencia europea, como ha destacado Paul Hazard, aúna razón y tolerancia. Los términos de la fe del Siglo de las Luces actuarían en favor del progreso y la felicidad general. En este panorama, el debate sobre la Ilustración ibérica nos ofrece una suerte de contramodelo de los ideales más preclaros de la civilizada Europa de las Luces. La disputa histórico-filosófica sobre América (De Paw, Buffon, Raynal, Robertson⁵) y las diatribas de Voltaire, Diderot y otros filósofos contra la Inquisición⁶, nos arrojan uno de los estereotipos negativos de la España dieciochesca: oscurantismo, fanatismo religioso, pereza, orgullo, crueldad y mal gobierno.

Los registros de viajeros y de libros de viajes del siglo XVIII refuerzan la visión crítica sobre España, especialmente cuando consideramos fuentes

⁴ Cabe precisar que no debemos confundir el anticlericalismo de la mayoría de los ilustrados con un ateísmo. Si bien los filósofos de la Ilustración consideraron la revelación cristiana como perteneciente al orden sobrenatural del milagro y la superstición, abogaron por el retorno a la religión natural que se funda en una concepción *deísta* por medio de la cual se afirma la existencia de un Dios que para Voltaire era principio y causa del universo. Paul Hazard identifica al *deísmo* mediante la : a) negación de la religión revelada, pero no de la existencia de un Dios; b) Adhesión a una ley natural, y c) el espíritu racionalista de gentes que piensan libremente. Véase Paul Hazard. *La crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)*.

⁵ Para una revisión general de esta polémica, véase el trabajo de Antonello Gerbi. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*.

⁶ A propósito de la Inquisición, el *Diccionario Filosófico* de Voltaire, critica las prácticas bárbaras de la Inquisición en España y Portugal: “Por lo demás, son de sobra conocidos los procedimientos de este tribunal. Es sabido lo opuesto que son a la falsa equidad de la ciega razón de los demás tribunales del universo. Se encarcela por la simple denuncia de las personas más infames, un hijo puede denunciar a su padre y una mujer a su marido, nunca se hace un cargo con los acusadores, los bienes son confiscados en provecho de los jueces. Al menos, así es como se ha comportado la Inquisición hasta la fecha. Pero debe de haber algo de divino en ella, ya que, de otra forma, es incomprensible que los hombres hayan soportado este yugo con paciencia”. Sub vocem: “Inquisición”.

de viajeros franceses, ingleses, belgas o italianos que desde el siglo xvi difundieron la leyenda negra por Europa⁷. Particularmente, en el caso de Alemania, estos conocimientos se encuentran compilados en la gran suma de la erudición alemana de la época, la *Gran enciclopedia completa y universal*⁸ de Johann Heinrich Zedler, editada en Leipzig y Halle. La obra de Zedler, según Manfred Tietz, es aún reflejo fiel de la época del Barroco, y sus referencias bibliográficas se remontan al siglo xvii:

El artículo general sobre España refleja los tópicos barrocos sobre este país, incluyendo también los de los que más tarde se llamaría “leyenda negra”. Así se afirma desde el principio: “En lo que se refiere al terreno y a la tierra de España, se puede decir con seguridad que España podría ser un país más abundante que todos los demás, si no se opusieran a ello una pereza bastante grande y la perniciosa soberbia de sus habitantes”. Se destaca particularmente la fertilidad de tres provincias o reinos españoles: Andalucía, Murcia y Valencia (...). El artículo es en su conjunto una mezcla de informaciones geográficas e históricas más o menos exactas. Y de una serie de especulaciones sobre el así llamado “carácter” y las costumbres de los españoles. Aporta una larga lista de los vicios de los españoles: primero, la **soberbia**, que les induce a creer que “su lengua es la más antigua y la mejor y que Dios habló en Español en el Monte Sinaí y que es una injusticia que Jesucristo no naciese en el seno de su nación”. De la soberbia nace la **pereza** de los españoles, en la cual también son “excelentes”. Lo mismo cabe decir de su **espíritu vengador** y de sus **celos** de los maridos y amantes españoles que les llevan a matar a sus mujeres por la menor sospecha (244-245, énfasis mío).

⁷ Las referencias aportadas por Julián Juderías en su obra: *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (Cap. III. “España juzgada por los ingenios del siglo xviii”), son bastante elocuentes como para realizar un copioso registro de viajeros que desde el siglo xvi se manifestaron en sus escritos a favor o en contra de la leyenda negra. Para un complemento de estos antecedentes, véase la documentada obra de Rómulo Carbia. *Historia de la leyenda negra Hispano-Americana*.

⁸ Su título original sería: *Grosses vollständiges / Universal-/Lexikon/Aller Wissenschaften und Künste, / Welches bishero durch menschlichen Verstand und Witz / erfunden und verbessert worden*. [J.]. 64 Vols. Leipzig-Halle, Zedler, 1732-1754.

Venales, flojos, soberbios e incluso ladrones, como destaca la *Enciclopedia* de Zedler, la subalternidad de esta Ilustración española, del carácter y costumbres de su pueblo, se nos manifiesta filosófica y culturalmente alejada de la *Aufklärung* kantiana, como exigencia plena de la razón crítica frente al dogma y la superchería espiritual. En el contexto de tales coordenadas, la recepción que pudo haber tenido la sentencia contra Olavide en los círculos de la intelectualidad francesa o alemana, postulamos, se realizaría mediante la recuperación de una visión estereotipada, elaborada desde la *silepsis* temporal de una imagen barroca que se proyectó sobre el Despotismo Ilustrado español. Como una leyenda anticatólica –probablemente alimentada por los círculos protestantes de la Europa central y septentrional– el mito de Olavide encuentra un terreno fértil para su tematización biográfica y novelesca. Tal afirmación adquiere pleno alcance al momento de considerar las primeras informaciones europeas referidas al encarcelamiento de Olavide y el surgimiento de su leyenda:

Escriben desde Madrid diciendo que la Inquisición, que desde hace varios años parecía extinguida, ha cobrado nueva vida hoy con toda su barbarie, decía desde Versalles, el 20 de diciembre de 1776. El noticiero Métra, que pasaba por estar muy informado de cosas de España. El conde Olavides (*sic*) acaba de ser detenido y conducido a la cárcel de lo que se llama Santo Oficio, temiéndose que su proceso, seguido con el furor del fanatismo y la venganza, acabe trágicamente. El rey había concedido a este señor en recompensa de sus servicios, una parte considerable de tierras sin roturar en Sierra Morena. Olavides, muy superior a sus compatriotas por su luces, su inteligencia y su actividad, ha sacado un partido en extremo ventajoso de este favor de la corte. Ha hecho venir a familias de alemanes, estableciéndose en sus tierras, que ha hecho fecundas y de gran abundancia... tal es su crimen. Ha sido denunciado como heresiarca, como jefe de una horda de protestantes cuya introducción en un país católico por excelencia representa un ataque contra la religión romana. El proceso de este hombre que España debería reverenciar, prosigue y el rey deja obrar, porque débil y entregado a los consejos de un dominico, primer ministro de su alma, ha perdido la feliz energía con que detuvo en otro tiempo el celo atroz de los inquisidores por una religión que deshonran (Deforneaux 275-276).

El colonizador de los desiertos de Sierra Morena, junto a Compomanes, Aranda, Floridablanca o Jovellanos, si bien reflejaba las tendencias reformistas y educacionales del Estado y de las Sociedades Económicas –congruente con el advenimiento de una conciencia nacional unitaria–, debería moverse eclécticamente dentro de una estructura estamental de claro confesionalismo católico y absolutismo monárquico⁹. El regalismo, que defendía los intereses del monarca contra las pretensiones del papado y de la Iglesia, al parecer no pudo emprender la total supresión de los resabios feudales y conservadores, lo cual podría tener un alcance político más profundo¹⁰. Para Mario Góngora, el Despotismo Ilustrado en España tuvo un carácter ecléctico que en el campo de la historiografía, la crítica y la erudición propendió a la negación del pasado de la casa de los Habsburgo y de la época barroca. La historia de la España visigoda, de la Edad Media y de los Reyes Católicos y de la literatura del siglo *xvi* despertaron un interés pragmático: los derechos de los Reyes visigodos sobre la Iglesia (Góngora 178-179).

Podemos conjeturar que mientras las representaciones de los viajeros europeos, por considerar el caso de Zedler, imponían sobre España la mirada barroca del siglo *xvii*, de la barbarie de la leyenda negra y el rol de la Inquisición como expresión universalista y católica, una situación diferente se manifestaba entre los adherentes al poder de la monarquía. Los juristas (galicanos) del siglo *xviii* en España habrían de buscar una justificación teórica para el Derecho Divino de los Reyes y su superioridad frente al poder del Papa en las fuentes del siglo *xvi*. La comprensión de los sucesos experimentados por Olavide, como “mártir del fanatismo”, operaría de este modo en el seno de tensiones que –si bien habrían de comprometer

⁹ Véase Javier Fernández Sebastián. “Península Ibérica”. *Diccionario Histórico de la Ilustración*.

¹⁰ En relación al proyecto de Sierra Morena, cabe destacar la perspectiva de José Carlos Chiaramonte: “Recordemos previamente una de las experiencias más notables encaradas en España durante el siglo *xviii* para tratar de impulsar su economía agrícola, fueron las empresas de colonización interior tendientes a poblar el cada vez más desierto agro español. Entre ellas sobresalió la de Sierra Morena, cuya Instrucción y fuero de Población redactó Campomanes. Allí se suprimían los principales resabios feudales que agobiaban la propiedad agraria española: Se desterraban los mayorazgos, vinculaciones, manos muertas y privilegios como el de la Mesta ganadera; se disponían diversos beneficios de propiedad común; se imponía obligatoriamente la enseñanza primaria, etc.” (64).

fuera de España la participación de Carlos III por su debilidad política ante la Inquisición— no es menos revelador del contexto de producción, tanto dentro como fuera de España, en que se llevó a cabo la conformación del mito o la leyenda de Olavide hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

Estuardo Núñez ha registrado de qué modo las desventuradas noticias sobre Pablo de Olavide son asimiladas y recepcionadas primeramente por el poeta y escritor alemán August Hennings (1746-1826), con su epopeya aparecida en Copenhague, *Olavides* (1799). También Johann Pezzl (1756-1823), llamado el “Voltaire austriaco”, escribió un relato de viaje titulado *Faustin oder das aufgeklärte philosophische Jahrhundert* (*Faustin o el siglo filosófico*, Wien 1783). Dicha novela recoge diversos aspectos de la realidad española, especialmente, la discusión en torno a la religión y la tolerancia. Tal como lo ha destacado Jané Carbo, el cándido Faustin caracterizaría el proyecto de Olavide (Sierra Morena) como un “paraíso de la tolerancia”, ofreciendo por contraste las penosas hazañas de la Inquisición española¹¹. Asimismo, con el escritor y dramaturgo suizo de origen alemán, Heinrich Zschokke (1771-1848), agregamos la novela *Olavide, der neue Belizar* (Aarau, 1790)¹². En 1767 Jean François Marmontel¹³ con su

¹¹ Para la profundización de este aspecto recomendamos la revisión del artículo de Jordi Jané Carbo: “La Ilustración austriaca en su contexto europeo”. Hay edición disponible en: <http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fli/11330406/articulos/RFal9797110129A.PDF>. Lamentablemente, no hemos podido consultar el estudio de Tomás Freller y Lola Campo y Felices: “El faustino de Johann Pezzl: ecos de la “cruzada de las luces” de Olavide en una novela alemana”.

¹² Para una ampliación del aporte histórico-literario y pedagógico de Heinrich Zschokke, véase la reseña de Gunter Shandera: www.uni-magdeburg.de/mbl/Biografien/1009.htm

¹³ No podemos excluir de esta referencia a Marmontel sus *Cuentos Morales* y, especialmente, su novela *Los Incas o la destrucción del imperio del Perú* (1777). La *Brevisima Relación* de Las Casas, así como los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, son referentes fundamentales para *Los Incas* de Marmontel y el debate en torno al fanatismo religioso y la leyenda negra. Cabe agregar que la integración del componente americano no solo fue instrumento para el afán propagandístico antihispánico y el afán reformador de los filósofos ilustrados, sino también en el debate sobre la naturaleza de los sexos y el lugar que debía ocupar la mujer en la sociedad moderna. A lado de *Cándido* (1736) y la tragedia *Alzira o los americanos* (1736) de Voltaire, bien valdría la pena la adecuada contextualización de otras fuentes, como la novela *Cartas de una peruana* (1747) de Françoise de Graffigny—en donde los protagonistas se comunican sus sentimientos amorosos por medio de quipus— y la obra dramática *Colombiada* de Olympe de Gouges, célebremente conocida además por

novela *Belisaire*, habría de tematizar sobre la leyenda del más famoso general de la historia de Bizancio. Bajo el reinado de Justiniano, el genio militar de Belisario habría de imponerse hasta elevarlo a la categoría de una leyenda guerrera que en el año 562 fue juzgado en Constantinopla, acusado por corrupción. Pese a lo falso del cargo, fue inculcado y encarcelado para posteriormente recuperar el favor de la corte de Justiniano y su libertad. Podemos desprender que la desventura del héroe, la represión del gobernante, la falsedad y la injusticia, se habrían de apoderar del relato de Marmontel, y con ello de la matriz hipotextual que daría vida a la novela de Zschokke. Marmontel, preocupado de instruir al emperador con las luces de la Ilustración, gracias al amor a la virtud y la verdad, el conocimiento adecuado de las relaciones humanas y la justicia, nos introduce en el entramado axiológico que gobierna el accionar de un potencial Belisario-Olavide y la meditación del poderoso:

Es cosa extraña – dijo el Emperador– que en todas partes y en todos los tiempos los amigos del pueblo hayan sido aborrecidos por aquellos que por su estado son los padres del pueblo. El único delito de este héroe es haber sido popular; es por esto que ha dado pábulos a las calumnias en mi corte y tal vez a mis celos. ¡Me hacía temerle! ¡Cuánto mejor hubiera hecho yo de haberlo imitado! (*Belisario* 115).

II. LAS DIMENSIONES DEL VIAJE EN *EVANGELIO EN TRIUNFO* (1797)

Evangelio en Triunfo (1797) o también conocido como *El filósofo desengañado*¹⁴ según sus críticos, destaca como testimonio de la experiencia de Pablo de Olavide durante su reclusión inquisitorial y el consiguiente

su *Declaración de los Derechos de la mujer y la ciudadanía* (1791). En relación con este debate, sugerimos la revisión de: Alicia Puleo, editora. *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Condorcet, De Gouges, De Lambert ; y Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez, editoras. *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo*.

¹⁴ Pablo de Olavide y Jáuregui. *Evangelio en Triunfo o Historia de un Filósofo desengañado* (Todas las citas corresponden a esta edición.)

proceso de reconversión espiritual. Escrita durante su destierro en Francia, en un exilio de 17 años que le permitió ser nuevamente recibido por los enciclopedistas franceses y vivir muy de cerca los sucesos de la Revolución francesa¹⁵. Para Marcelin Deforneau, esta pieza de Olavide traduce una de las tantas obras de apologética cristiana del siglo XVIII, destacando *Les délices de la religion*, (1788) del abate francés Lamourette¹⁶. La discutida carencia de originalidad del peruano no habría de significar para sus estudiosos una falta de veracidad de su experiencia de reconversión que representa esta novela epistolar, la que hasta la fecha ha sido valorada como expresión plenamente autobiográfica de las desventuras del criollo peruano hacia los últimos años de su vida. Para Deforneaux, el impacto de la obra de Lamourette tonifica la comprensión del carácter imitativo de la argumentación apologética y finalidad del texto olivediano, pero, de igual modo, abre nuevas interrogantes sobre su inserción en el contexto del discurso y del proyecto ilustrado que representa:

En efecto el librito de Lamourette nos cuenta la “historia de un filósofo desengañado, y Olavide no hace más que repetir sus personajes cambiando solamente el nombre: Philémon se convierte en el Filósofo; Ariste, en Teodoro; Oronte, en Manuel. Las dos obras tienen forma epistolar, tan corriente en el siglo XVIII, incluso en obras de apologética, y el desarrollo de la acción es el mismo en uno y otro caso: el Filósofo (Philémon), después de una vida de disipación y de escándalo y al día siguiente de una noche de francachela, recibe la noticia de la repentina muerte de su amigo Manuel (Oronte), el eterno acompañante de juergas: Se retira a una comunidad religiosa en donde se siente impresionado por la paz moral de que disfrutaban los cenobitas. Uno de los frailes, en el curso de largas conversaciones emprende la misión de recuperarle para la fe, y su conversación termina cuando vuelve a encontrar, bajo el hábito de cartujo, a Manuel (Oronte) a quien creía muerto, el cual, para expiar sus faltas, se había retirado del mundo (Deforneaux 345).

¹⁵ Solo en 1798 Carlos IV le permite volver a España, para morir en Andalucía en 1803.

¹⁶ La obra del abate Lamourette había sido traducida y publicada en lengua española en 1796.

Lamourette, parafraseado, o simplemente traducido, se encuentra en el *Evangelio*. Pese a ello, su recepción no puede considerarse estrictamente mera “copia” o “adaptación”, si además tenemos presente un hecho formal, como es la extensión (cuatro tomos) del texto olavideano en relación con un solo pequeño volumen de 300 páginas del abate francés. Las potencialidades novelescas que en tal sentido ya se han estudiado en torno al *Evangelio en triunfo*, bien pueden servir como principio explicativo de una fuente que explota el componente novelesco en el marco de una obra que, desde su especificidad epistolar, destaca por el carácter híbrido de su estructura: la pseudo-autobiografía, la polémica filosófico-religiosa, la apologetica, la predicación, el catecismo y hasta la suma teológica. Gérard Dufour, en un clarificador artículo¹⁷, comenta de qué modo en *Evangelio en Triunfo*, Olavide subrayó el carácter novelesco, recurriendo a la estrategia del manuscrito encontrado, tal como precisa el prólogo de *Evangelio*:

La obrita del Abate Lamourette que yo tenía a la mano, al mismo paso que me daba algunas ideas para ejecutar mi pensamiento, encendía más mis deseos; pero el Cielo que favorece las buenas intenciones, dispuso que en la misma prisión tuviese en mis manos un Manuscrito que contenía la historia reciente de un Filósofo muy conocido en una serie de cartas escritas por él mismo y por algunos de sus amigos. Este era un hombre que no dejaba de tener algún talento, y que nació con muchos bienes de Fortuna; pero habiendo recibido en su niñez la educación ordinaria; había aprendido superficialmente su Religión, no la había estudiado después, y en su edad adulta casi no la conocía, o por mejor decir, solo la conocía con el falso y calumnioso semblante con que la pinta la iniquidad sofisticada (8-9).

Desde el punto de vista del género epistolar, tan representativo del siglo XVIII francés y español, como serían las *Cartas persas* de Montesquieu, las *Cartas Eruditas y Curiosas* de Feijóo y las *Cartas Marruecas* de José Cadalso, según Dufour, *Evangelio en Triunfo* no se correspondería con las reglas del género epistolar, pues se reconocerían dos corpus epistolares:

¹⁷ Véase del autor: “Elementos novelescos de *El Evangelio en triunfo* de Olavide”. Edición disponible en Cervantes virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras>

las del Filósofo a su amigo Teodoro (cartas I-XXXV) y las de Mariano a Antonio (XXXVI-XLI). Comenta el crítico que si bien no se reconoce una ruptura en el nivel narrativo, sí se manifiesta una ruptura temática, ya que:

las treinta y cinco primeras cartas redactadas por el Filósofo corresponden a la historia de su conversión, mientras que las seis últimas, corresponden a una especie de utopía (...) que nos cuenta la evolución de un pueblo y del nivel de vida de sus habitantes gracias a los esfuerzos de un Filósofo que es el mismo que el de los tres primeros tomos de *Evangelio en Triunfo*, pero que hubiera podido ser otro, sin alterar en lo más mínimo la credibilidad del relato que hace Mariano a Antonio (Dufour 2).

Novela y cuento utópico convergen en esta fuente cuya complejidad estructural nos entrega un “testamento espiritual” que, según Deforneaux, Olavide ofreció a sus lectores. Historia de un filósofo desengañado, en que la sinceridad de la conversión y la formación intelectual en el seno de una Ilustración habrían de ser ejemplo de que, pese a las tribulaciones inquisitoriales que lo condenaron, éste habría de “utilizar las luces de su siglo” para “lograr la felicidad de su patria” (Deforneaux 358)

2.1 LA PENDULARIDAD DEL VIAJE EN EL MITO DE OLAVIDE

Las consideraciones autobiográficas sobre esta obra de Olavide, a nuestro juicio, han operado reductivamente mediante el nexo autobiográfico, haciendo del *Evangelio* su testamento espiritual, asumiendo con ello el “desengaño” filosófico de su protagonista y el alcance de un estado de felicidad en las virtudes cristianas. Nos interesa más bien, destacar cómo en el contexto de la significación del viaje de Olavide a Francia, y su posterior retorno a la capital española, el mito biográfico se despliega como una experiencia de destierro en París y la vida de un fugitivo que opta por la discreción y el abandono del nombre de una imagen legendaria:

La adopción de un seudónimo, el de Conde de Pilos, para sustituirlo a un nombre que había adquirido en Francia verdadera celebridad, prueba en Olavide el deseo de romper con su pasado inmediato y de no ser considerado definitivamente como el “mártir de la Inquisición”. En efecto, durante los diecisiete años de su estancia en Francia, Olavide deja, en cierto modo, de identificarse con la imagen evocada por su nombre. Mientras este nombre

continúa siendo citado como un símbolo siempre que se trata de denunciar las fechorías del fanatismo y la barbarie de la Inquisición, el Conde de Pilos renuncia a explotar esa fuente de popularidad (...) (Deforneaux 305).

Bien sabemos de la experiencia del destierro de Olavide en Francia y la acogida que le brindarían Diderot, D'Alembert, Condorcet, entre otros, así como de las circunstancias que en el contexto de la Revolución Francesa le llevaron a participar en la Asamblea Constituyente ya no como el Conde de Lemos, sino como Pablo de Olavide¹⁸. Sin embargo, su regreso a España y el repentino renombre adquirido por el anónimo *Evangelio en Triunfo* (elaborado durante su destierro) aumentan aún más la complejidad de su figura y genio.

Dejemos a un lado los complejos intersticios de su leyenda, para recuperar en la conformación de su retrato la tipología del desterrado que sufre el exilio en el seno de la misma Ilustración¹⁹. El viaje de Olavide se da en el contexto de una contigüidad ilustrada (la vida de salón y la corte francesa), gracias a la experiencia material de un viaje que se despliega como movimiento hacia una alteridad cultural (París o Versalles), que reduce lo ajeno para transformarse en lo propio como hombre de la Ilustración. Desde esta perspectiva, el mito de Olavide puede ser comprendido como una experiencia de viaje que despliega un movimiento hermenéutico en una dimensión espacio-temporal. Trataríase de la dinámica de un sujeto como acto del entendimiento (pendular) en el espacio cultural de la propia Ilustración. En la perspectiva de Ottmar Ette, una figura básica del viaje es la del movimiento pendular entre dos o más lugares, cuya importancia no se halla ni en el viaje mismo, ni en la salida o llegada, sino en la existencia casi simultánea de lugares separados en el espacio y en el tiempo:

La comparación y la superposición de diferentes estructuras constituyen el modelo básico repetido de un movimiento de

¹⁸ En relación con este episodio de la vida de Olavide, remitimos al capítulo XIV del estudio de Deforneaux: "La Revolución francesa" (314-325).

¹⁹ No debe olvidarse que el 27 de enero de 1767, el rey Carlos III firmó el decreto por el cual se ordenó la expulsión de los jesuitas de España y de todos sus territorios ultramarinos. Seis años después, el 21 de julio de 1773, por el breve papal *Dominus ac Redemptor*, la compañía de Jesús quedó extinguida.

comprensión que tiene fe en la experiencia de lo simultáneo y heterogéneo, de lo que no es compatible y que sin embargo se superpone. Las imágenes y los espacios no se funden entre sí, forman híbridos que burlan las “claras” fronteras que existen entre lo propio y lo ajeno. Dentro de esta estructura espacial, el comprender se presenta como un proceso discontinuo iluminado desde diferentes perspectivas (Ete 59).

Entre París, Versalles y Madrid, los puntos de este movimiento aparecerían como experiencias simultáneas y heterogéneas, que traducen formas híbridas de una Ilustración que es centro y periferia, espacio que acoge y expulsa al viajero, alejando de cualquier posibilidad, incluso un nuevo contacto con su Lima virreinal²⁰. Y no resultaría advenediza la idea de que la condición de Olavide como viajero exiliado, que escapa a la tipología de Todorov²¹, requiera ser analizada en el contexto de realidades culturales que, en la pendularidad de este sujeto en movimiento, encuentran cita para mostrarnos este cruce de fronteras, por un lado, el anticlericalismo de las figuras de la Ilustración francesa y, por otro, el afecto de Olavide a la religión católica (Deformeaux 308).

La caracterización de este movimiento en el plano histórico y cultural también es posible comprenderla en un segundo nivel, en el desplazamiento epistemológico de un nuevo movimiento, del filósofo “ilustrado” al “desengañado” en *Evangelio en Triunfo*. A este respecto, ya en su prólogo se

²⁰ La condena inquisitorial sobre Pablo de Olavide habría de condenarlo expresamente al “destierro de Madrid, sitios reales, Sevilla, Córdoba, nuevas poblaciones de Sierra Morena y Lima, sin poder acercarse a ellas, bajo ningún pretexto, menos de veinte leguas”. De esta forma, la dinámica de este sujeto se realiza, en primer lugar, desde Lima, de la cual habría de huir debido a un proceso en su contra por un confuso asunto de ocultación de herencia que Olavide buscó esclarecer ante en Consejo de Indias y, posteriormente, desde el destierro del suelo hispánico” (Lewin 254). No podríamos dejar fuera de un análisis posterior el vínculo de Olavide con John Adams y con el precursor de la independencia sudamericana, Francisco de Miranda. Véase, Deformeaux 328-332.

²¹ En relación con este punto, Todorov precisa: “¿Quién es el exiliado? Es aquel que interpreta su vida en el extranjero como una experiencia de no pertenencia a su medio, la cual ama por esta misma razón. El exiliado se interesa por su propia vida, incluso por su propio pueblo, pero se ha dado cuenta de que, para favorecer este interés, valía más vivir en el extranjero, ahí donde no “pertenece”, es extranjero de manera ya no provisional, sino definitiva” (392-393).

nos advierte sobre la específica finalidad que conlleva esta transformación espiritual:

(...) aquel manuscrito no sólo expone las pruebas fundamentales de la Religión que desengañaron y convencieron al Filósofo, sino que este puso en práctica los medios que la misma Religión enseña para recobrar la gracia, y se aplicó en los últimos años de su vida a juntar con las virtudes cristianas el ejercicio de las civiles, y el desempeño de todas las obligaciones de su estado: así pues, su conducta ofrece ejemplos muy útiles y saludables para todas las situaciones de la vida (9).

Virtud cristiana y ejercicio civil, se nos presentan como pautas de un comportamiento individual y de un nuevo pacto con la sociedad que despeja las aparentes contradicciones en que podríamos inscribir esta pseudo-biografía de Olavide –resultado de la supuesta “crisis de conciencia”–, para destacar la naturaleza de una obra que no es mera repuesta al renombrado “Autillo de Olavide” (24 de noviembre de 1778) con que la Inquisición lo declaró “hereje, infame y miembro podrido de la Religión”²². Sin embargo, la transformación que experimenta el filósofo desengañado en

²² A este respecto, véase el capítulo cuarto de la obra de Deforneaux que aborda el proceso inquisitorial (1776-1780) de Pablo de Olavide (231-302). Un aspecto que no hemos abordado en la presente exposición corresponde a la imagen del peruano como un “libertino”. La propaganda antieclesiástica y la habladuría en torno a Olavide habrían de adjetivar a esta figura pública como un sujeto de costumbres “impías”, que critica al estado eclesiástico, con gusto por la vida alegre y elegante, además de poseer libros prohibidos; a lo cual se suman los rumores de su conveniente matrimonio con una rica viuda (veinte años mayor que él), que lo introduce en la vida lujosa y en constantes viajes al extranjero, gracias a los cuales pudo trabar amistad con los enciclopedistas. No deja de ser un dato curioso que el célebre libertino veneciano, Giacomo Casanova, en su viaje por España en 1768, estableciera contacto con Olavide y Campomanes, y quedara admirado por la “rareza” de estas figuras, libres de prejuicios religiosos y reformadores comprometidos de la Corona. En resumen, un cuadro en el que el celo inquisitorial habría de encontrar más de algún hecho reprochable y condenatorio, tal como fuera a nivel popular la reacción hispalense contra Olavide en el anónimo titulado *Algunos particulares de sus costumbres que se vociferaron en Sevilla con asenso de todos*; y, muy especialmente, en el panfleto satírico *El siglo ilustrado. Vida de Don Guindo Cerezo, educado, instruido y muerto según las luces del presente siglo; escrita por Don Justo Vera de la Ventosa* (1776) que circuló por Sevilla y alude a la fama impía e inmoral de Pablo de Olavide. Por otro lado, las novelas morales y piezas dramáticas del propio Olavide también fueron una contribución a la actualización

Evangelio en Triunfo manifiesta, como ya lo advirtiéramos, el cambio epistemológico que dentro del propio árbol del conocimiento de la Ilustración introduce la concepción de este filósofo como “hombre de letras”.

2.2 DEL VIAJE FILOSÓFICO A LA CONVERSIÓN ESPIRITUAL

Bien habría de caracterizar Robert Darnton la manera como en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (1750), el nuevo árbol del conocimiento subordina la religión a la filosofía y presenta la historia como el triunfo de la civilización, y ésta como obra del hombre de letras. Tema que surgió al unísono con el culto al *philosophe* en la literatura de la Ilustración. Tanto en D’Alembert (*Essai sur la société des gens de lettres et les grands*, 1753), como en Voltaire (*Lettres philosophiques*, 1734), se elogió al hombre de letras por ser un “luchador solitario en la batalla por la civilización”. El *Discurso*, precisa Darnton:

Legitimizó a los *philosophes* al identificarlos con la *gens de lettres* y al presentarlos como la fuerza motriz de la historia. Así como en las primeras partes del ensayo se demostró que no había un conocimiento legítimo fuera de las ramas del árbol baconiano, en la última parte se mostró que no había *gens de lettres* legítimas fuera del círculo de los *philosophes*. En la segunda parte, se pudo el árbol para adaptarlo a las necesidades de la epistemología de las sensaciones, y en la primera parte se excluyó todo el conocimiento que no tuviera una base empírica. Así el conocimiento no empírico, la doctrina enseñada por la Iglesia, fue desterrada, y los guardianes de las fronteras en la tercera parte resultaron ser los *philosophes* (Darnton 211).

El modelo del conocimiento de esta manera se pone en manos de los intelectuales comprometidos con la Ilustración, los que ya en 1750 comienzan a ser reconocidos y denigrados como una especie de grupo, los “apóstoles

literaria de la figura del libertino y, sobre todo, según Ricardo Rodrigo Mancho, hacia fines de su vida, a la constatación de un cambio, debido a la insistencia moral del ilustrado en el *Evangelio*, frente a sus propios personajes liberales y anticlericales (Vid. “En Torno a Pablo de Olavide y a sus personajes libertinos”. En: http://www.realsociedaddeconomicajaen.com/congreso_virtual/jaen5.htm

seculares de la civilización, en contraste con los campeones de la tradición y la ortodoxia religiosa” (Darnton 210). ¿Habríamos de entender, entonces, el *Evangelio* de Olavide como un simple abandono del *sapere aude* kantiano y retorno a la “minoría de edad” de esta ortodoxia religiosa? ¿Olavide reposiciona, mediante la función de “filósofo desengañado”, su función de hombre de letras, pero ahora en el contexto apologetico de una narrativa de la salvación y no de la civilización (razón) ilustrada?

Al parecer este punto de encuentro entre salvación y civilización bien podría ser una inflexión problemática al momento de inscribir esta obra de Olavide en el marco histórico de una estrecha colaboración con los “ilustrados” ministros del rey Carlos III. La lectura de su *Evangelio*, en tal sentido, ha dejado un estrecho margen de comprensión, destacando su carácter como obra de conversión cristiana frente al saber ilustrado²³. A nuestro juicio, *Evangelio en Triunfo*, no solo es historia de conversión –la salida de aquel tiempo de “ilusiones” y el cambio hacia un estado de felicidad– sino además una obra que posibilita, según el sujeto de la enunciación, “la efectiva instrucción de las naciones ante el crudo espectáculo de la Revolución francesa de que fuera testigo, y la mejoría en la instrucción pública”. Su proyecto nuevamente cobra vigencia en el marco de una consciente premisa, la virtud cristiana y la virtud civil, frente a la impiedad e inmoralidad del filósofo libertino.

Este aspecto podría destacarse en mayor medida en uno de los corpus epistolares de *Evangelio en Triunfo*. Las Cartas de Mariano a Antonio (XXXVI-XLI) que, a juicio de Gérard Dufour, exponen el alcance utópico de la propuesta del *Evangelio*²⁴. Este momento de la propuesta comienza distinguiendo el rol que le corresponde a la religión en la educación:

ya estamos convencidos en que el primero de nuestros estudios será la Religión, y que todos los demás serán subordinados a

²³ Ejemplo claro de esta afirmación puede ser el siguiente enunciado del *Evangelio* de Olavide: “Si el pueblo Francés hubiera estado más instruido de la verdad de su Religión, la falsa Filosofía no hubiera hecho tantos progresos, o a lo menos hubiera encontrado una gran resistencia a sus insultos” (7).

²⁴ A este respecto véase la crítica de Dufour en su Estudio Preliminar a la obra de Pablo de Olavide. *Cartas de Mariano a Antonio*. «El programa ilustrado de “El evangelio en triunfo”».

este. Que no sólo les haremos aprender las verdades fundamentales de la Fe, sino también de la historia de la Religión, para que vean en ella las pruebas evidentes de su divinidad. Y sabes que este es el defecto mayor de nuestra educación general (*Evangelio* 105).

El método educativo (hasta los 17 años) contempla el manejo de las artes y las ciencias, concediéndole en estas cartas un claro lugar al conocimiento de la gramática, el aprendizaje del latín y de su propia lengua, el dibujo y el colorido, la geometría y el álgebra, así como el rechazo a las “ciencias de la memoria”, que en el árbol de la *Enciclopedia* reuniría a la Historia (Natural, Civil y Sagrada). A este respecto, comenta el *Evangelio*:

Por el contrario, las ciencias de la memoria turban las ideas más claras, porque por la mayor parte no presentan sobre toda especie de objetos más que semejanzas, verosimilitudes e incongruencias. Los hombres que no saben analizar, se acostumbran a contentarse con ellas; no distinguen la diferencia que va de ver el objeto, a verle bien, y por todos sus lados. Solo la verdad es una, indivisible e inmutable. Solo ella puede reunir los espíritus; y esto es lo que únicamente logran los que aprenden las verdades que pueden demostrarse. Las ciencias de la memoria tienen otros defectos; naturalmente inspiran orgullo. El alma se envanece, el corazón se hincha con la multitud de hechos, que se acumulan en la cabeza (113).

La formación cristiana y la capacidad de discernimiento habrían de constituir los pilares de una “educación bien entendida”, aquella que sirve para “dirigir y hacer feliz al hombre del campo, como al cortesano, al Militar o al ciudadano”(*Evangelio* 104-105). Esto que podríamos llamar una utopía educativa, como expresara Rousseau en su *Emilio* (1762), podría concebirse en el contexto de un escepticismo frente al proyecto filosófico de la Ilustración, el logro de la felicidad terrenal y celestial. Su ideal educativo ya en una temprana edad (hasta la adolescencia, 17 años), es afán reformista de otro proyecto que también se explicita en las *Cartas de Mariano y Antonio*, la agricultura. El *Informe de la Ley Agraria* (1767) de Pablo de Olavide reaparece en este contexto, así como la crítica al enriquecimiento cortesano que va en desmedro de las provincias y la agricultura:

Esta manía de transportarse los hombres y riquezas, este furor de huir del país nativo para engolfarse en la Corte, ocasiona en gran

parte la ruina de las Provincias, los campos quedan despoblados y sin brazos, y destituidos de medios, la agricultura se debilita. Las artes huyen o se entorpecen, las producciones disminuyen, y toman unos precios tan subidos que incomodan a todos (...) El único medio, el mas simple y seguro es, que el gobierno promueva por leyes, por ventajas, y por cuantos arbitrios le da su autoridad, que los señores, los ricos y los grandes propietarios vayan a habitar en sus tierras (*Evangelio* 100).

El afán reformista que se identifica en esta parte del *Evangelio*, sobre todo en su ataque a la antigua legislación que abate a labradores y beneficia a los ganaderos, habrá de generar medidas concretas por parte del filósofo desengañado, que recuerdan la experiencia de Sierra Morena y la emigración alemana que le valiera la persecución inquisitorial. En su reformismo utópico, el cambio en los métodos de cultivo y una adecuada distribución y recuperación de los terrenos y la creación de una junta del bien público son, entre otras medidas, claro ejemplo del alcance de sus propuestas. En resumen, la búsqueda de la plena felicidad de la especie humana en *Evangelio en Triunfo* adquiere un valor concordante con la búsqueda de felicidad en el proyecto modernizador español. En tal sentido, la obra, más que manifestar una contradicción de las bases epistemológicas de la Ilustración, apunta a una experiencia de conversión basada en el perfeccionamiento del “hombre de bien” como principio de transformación de la vida en sociedad.

A modo de conclusión, dos aspectos fundamentales permiten comprender la complejidad del pensamiento olavideano. Considero que, por un lado, el contexto histórico-cultural de la Ilustración iberoamericana bien puede reflejar las formas de lecturas con que se construyeron los proyectos ilustrados en la península como en el centro y norte de Europa. La leyenda negra del siglo *xvi* y la Inquisición española en el siglo *xviii*, reflejan las percepciones cruzadas dentro del espacio europeo y de una literatura de viajes que habrían de ser un terreno apropiado para la conformación del mito de Pablo de Olavide como “mártir del fanatismo” y su ingreso en la producción literaria como un nuevo Belisario. Por otro lado, su *Evangelio en Triunfo*, se inscribe en el marco de un mito en constante movimiento. La experiencia francesa de Olavide en el destierro da forma a una comprensión de su figura como viajero inserto en el espacio cultural de la Ilustración francesa. Sin embargo, la pendularidad de su movimiento espacio-temporal (Madrid-París) acogería la experiencia de lo simultáneo y

heterogéneo como formas híbridas caracterizadoras de una específica modernidad ilustrada que representa Olavide. Dichas manifestaciones, considero que habrían de hacerse extensivas al horizonte de comprensión que significa el movimiento desde el “filósofo ilustrado” al “filósofo desengañado” en *Evangelio en Triunfo*. Dicho movimiento, menos que una experiencia de conversión que reniega del ideal de la Ilustración –retorciendo las bases epistemológicas del árbol del conocimiento– resulta rasgo constituyente del carácter diferenciado de la Ilustración olavideana, en una hibridez de formas que borran las aparentes contradicciones de su cristianismo ilustrado.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes primarias

Olavide y Jáuregui, Pablo de. *Evangelio en Triunfo o Historia de un Filósofo desengañado*. Madrid: En la Imprenta de Don Joseph Doblado. Año MDCCXCVIII. Segunda Edición. 5 vols.

_____. *Cartas de Mariano a Antonio*. «El programa ilustrado de “El evangelio en Triunfo”». Introducción de Gérard Dufour. Aix: Université de Provence, 1988.

b) Fuentes secundarias y estudios

Amorós, Celia y Ana de Miguel Álvarez, editoras. *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva, 2005.

Carbia, Rómulo. *Historia de la leyenda negra Hispano-Americana*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1944.

Carbo, Jordi Jané. “La Ilustración austriaca en su contexto europeo”. *Revista de Filología alemana* 5 (1997): 129-140. Hay edición disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fl/11330406/articulos/RFAL9797110129A.PDF> (Consulta: Septiembre 2007).

Chiamonte, José Carlos. *La crítica ilustrada de la realidad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1982.

Darnton, Robert. “Los filósofos podan el árbol del conocimiento: la estrategia epistemológica de la Enciclopedia”. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. 192-215.

De Bry, Theodor. *América*. Quito: Banco Central del Ecuador, 2004.

Deorneaux, Marcelin. *Pablo de Olavide. El afrancesado*. México: Edit. Renacimiento, 1965.

Diderot, Denis. “Suplemento al viaje de Bouganville o diálogo entre A y B de Denis Diderot”. L. A. Bouganville. *Viaje a Tahiti*. Barcelona: Tierra Incógnita, 1999. 65-124.

- Dufour, Gérard. "Elementos novelescos de *El Evangelio en triunfo* de Olavide". *Anales de Literatura Española*. 11(1995): 107-116. Edición disponible en Cervantes Virtual: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras> (Consulta: Septiembre 2007).
- Ette, Ottmar. *Literatura de viaje de Humboldt a Baudrillard*. México, D.F.: UNAM, 2001.
- Fernández Sebastián, Javier. "Península Ibérica". Vincenzo Ferrone / Daniel Roche, Eds.: *Diccionario Histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Freller, Tomás y Lola Campo y Felices. "El faustino de Johann Pezzl: ecos de la "cruzada de las luces" de Olavide en una novela alemana". *Cuadernos Dieciochistas* 6 (2005): 299-331.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900* México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Góngora, Mario. "La Ilustración, el Despotismo Ilustrado y la crisis ideológica de las colonias." *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago: Edit. Universitaria, 1998. 161-200.
- Hazard, Paul. *La crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Juderías, Julián. *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*. Barcelona: Casa Editorial Avalué, 1945.
- Lewin, Boleslao. *La Inquisición en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Marmontel, Jean-François. "Belisario. Cap. IX". *La Ilustración Olvidada*. Compilación, introducción y traducción de Julio Seoane Pinilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. 109-115.
- Mancho, Ricardo Rodrigo. "En Torno a Pablo de Olavide y a sus personajes libertinos". En: http://www.realsociedadeconomicajaen.com/congreso_virtual/jaen5.htm (Consulta: Septiembre 2007).
- Montaigne, Michel de. "Sobre los Caníbales". *Ensayos*. Tomo I. Buenos Aires: El Ateneo, 1948. 244-260.
- Núñez, Estuardo. "Estudio Preliminar". *Pablo de Olavide. Obras Selectas*. Lima: Biblioteca Clásicos del Perú, 1987. 11-109.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.
- Puleo, Alicia, editora. *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, De Lambert*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid: Consejería de Educación. Dirección General de la Mujer, 1993.
- Soler, Ricaurte. "Universo intelectual del ideario ilustrado iberoamericano". *América Latina: palabra, literatura e cultura*. Tomo II. Coord. Ana Pizarro. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1994. 103-116.
- Shandera, Gunter. "Johann Zschokke". <http://www.uni-magdeburg.de/mbl/Biografien/1009.htm> (Consulta: Septiembre 2007).
- Tietz, Manfred. "El reino de Valencia visto desde la Alemania del siglo XVIII". Jesús Cañas Murillo / Sabine Schmitz, Editores: *Aufklärung: Literatura y cultura del siglo XVIII en la*

Europa Occidental y meridional. Frankfurt am Main-Berlin: Peter Lang, 2004. 244-245.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores, 2003.

Voltaire. *Cándido*. Madrid: Edit. Akal, 1983.

_____. *Diccionario filosófico*. Madrid: Edit Akal, 1985.