

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Corso di Laurea Magistrale in
Lingue Moderne per la Comunicazione e la Cooperazione Internazionale
Classe LM-38

Tesi di Laurea

El jesuita criollo Francisco Javier Clavijero: escritura de la historia, exilio y defensa de México

Relatore

Prof. Rafael Gaune

Laureanda

Eva Varotto
n° matr.2130994 / LMLCC

Anno Accademico 2024 / 2025

Índice

Introducción	1
1. De Nueva España a Bolonia: el criollo jesuita Francisco Javier Clavijero	5
1.1 El enlace con el mundo indígena	5
1.2 La experiencia del exilio.....	13
1.3 Estructura y resonancia de la <i>Historia</i>	40
2 El papel de la escritura en exilio	47
2.1 Clavijero en cuanto intelectual exiliado.....	47
2.2 La escritura como medio de resistencia y memoria.....	62
3. Naturaleza y Cultura: doble raíz en el pensamiento de Clavijero	79
3.1 La naturaleza en el siglo XVIII.....	79
3.2 Los conceptos de cultura y civilización.....	95
3.3 La perspectiva humanista de Clavijero	111
Conclusión	123
Fuentes	126
Bibliografía	127
Riassunto	130

Introducción

Francisco Javier Clavijero (1731–1787) representa una figura clave en la historia intelectual del siglo XVIII novohispano y en la evolución de una conciencia histórica y cultural americana. Su vida y su obra evidencian no solamente la experiencia personal de un jesuita ilustrado sujeto al exilio, sino también los conflictos ideológicos, religiosos y políticos que definió la transición entre el mundo colonial y el pensamiento moderno. Bajo esta perspectiva, Clavijero constituye un puente entre dos realidades: el de la Nueva España, con su tradición indígena y su identidad en desarrollo, y el de la Europa ilustrada, con su enfoque crítico-racional y su atención creciente por el saber empírico en cuanto a la naturaleza y de la historia humana.

La presente tesis busca presentar que la experiencia del exilio, para Francisco Javier Clavijero, no se revela sólo como un acontecimiento biográfico, sino además un filtro identitario a través del cual el autor reinterpreta el lazo con su patria forzosamente perdida. La separación forzada de México se vuelve, en este enfoque, en un motor de autorrepresentación y de revalorización cultural: es precisamente lejos de su tierra natal donde Clavijero define una perspectiva historiográfica fuerte para defender, exponer y valorar la realidad de la que procede. Alejado de su tierra de nacimiento, experimenta la necesidad de llenar el vacío geográfico por medio de una composición escrita que opera simultáneamente como acto de memoria, acto político y reivindicación identitaria. Así, el nexo entre exilio, narración y distancia se transforma en el eje interpretativo de este análisis, que investiga cómo el distanciamiento físico potenció paradójicamente el compromiso de Clavijero con la formulación y la conservación de un retrato de México enraizado en su propia experiencia y en su imaginario.

Clavijero nació en Veracruz en 1731 y se unió en la juventud a la Compañía de Jesús, en la cual obtuvo una formación humanista y científica significativas. Como para otros de la orden, la enseñanza ocupó buena parte de su vida, como la investigación histórica y filosófica. No obstante, su camino se transformó radicalmente en 1767, año en el que el rey Carlos III dictó la expulsión de los jesuitas de todas las posesiones españolas. Este hecho inauguró el comienzo de una nueva fase en su vida: la del exilio en Italia, primero en Ferrara y después en Bolonia, ciudad en la cual vivió hasta el día de su muerte. Lejos de su patria, Clavijero se dedicó con diligencia a la escritura de su obra más importante, la *Historia antigua de México*, impresa al principio en italiano entre 1780 y 1781, y después traducida al español. Este estudio se ha alcanzado a través de un conjunto de fuentes que el autor ha encontrado en varias bibliotecas italianas, su memoria y los escritos de otros autores. El exilio, en vez de reprimirlo, lo fomentó a elaborar una respuesta intelectual y moral ante las perspectivas eurocéntricas y degradantes que algunos autores europeos, como Cornelius de Paw, Buffon y William Robertson habían transmitido sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes. El

autor se encargó de reivindicar la dignidad del mundo indígena y de revelar la complejidad cultural de las civilizaciones precolombinas, sobre todo la mexicana. Su *Historia antigua de México* es, por tanto, no solamente un texto histórico, sino también una declaración en favor de la cultura y un análisis de la naturaleza del hombre y la civilización. Según su enfoque de jesuita ilustrado, Clavijero tuvo la capacidad de mezclar perfectamente el conocimiento clásico con las nuevas tendencias filosóficas de la Ilustración. Su perspectiva se desarrolla entre la fe y la razón, entre el pensamiento escolástico y el método empírico, entre el amor por la tierra natal americana y el diálogo constructivo con Europa. Esta dualidad se manifiesta en su manera de entender la historia: para él, el análisis del pasado no es solo una simple colección de acontecimientos, sino una herramienta para entender la identidad moral y espiritual de las poblaciones. Así, su trabajo no se reduce a una narración de los hechos del México antiguo, sino que intenta rescatar su patrimonio cultural y ético en el contexto de la historia universal. En el marco de la Ilustración, las nociones de naturaleza, barbarie y cultura obtuvieron un papel esencial en las reflexiones filosóficas en cuanto a la humanidad y el progreso. El autor, teniendo en cuenta este debate, rechazó la idea de que el Nuevo Mundo simbolizara un nivel inferior de la civilización. Delante de las teorías europeas que definían a los indígenas como seres degradados, en decadencia o incapaces de razonar, él sostuvo el potencial intelectual, moral y estético de los pueblos indígenas. Según Clavijero, la barbarie no era una condición intrínseca a una raza o a un territorio, sino el producto de ignorancia o ausencia de educación. De esta manera, Clavijero presentó un enfoque más humanista e inclusivo, centrado en la igualdad inherente de todos los seres humanos. El concepto de naturaleza en su *Historia Antigua* está hondamente relacionado con los conceptos de orden y armonía diseñados por Dios. El autor estudia el mundo natural con una mirada que une el interés científico con la admiración espiritual. En su análisis de la geografía, los animales y la vegetación de México, se observa una intención de restaurar la relación entre el estudio empírico con una visión que mezclara el pasado indígena. Paralelamente, su defensa del territorio y de la vitalidad americana forma un desmentido directo a los prejuicios europeos que definían el Nuevo Mundo como un lugar degenerado. Así, la naturaleza mexicana aparece en la *Historia* como emblema de riqueza, fuerza y perfección divina. Por lo que se refiere a la cultura, Clavijero asume una perspectiva obviamente antagónica al orden jerárquico eurocéntrico. Sostiene que la civilización no se puede pensar solo a través de los criterios europeos, como la existencia de palabras específicas para referirse a una entidad metafísica, el uso de la moneda o la estructura política, sino que debe entenderse partiendo de las manifestaciones simbólicas, religiosas y artísticas de cada pueblo. De acuerdo con su interpretación, los pueblos mesoamericanos lograron un alto nivel de civilización, comparable en muchos rasgos al de los pueblos del Viejo Continente. Su caracterización de la organización política, las estructuras educativas y las manifestaciones religiosas del México prehispánico muestra su consideración profunda por la racionalidad y la sensibilidad de aquellas culturas.

La perspectiva humanista de Clavijero se muestra más claramente en su perspectiva en cuanto a la igualdad de todos los seres humanos. A contrario de la mayoría de los ilustrados europeos, su humanismo no se circunscribe a una construcción filosófica, sino que se convierte en una reclamación concreta del indígena como ser histórico y moral. Su protección de la humanidad indígena conlleva también una reflexión crítica implícita del colonialismo y mirada racista. Desde su perspectiva, su obra predice, en diferentes aspectos, el enfoque emancipador y nacionalista que se desarrollaría en el siglo XIX en América Latina. El concepto de barbarie se supera con Clavijero porque hay educación entre los mexicanos, que está presente en cada momento de su vida. Finalmente, el programa intelectual de Clavijero se puede entender como una fusión entre el saber jesuítico y la conciencia ilustrada. Por medio de su *Historia antigua de México*, al principio publicada en italiano, el autor intenta edificar un nexo entre la tradición indígena y el presente criollo, entre la religión y la razón, entre el Nuevo Mundo y el Viejo. Su texto en el exilio se transforma, de tal manera, en una expresión de memoria y de resistencia cultural. Con su voz que va más allá de la historia, Clavijero se presenta como un puente entre realidades, un guardián de la dignidad humana y un predecesor del pensamiento americano moderno.

En definitiva, el análisis de Francisco Javier Clavijero ayuda a entender no solamente el perfil de un pensador extraordinario, sino también el profundo enlace entre cultura, historia y poder en el marco del siglo XVIII. Su *Historia antigua de México* nos lleva a reconsiderar el concepto de civilización a partir de un enfoque más amplio y a valorar la diversidad de las experiencias humanas. Esta tesis se propone como una investigación para analizar las principales etapas de su vida: su formación como jesuita, su exilio en Italia, la gestación de la *Historia antigua de México* y estudiar cómo, mediante ellas, se presenta una mirada humanista que sobrepasa los confines de su tiempo. En el punto de encuentro entre naturaleza, cultura y moral, el autor transmite una lección de universalidad: la certeza racional y profunda de que todos los seres humanos, a pesar de su origen, poseen igual dignidad y una equivalente capacidad racional y moral.

El estudio de la figura de Francisco Javier Clavijero se revela particularmente significativo también en la realidad contemporánea, en la que el desplazamiento forzado, el exilio y las diferentes formas de diáspora sostienen la transformación de las identidades propias y colectivas. La manera en la que el autor respondió a la distancia de su patria, transformándola en un lugar de construcción cultural y de expresión identitaria, posibilita entender mejor los procesos mediante los cuales hoy numerosas personas redefinen su lazo con su origen y memoria. Este estudio lleva, por tanto, un valor presente, pues revela cómo la escritura puede volverse en un escenario de resistencia simbólica y de redefinición del yo, proporcionando recursos interpretativos útiles para analizar fenómenos que mantienen su centralidad en el mundo globalizado.

1. De Nueva España a Bolonia: el criollo jesuita Francisco Javier Clavijero

1.1 El enlace con el mundo indígena

Francisco Javier Clavijero escribió sus obras a través de fuentes limitadas y de carácter secundario. Esta limitación llevó al autor a redactar afirmaciones sobre el México prehispánico que han sido más bien conjeturas que han exaltado dicho pasado. Su obra *Historia antigua de México* fue percibida como un importante testimonio, especialmente por su presunto origen indígena, y se descifró cómo declaratoria de las raíces más profundas de la identidad nacional antes de la independencia de España. La manera en que explicó sus investigaciones tiene una profunda relación con su vida propia y el contexto histórico en el que creció, y como para todos los hombres, su persona fue condicionada por diferentes aspectos de su vida en cuanto criollo mexicano de una familia tradicional, parte de la Compañía de Jesús e historiador en exilio.

Francisco Javier Clavijero nació en Veracruz el 6 de septiembre de 1731, hijo de un funcionario español y madre criolla. En cuanto criollo, él afirma “Noi siamo nati da genitori Spagnuoli, e non abbiamo veruna affinità o consaguinità cogl’Indiani”¹. Debido al papel de su padre dentro de la administración novohispana, la familia tuvo que trasladarse muchas veces, la mayoría de las veces a lugares con población indígena. Su familia era profundamente católica y estaba compuesta por once hijos, de los cuales cuatro estaban inclinados por la vida religiosa. Además de Clavijero, dos de sus hermanos se convirtieron en sacerdotes, y doña Mariana, su hermana, trabajó como religiosa en el Convento de San Jerónimo. En su casa, Clavijero absorbió la cultura española, mientras que en el entorno social predominaba la indígena. Este es el motivo por el que, desde pequeño, aprendió el náhuatl, la “lengua general”², y comenzó a interesarse a los indios, de hecho “La lingua messicana non è stata quella dei miei genitori, né io la imparai da fanciullo”³, probablemente es el idioma que él ha empezado a estudiar a dieciocho años y lo ha profundizado en los diez años siguientes, entre 1758-1762. Durante su juventud, fue a Puebla de los Ángeles donde estudió en el Colegio de San Jerónimo, coordinado por los jesuitas. Allí estudió gramática, y después, en el Convento de San Ignacio, estudió filosofía, historia y ciencias. En ese periodo se sintió llamado al sacerdocio y entró al Seminario Angelopolitano.

¹ Gerbi, 1983, p. 286.

² León- Portilla, 2012, p. 607.

³ Gerbi, 1983, p. 286.

En 1748 ingresó a la Compañía de Jesús y esta fue la decisión que marcó profundamente su vida e hizo parte del Colegio de Tepotzotlán, donde se instruían los novicios y estudiantes jesuitas. En este lugar se relaciona con los que más tarde serían conocidos como los “humanistas mexicanos del siglo XVIII”⁴.

Clavijero se sintió fascinado por la literatura, la historia tanto de México como la universal, las lenguas, incluyendo el náhuatl, y disciplinas científicas como la física. Él manifestó un profundo interés por los pueblos indígenas, tanto por sus contemporáneos como por las civilizaciones prehispánicas. En diferentes ocasiones, entre los 23 y los 26 años, pidió ser enviado como misionero a las Californias. Más adelante, durante su trabajo de docente en el Colegio de San Gregorio de la capital, una organización que formaba estudiantes indígenas, se aproximó al estudio de códices y documentos históricos que habían sido legados a la Compañía de Jesús por Carlos de Sigüenza y Góngora. Muy pronto aprendió la lengua de una manera tal que comenzó a confesar a los indígenas, predicaba en mexicano y era también capellán en la cárcel en la capital, en la que estaban los indios.

Durante los cuatro años que permaneció en el Colegio de San Gregorio, hubo un periodo en el cual abandonó su trabajo de docente de los alumnos indígenas para concentrarse en el análisis de los escritos de Carlos de Sigüenza y Góngora. Este cambio en sus deberes provocó el desacuerdo del provincial de la Compañía, quien en 1761 le escribió una letra diciéndole:

Son ya tantas las quejas, que tengo de su falta de aplicación debida a los ministerios, de su desamor y desafecto a los Indios, de su voluntarioso modo de proceder como de quien ha sacudido enteramente el yugo de la obediencia... abstrayéndose casi todo del fin único de los que viven en esse Colegio, y entregándose a otros cuidados y estudios que le embargan, y haze desabrido el trato con esta gente.⁵

Todo esto cambió con la epidemia de 1761-1762 y Clavijero se mostró atento en la educación pastoral de los indígenas. Es constante en su persona la tensión entre la vocación pastoral y la vocación intelectual, entre la asistencia a los indios y el interés por la cultura de los pueblos indígenas del pasado precolombino. La profunda formación intelectual y la rigurosa disciplina jesuítica dejaron una importante huella en él. Además, antes de concluir sus estudios sacerdotales, trabajó de docente, una práctica común entre los jesuitas. En el Colegio de San Ildefonso, donde enseñó, propuso reformas a los programas y métodos educativos, que según él eran obsoletos, influenciado por los estudiosos y científicos europeos contemporáneos.

⁴ León- Portilla, 2012, p. 607.

⁵ Rosales, 2009.

En 1754 fue nombrado sacerdote y, después de un breve lapso en la iglesia de la Casa Profesa, se le asignó la ocupación de docente en un colegio de indígenas. Sus superiores conocían su deseo de trabajar entre pueblos originarios y muchas veces había pedido ser enviado como misionero a California. Este interés permite entender el motivo, durante el exilio, para que escribiese sobre los hechos históricos de México, profundizando su relato con los primeros contactos entre indígenas y españoles. Clavijero trabajó en el Colegio de San Gregorio, asociado al de San Pedro y San Pablo, donde él consultaba los artículos en náhuatl en sus bibliotecas. Su biógrafo Maneiro lo describe como un hombre plenamente otorgado “con asiduidad y gran diligencia a devorar sus libros” y examinando “con ojos curiosísimos todos los documentos referentes a esta nación (la indígena), los que como dijimos se conservaban en gran número en el Colegio De San Pedro y San Pablo”⁶. Señala también, que el autor “con enorme esfuerzo sacó allí preciosos tesoros que más tarde dio a conocer para el bien público en la historia que dejó a la posteridad”⁷. Estos estudios fortificaron su interés por la historia precolombina, influenciando notablemente su obra posterior.

Fue en el Colegio de San Gregorio que escribió su primera obra: una biografía de su hermano Manuel *Memorias edificantes del bachiller don Manuel Joseph Clavigero, sacerdote del obispado de la Puebla, recogidas por su hermano ...*⁸. Esta obra le trajo descontento, porque un familiar lo acusó públicamente de haberlo ofendido. Clavijero prometió que, si lograba salir libre de estas acusaciones, habría traducido al castellano la biografía de san Juan Nepomuceno redactada por Cesare Calino, a quien los jesuitas veneraban. Así fue y publicó *el Compendio de la vida, muerte y milagros de San Juan Nepomuceno...*⁹.

A principios de 1762 fue al Colegio de San Javier de Puebla. Lejos de los indígenas con los que había trabajado en San Gregorio y de los documentos que había leído en San Pedro y San Pablo, lamentó también su distancia de la capital, donde mantenía contacto con algunos de sus compañeros “los humanistas”¹⁰ de la orden. Durante su breve estancia en Puebla, tuvo la oportunidad de relacionarse con otros indígenas y nuevos misioneros jesuitas. Más adelante, su estancia de tres años en el Colegio de Valladolid le permitió enseñar filosofía y enfrentarse con ideas renovadoras, ya conocidas desde sus días de estudiante, cuando leyó los escritos de Descartes y Leibniz. Según Bernabé Navarro:

⁶ León-Portilla, 2012, p. 609.

⁷ Ivi, p.610.

⁸ Ibid.

⁹ Ivi, p. 611.

¹⁰ Ibid.

Sólo él enseñó una filosofía enteramente renovada [...] una especie de sistema filosófico propio, una síntesis nueva de filosofía donde se manifiesta de una manera evidente un eclecticismo, porque esa síntesis era una armonización del pensamiento de los antiguos - Aristóteles, sobre todo- con los modernos, desde Descartes y Bacon hasta el americano Franklin.¹¹

Es posible afirmar que Clavijero, además de introducir ideas renovadoras en las disciplinas como la filosofía y la ciencia, también se ocupaba de cuestiones ligadas a su vocación sacerdotal. En 1766 desde Valladolid fue enviado al Colegio de Santo Tomás en Guadalajara, donde permaneció hasta el 25 de junio de 1767, día en el que se promulgó el decreto de expulsión de los jesuitas.

Aunque la filosofía era su disciplina de estudio principal, Clavijero se interesó también en la historia, como lo demuestra su obra *Historia de la California*, en la que recuerda que durante su permanencia en Guadalajara pudo estudiar los libros de la biblioteca del colegio y los escritos del misionero jesuita Segismundo Taraval sobre sus actividades y la rebelión indígena ocurrida en dicha península en 1734.

El exilio de Francisco Javier Clavijero se prolongó a lo largo de dos décadas, un periodo marcado por la inquietud, la miseria y el continuo desplazamiento. El salió de la Nueva España el 25 de octubre, después de ser embarcado en Veracruz, con los demás miembros de la Compañía de Jesús, expulsados del territorio por decreto del rey Carlos III. La primera etapa fue La Habana, en la isla de Cuba, como primera escala en su forzado destierro. Después el grupo llegó a Corsica y por fin a Italia.

Clavijero, en su obra *Relación de los sucesos de la Provincia de México, desde el día 25 de junio de 1767 ...*, año de 1769, cuenta de manera detallada y un profundo sentido humano las diferentes vicisitudes que él y sus compañeros jesuitas tuvieron que enfrentar desde el momento de su partida hasta su llegada a tierras italianas. Este largo viaje resulta particularmente útil no solo por su contenido informativo, sino también por el rigor con el que cuenta los obstáculos físicos, emocionales e intelectuales con los que se ha enfrentado durante el exilio. Se puede leer el texto en paralelo con otras narraciones escritas por jesuitas mexicanos contemporáneos, como Antonio López y Rafael de Selis, quienes también documentaron los efectos de la expulsión en sus vidas y en su experiencias religiosas e intelectuales.

El equipaje con el que se fueron a Italia era muy escaso y revelador de la miseria de su condición: solo dos mudas de ropa, un breviario, algunos libros religiosos, tabaco y chocolate. Además, las autoridades les habían asignado cien pesos a cada exiliado para cubrir las necesidades básicas. El

¹¹ Ivi, p. 612.

viaje empezó desde La Habana, donde se embarcaron para llegar a Cádiz que alcanzaron solo en un segundo viaje. En la ciudad vivieron como prisioneros, detenidos por tres meses mientras tanto Carlos III decidía qué hacer de ellos. El rey quería enviarlos a los Estados Pontificios, pero el Papa se opuso. Frente a este obstáculo se decidió enviarlos a Córcega. Por la situación de inestabilidad en la que la isla se encontraba, los exiliados vivieron un periodo de profunda miseria hasta que fueron embarcados para los puertos italianos de Portofino y Sestri Levante, también aquí la soledad y pobreza no faltaron y encontraron estabilidad solo en septiembre de 1768, cuando el Papa por fin los admitió en los Estados Pontificios.

Clavijero, después de pasar un par de días en Bolonia, tuvo que trasladarse a Ferrara. En esta logró construir un círculo de intelectuales, formado por otros exiliados mexicanos, con los que compartía orígenes y tierra y de esta manera este grupo puso dialogar de disciplinas como historia, ciencia, y filosofía de manera conjunta y restablecer sus trabajos de intelectuales tejiendo un hilo con su tierra lejana.

Es solo en junio de 1770 que Clavijero y otros se trasladaron a Bolonia donde se quedaron hasta sus últimos días. Siguió vivir en condiciones pésimas: faltaba el dinero suficiente para vivir, las herramientas que necesitaban para continuar con su trabajo de intelectuales; pero no obstante este entorno se focalizaron en su conocimiento y supieron disfrutar de los instrumentos locales para escribir muchas obras, cabe hablar de Clavijero y su *Historia antigua de México*.

Entre sus escritos predominan dos obras que le asignaron un lugar destacado en la cronología del pensamiento ilustrado: *Historia antigua de México* y la *Historia de la Antigua o Baja California*. Ambas fueron publicadas al principio en italiano; la primera en 1780, después de once años de permanencia en Bolonia, y la segunda, póstuma, en 1789. Estas obras no solo son declaración de su extendido conocimiento histórico y cultural, sino también se pueden leer como una defensa viva del legado indígena y del pasado prehispánico de México, frente a las perspectivas eurocéntricas de su época.

Durante su exilio, Clavijero conservó un contacto constante con México a través de una red de correspondencia con amigos y colegas del país, así como con otros estudiosos europeos, entre ellos historiadores, lingüistas y teóricos interesados en el Nuevo Mundo. Este intercambio sostenido le permitió mantenerse al día de los acontecimientos en su patria y continuar reflexionando sobre ella a pesar de la distancia. Mientras estaba en exilio en Italia, y especialmente después de la publicación de la *Historia antigua*, Francisco Javier Clavijero investigó de manera sistemática en el análisis de los idiomas andinos de México. A lo largo de ocho años, nutrió una activa comunicación con el erudito jesuita español Lorenzo Hervás, quien vivía en Roma y en Cesena. Hervás, autor de la *Idea del universo*, obra monumental cuyos volúmenes XVII al XXI están dedicados a la

catalogación y organización de las familias lingüísticas, consideraba a Clavijero como su principal fuente de conocimiento de la Nueva España.

A través de la colaboración con algunos misioneros jesuitas, Clavijero escribió una versión del *Padre Nuestro* en trece lenguas indígenas mexicanas y, en 1783, comenzó la escritura de una gramática del náhuatl. Esta obra permaneció inédita en Bolonia, entre los documentos del autor, hasta su publicación en inglés en el año 1973 y, después en español en 1974, gracias al trabajo de traducción de Miguel León-Portilla.

Su *Historia antigua de México* fue publicada en cuatro tomos en Cesena entre 1780-1781 y pronto se tradujo a varios idiomas y se difundió tanto en el Antiguo como en el Nuevo Mundo, hasta el punto de que casi creó un “interés popular”¹² por la arqueología azteca. La obra siguió siendo el texto clásico de la historia antigua de México durante más de medio siglo y su autor fue empujado durante su estancia en Italia “por algunos literatos italianos, que estaban sumamente deseosos de leerla en su propia lengua”¹³. La *Historia* fue entonces analizada y estudiada por todos aquellos que querían saber en detalle la historia de la antigua monarquía azteca y de la conquista de Cortés, hasta el punto de que el mismo Clavijero fue considerado por Icazbalceta “el más popular de nuestros escritores y el más digno de serlo”¹⁴.

Francisco Javier Clavijero falleció el 2 de abril del año 1787, a los 55 años, dejando tras de sí un texto profundo, comprometido y lúcido, que aún hoy sigue siendo objeto de estudio y fascinación.

A partir de las primeras décadas de la administración española en las Indias, nació un conflicto interno de gran importancia entre criollos y españoles: entre los blancos nacidos en las Indias de padres blancos y los blancos llegados desde la metrópoli. Este prolongado conflicto, del cual emergieron siempre chispas y que acabó por destruir la antigua estructura del imperio hispanoamericano, se reproducía de forma constante con la criollización de cada nueva generación de españoles y la llegada simultánea de nuevos españoles. Su aspereza se intensificaba siempre más en relación con la consolidación de la casta criolla, frente al continuo ataque de compatriotas avariciosos de hacer fortuna en América, ávidos de participar en los lucrativos beneficios de los indígenas y, frecuentemente, despreciativos de las cualidades y genio de los criollos.

El conflicto no tenía un fundamento racial: españoles y criollos eran ambos blancos, de sangre pura y de impecable ascendencia peninsular. Por lo que se refiere a la nobleza, frecuentemente los criollos podían suponer de antepasados más ilustres que los de los españoles recién llegados desde

¹² Gerbi, 1983, p. 276.

¹³ Ivi, p. 277.

¹⁴ Ibid.

Europa. En términos de opulencia, era usual que los señores de las Indias tenían más riqueza que los “hidalgos”¹⁵ o los funcionarios reales; estos últimos, en cambio, solían tener un apetito insaciable y una ambición conocida por enriquecerse rápidamente, en otras palabras, una energía más acentuada que la de los criollos, ya satisfechos y ricos, muchas veces emparentados con indígenas y desempeñados a gestionar la paz que le procedía del ocio.

La separación, no era de carácter étnico, económico ni social: tenía sólo carácter geográfico. Procedía de un “ius soli”¹⁶ negativo, que predominaba sobre el “ius sanguinis”¹⁷. Quien nació en las Indias, por esta sola circunstancia, se encontraba en antagonismo y sujeción respecto a sus compatriotas, con quienes compartía todo lo demás: el color de piel, la religión, la lengua y la historia. Si se trataba de un funcionario, tenía una baja probabilidad de alcanzar altos papeles administrativos en comparación con los españoles peninsulares. Si era eclesiástico, podía llegar a ser eclesiástico o párroco, pero la mayoría de los obispos procedían de España. Solórzano es categórico “por muchos méritos que tuviesen (los criollos), no les tocaba un hueso roído”¹⁸.

Los nativos de América eran considerados subordinados a los de Europa, y por pertenecer a una raza definida inferior. La inferioridad se definió solo por el ambiente en el que vivían: el clima, la leche de las niñeras indígenas y otras características locales. El pueblo que los había vistos nacer influyó en los criollos como una condena, cancelando todo los privilegios conquistados o recibidos. El europeo desdeñaba al criollo. Pero el criollo se enaltecía en el entusiasmo por su tierra. Su patriotismo emergía como reacción lícita ante ese desprecio, basado en conceptos naturalistas, como la devoción a su tierra, al país y a las tradiciones. “Mancebos de la tierra”¹⁹ se definían antiguamente los criollos. Tan fuerte y auténtico era en ellos el sentimiento patriótico, que se exteriorizaba de forma similar tanto en la América española como en la anglosajona. La honra estadounidense nació en la exaltación de las cualidades físicas de la tierra: en la peculiaridad de sus recursos minerales, climáticos, y también por su flora y fauna. No tenía sus fundamentos, por tanto, en la reivindicación de una tradición histórica o de una peculiar antigüedad mítica. No podían alegrarse de su pasado colonial, oscuro y lejos de ideales progresistas, ni tampoco de las épocas de vida primitiva o de las stirpes indígenas. Sin embargo, lo que podían celebrar era la fertilidad de su tierra, fresca y fecunda, que parecía ofrecer un desarrollo sin límites.

¹⁵ Ivi, p. 256.

¹⁶ Ivi, p. 257.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ivi, p. 258.

De igual manera, la afirmación de las capacidades intelectuales de los criollos, sus virtudes religiosas, sus conocimientos científicos, su derecho a autogobernarse y a contender con los europeos, encontraba casi siempre su punto de partida en la exaltación de la riqueza del Nuevo Mundo, en modo particular en metales preciosos. Esa abundancia de oro y plata representaba la generosidad de la tierra y prometía su fecundidad en hombres de talentos diferentes y de inalterables creencias, que prometían una fertilidad también en los aspectos gloriosos del espíritu.

Así, Garcilaso sostenía que “tierra tan fértil de ricos minerales y metales preciosos (...) criasse venas de sangre generoso y minas de entendimientos”²⁰, mientras que los padres Oliva y Calancha presentaban las vidas de virtuosos jesuitas y agustinos del Perú como una riqueza espiritual no inferior a los de oro y plata. En diferentes textos españoles, la palabra Indias se solía utilizar como sinónimo de tesoros o riquezas copiosas. Eran habituales las asociaciones entre tesoros metálicos y valores de la fe en las obras que defendían el trabajo forzado de los nativos, de esta manera: sin “mita”²¹, no habría minas, ni plata; sin plata, España no podría defender sus posesiones ultramarinas ni mantener en ellas a sus misioneros. Todos los juicios negativos dirigidos a la tierra, al clima o a la naturaleza americana en general hería de manera profunda la sensibilidad de los criollos, quienes habían puesto únicamente en la fuerza y abundancia de esa Naturaleza su nueva creencia y las más elevadas esperanzas.

Incluso intelectuales y estudiosos europeos habían contestado y denegado la supuesta subordinación del criollo. Un ejemplo es el del peruano Garcilaso, hijo de un oficial español y de una princesa incaica, quien en sus Comentarios Reales dijo que se diferenciaba Nuevo y Viejo Mundo sólo porque el primero fue revelado por el segundo, “y no porque sean dos, sino todo uno”²², destinando la segunda parte de su obra a los “indios, mestizos, criollos”²³, con el objetivo de “que entienda el Mundo Viejo y Politico, que el Nuevo (a su parecer barbaro) no lo es ni ha sido por falta de cultura”²⁴.

El autor Feijoo luchaba contra la opinión común según la cual en los criollos “se anticipa la decrepites a la edad decrepita”²⁵, y en su Mapa intelectual y cotejo de las naciones afirmaba que “muchos han

²⁰ Ivi, p. 259.

²¹ Ivi, p. 261.

²² Ivi, p. 262.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ivi, p. 263.

observado que los criollos, o hijos de españoles, que nacen en aquella tierra, son de más viveza o agilidad intelectual que los que produce España”²⁶, y respecto a los indígenas sostenía que su ingenio por ninguna razón es inferior al nuestro.

Es significativo subrayar que Feijoo fue un firme opositor de la presunción, la ignorancia y la incultura de sus propios compatriotas. Su figura poseía un gran prestigio en toda la América Española y sus escritos fueron estudiados con curiosidad y fascinación por uno de los más relevantes eruditos americanos, Francisco Javier Clavijero.

Clavijero, por lo tanto, representa de manera ejemplar el nacimiento de un patriotismo criollo que intentaba honrar la identidad americana frente a la soberbia europea. En cuanto criollo, Clavijero defendió con tenacidad la historia, la cultura y las capacidades intelectuales de ambos pueblos indígenas y mestizos, debatiendo los prejuicios surgidos en la metrópoli. Es en su *Historia antigua de México*, que aclama la magnificencia de las civilizaciones precolombinas y protesta la legitimidad de un pasado americano desacreditado por los europeos. Para Clavijero, el orgullo criollo no se establecía en una nostalgia por el Viejo Mundo, sino en la identificación de las riquezas naturales, espirituales y culturales del Nuevo. Así, su patriotismo representaba al mismo tiempo una afirmación identitaria y una estrategia intelectual para reclamar un lugar propio en la estructura global dominada por Europa.

1.2 La experiencia del exilio

La Pragmática Sanción del 2 de abril de 1767, firmada por el rey Carlos III, definió la expulsión de todos los miembros de la Compañía de Jesús de los dominios que pertenecían al imperio español. Desde La Habana, fueron embarcados nuevamente con rumbo al puerto de Cádiz, en España. Sin embargo, algunas violentas tormentas en el canal de las Bahamas obligaron a la flota a regresar a La Habana, donde los jesuitas permanecieron un par de semanas en condiciones muy difíciles, como si fueran prisioneros, esperando en una nueva oportunidad para continuar aquel viaje, que parecía interminable.

Cuando por fin zarparon de nuevo, llegaron a Cádiz hacia mediados de abril de 1768 y esto significaba que habían transcurrido casi seis meses desde que salieron de México. A su llegada, fueron puestos bajo rígidos controles y pasaron tres meses detenidos en la ciudad, sin saber lo que los atendía. Inicialmente el rey Carlos III quiso trasladarlos a los Estados Pontificios, territorio controlado directamente por el Papa. No obstante, el papa Clemente XIII era contrario a recibirlos, esta oposición complicó aún más la situación. Al final, se tomó la decisión de enviarlos a la isla de

²⁶ Ibid.

Córcega. En Córcega, isla en la que gobernaba la inestabilidad política por el conflicto entre los independentistas corsos y las tropas francesas, los jesuitas vivieron algunos meses en condiciones profundamente adversas, carentes de lo más fundamental. Su estancia allí fue breve y muy miserable, y pronto fueron obligados a ponerse en marcha. Desde la isla fueron desplazados primero a Portofino y después a Sestri Levante, pequeños puertos italianos donde no faltaron limitaciones y soledad. Fue solo desde septiembre de 1768, cuando el Papa por fin los admitió en los Estados Pontificios, que su viaje europeo pudo encontrar cierta estabilidad.

A este recorrido debe añadirse un año y medio en el que Clavijero, después de pasar unos días en Bolonia, tuvo que trasladarse solo por un periodo en Ferrara. Fue en esta ciudad que encontró una comunidad de exiliados mexicanos con la que formó una pequeña academia o círculo intelectual. Allí, cada miembro pudo dedicarse al estudio y la difusión de sus estudios y áreas de especialización, que incluyen diferentes disciplinas, de la teología a la filosofía, comprendiendo también las ciencias naturales, la historia y la literatura. Esta fue una manera para reconstruir sus vidas intelectuales lejos de su patria, en medio del exilio impuesto.

Finalmente, en junio de 1770, Clavijero y algunos de sus compañeros se establecieron definitivamente en Bolonia. Esta ciudad se convirtió en su nueva casa, y la mayoría de ellos permaneció allí hasta sus últimos días. Las condiciones en que vivían eran precarias: disponían de exiguos recursos económicos, y también faltaban muchas de las herramientas necesarias para el análisis y la producción intelectual. Sin dar cuenta de estas limitaciones, Francisco Javier Clavijero se entregó con dedicación a la escritura de muchas obras: de ellas algunas consiguieron ser publicadas en vida, mientras que otras se quedaron inéditas.

En los Estados Pontificios, se intentó por medios diferentes evitar el refugio de los jesuitas expatriados desde España y sus dominios americanos. Por la mayor parte, ellos eran criollos y portavoces de la cultura propia del Nuevo Mundo. Como consecuencia de la vejación sufrida y de su posición de exiliados, todos ellos mantenían un profundo afecto a las tierras de las que habían sido rápidamente arrancados, lo que revela un marcado sentimiento de patriotismo. En el preciso momento en que pisaban suelo europeo, se veían profundamente extraídos por las manifestaciones de desdén hacia lo americano, lo cual los hería de manera profunda. En 1767, entre los que hacían parte de la Compañía de Jesús que fueron deportados de la Nueva España, casi un tercio trabajaba como docente en los colegios jesuitas presentes en algunas ciudades del virreinato. Entre ellos se encontraba Francisco Javier Clavijero, de 35 años, quien, en su tierra natal, tenía la cátedra de física y filosofía en la ciudad de Guadalajara. Desde alrededor de 1753, Clavijero, junto con otros miembros de la orden, había propuesto activamente la integración de los asuntos de la ciencia moderna, el cambio del currículo filosófico, así como una mayor simpleza en el arte oratorio.

La mayor parte de los jesuitas se fueron a ciudades cercanas o adyacentes a los Estados Pontificios. Con el paso del tiempo, y pese a haber sido una orden fundada en el contexto español, la Compañía encontró mayor acogida y desarrolló una presencia académica más fuerte en territorios no católicos, precisamente protestantes, como Alemania y los Estados Unidos, donde establecieron nuevas universidades. Según los estudios hacia el año 1767, el número de jesuitas expulsados de México o la Nueva España se caracterizaba por 678 individuos. De ellos, aproximadamente cien abandonaron algún tipo de producción escrita. La decisión del imperio español de alejar a los jesuitas en 1767 está profundamente ligada con el contexto histórico que llevó al surgimiento de la Revolución Industrial. Por su parte, la aparición de la orden jesuita se encierra en el marco del Concilio de Trento (1545-1563), como una respuesta articulada frente al desarrollo de la Reforma protestante.

Según lo que el historiador Robert Ricard señala, fue a comienzos de 1572 cuando los primeros jesuitas llegaron a tierras mexicanas. Con ellos se introdujo y propagó el proceso de latinización del país. La fiel difusión del legado clásico se vio garantizada a través del sistema educativo definido por los jesuitas, la *Ratio Studiorum*. Este método fortificó la estructura institucional de la docencia, exaltando al mismo tiempo el nivel intelectual de la sociedad criolla, dejada en parte por otras órdenes religiosas, como la franciscana, y llevando a la formación del alto clero secular.

Entre los primeros misioneros jesuitas que llegaron a Nueva España, el italiano Vinencio Lanuchi, discípulo del Fray Luis de Granada, jugó un papel fundamental en la docencia de la gramática latina. Esta dimensión lingüística facilitó la elaboración de gramáticas para las lenguas indígenas por parte de otros religiosos, lo que permitió incorporar a diferentes comunidades marginadas al "ecúmene".

Por lo tanto, en palabras de Aullón de Haro:

Estamos en condiciones de afirmar que España, o si se quiere mejor en tanto que tradición hispano-italiana, produjo una Ilustración singular y propia, cristiana, integradamente humanista y disciplinar, científica e historiográfica, metodológicamente comparatista, superadora y no rupturista, internacionalista y mundialista, y esto último no sólo en virtud de una concepción del universo y del mundo, sino también de las expediciones y las Indias y, al menos en muy buena parte, transterrada y expulsa, pero elevada como proyecto intelectual: es la Ilustración universalista española; o hispano-italiana si se prefiere, de asumir que en Italia y en parte mediante la lengua de este país se constituyó su centro.²⁷

Esta Ilustración hispano-italiana se hizo profundamente viva cuando los jesuitas de diferentes regiones del imperio español coincidieron en Italia, donde lograron convivir y trabajar juntos gracias

²⁷ Buitrago, 2018, p. 551.

al acceso a bibliotecas prósperas y bien abastecidas. Fue en ese ambiente que Clavijero instauró contacto con otros jesuitas procedentes de España y de varias localidades hispanoamericanas, originando un entorno fecundo para el intercambio intelectual.

La contribución de Clavijero en el ámbito de los estudios humanísticos es de grandiosa relevancia, tanto por su deseo integrador de diversas materias como por su conocimiento amplio en lo cultural y geográfico. Esta contribución se refleja con claridad en su obra *Historia antigua de México*, que forma una de las expresiones más destacadas de su pensamiento y de su pacto con el conocimiento de la sociedad indígena mesoamericana.

Los jesuitas difundieron la leyenda del buen salvaje americano y su inocencia, manchada por el pecado original pero despojado de toda peculiaridad individual, ya que vivían en comunidades tribales, como los monjes en un convento. En su descripción de la naturaleza, los jesuitas habían difundido la idea de que en América había bestias muy grandes y feroces, como tigres, aves, tierras fértiles en gran abundancia y que allí los animales domésticos europeos se multiplicaban y, como afirmaban los misioneros depauwianos “ante litteram”, “reptiles immondes”²⁸ invadían su camino. Para defenderse de estos agresores, los jesuitas trataron de poner en juego todos sus conocimientos que procedían de su orden, de su experiencia de América, e intentaron defender los conceptos de Verdad, Religión y Patria. Los jesuitas refugiados en Italia pusieron a disposición de sus conciudadanos una vasta colección de conocimientos y tradiciones “nacionales”²⁹, acción seguramente no prevista por Carlos III que, después de firmar la orden de expulsión, quiso reforzar en todos lugares su figura de autoridad despótica, en línea con la actividad que muchos jesuitas expulsados emprendieron, también en alianza con los protestantes ingleses para verter el dominio español sobre las colonias americanas y asegurar su independencia. Durante la revuelta de Túpac Amaru en Perú (1781-1783), ofrecieron a Inglaterra levantar también a México contra España. De hecho, según Menéndez Pelayo el exilio de los jesuitas permitió perder de manera más rápida de las colonias americanas.

Los pensamientos ante el problema de América diferían entre los jesuitas exiliados de los virreinos de ultramar y los exiliados de España. Los primeros rechazaban “in toto”³⁰ las tesis de De Pauw y creían que les habían sido sugeridas por los españoles, los segundos en cambio pueden considerarse los estimadores de la Metrópoli, que aceptaban los argumentos expuestos por De Pauw, pero le atacaban como rival de España. Un ejemplo de jesuita español es el padre John Nuix,

²⁸ Gerbi, 1983, p. 268.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ivi, p. 270.

que en su libro *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias contra pretextos filosóficos y políticos, para servir de luz a las historias de los señores Raynal y Robertson*, expone una tesis histórica en la que pretende despedir a los españoles de la acusación de atrocidad hacia los nativos y demostrar que eran mucho más humanos que los que se profesaban los humanitarios del siglo XVIII. Los indios eran considerados frágiles, pero sabían como “rendere di quella debolezza una ragione piu giusta, che non alcuna de recenti filosofi”³¹, los cuales la explicaban como consecuencia de una mala alimentación y no de una inferioridad orgánica. Y los españoles también eran más humanos en su juicio “non si è sentito mai in Ispagna quello, che tranquillamente si sente nelle altre parti, cioè quell'Infame paragonede' Selvaggi con le Bestie”³². Entonces eran considerados afortunados los indios colonizados por los españoles y no por los filósofos que los critican, negando a los americanos toda capacidad intelectual y moral y convirtiéndolos en “niños mudos o bestias”³³ que tuvieron que ser esclavizados. Por un lado, Nuix defiende a los nativos porque en ellos afirma que están las fuerzas y glorias de los reyes y capitanes de Castilla, oponiéndose así a De Pauw, pero por el otro lado utiliza este último iniciando el uso de los estudios de aquel autor “ad majorem Hispaniae gloriam”³⁴ que llevarán a que sea cada vez más detestado por los criollos.

Los jesuitas americanos fueron definidos la vanguardia de la cultura criolla y sus escritos, aunque relacionados con la región de la que venían: de México llegó Clavijero, de Chile el padre Molina, y muchos otros fueron también retomados por sus coterráneos cuando el eco de De Pauw llegó a América. Pero el primer americano que, en su viaje a Europa, se opuso contra De Pauw y sus *Recherches* y Buffon, fue, como afirma Pernety:

Il conte ha visto almeno cento mila indigeni, del Nord e del Sud, e dappertutto ha trovato “les hommes extremement enclins pour le sexe”, non uno solo con latte alle mammelle; poca barba, si, perché se la strappano; e forti, insomma, di corpo e di spirito. Le frutta europee son in America migliori che in Europa. E gli animali di specie affini vi raggiungono una tale perfezione che il padre del conte ne aveva mandati “plusieurs au Roi d'Espagne, pour essayer de multiplier en Europe une si belle race.”³⁵

³¹ Gerbi, 1983, p. 271.

³² Ivi, p. 272.

³³ Ibid.

³⁴ Ivi, p. 274.

³⁵ Ibid.

El hombre al que se refiere Pertney es Juan Vicente de Guemes Pacheco de Padilla, que fue soldado en España y desde 1789 Virrey de México, considerado uno de los más grandes virreyes que España poseía. Modernizó la ciudad de México, exploró la costa del Pacífico hasta el estrecho de Behring y renovó la administración, la educación, las finanzas, las comunicaciones, la defensa y la economía de su país. El conde de Orcasitas, sin embargo, no dejó nada escrito y sólo gracias a la labor de los exiliados jesuitas se redactaron los primeros escritos en defensa de América. El más conocido y voluminoso es la *Historia antigua de México* del autor Francisco Javier Clavijero, que se publicó en cuatro volúmenes en Cesena entre 1780-1781 y rápidamente fue traducida a varios idiomas y difundida tanto en el Antiguo como en el Nuevo Mundo.

El exilio definido por Carlos III representa el resultado de una intensa guerra política que, iniciada a partir del término del reinado de Felipe V, acabó en 1767 con la expulsión de la Compañía de Jesús. En los primeros años del reinado de Carlos III (1759-1766), los jesuitas ejercían un papel clave en obstaculizar algunas reformas de carácter regalista impulsadas por el partido reformista dirigido por el ministro siciliano Esquilache. En particular, la intervención de la Compañía fue decisiva para anular una propuesta legislativa definida por el fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes. Los principales impulsores del exilio fueron los altos funcionarios del aparato estatal, como el mismo Campomanes y el ministro de Gracia y Justicia, Manuel de Roda, que hacían parte del partido “tomista” o “manteísta”. Esta facción se caracterizaba por miembros de la burocracia formados en escuelas y universidades controladas por órdenes religiosas que eran adversas a la Compañía de Jesús. No obstante, los amigos y antiguos estudiantes de los jesuitas aún formaban la mayoría de la administración borbónica, el grupo tomista, que era dirigido por el confesor real, el franciscano José de Eleta, consiguió intervenir de manera decisiva en la orientación política del monarca Carlos III y en la decisión del gobierno de actuar la expulsión.

La oportunidad favorable surgió con el llamado “Motín de Esquilache”³⁶, originado en Madrid en la Semana Santa de 1766, que causó la caída del prestigioso ministro italiano. Si bien esta revuelta fue solo la primera de varios disturbios que agitaron diversos territorios de la monarquía, que se tradujeron en reacciones populares, urbanas y rurales, contra las reformas relativas al comercio de granos fomentadas por Esquilache y Campomanes, en el caso preciso de Madrid el motín pareció haber sido incitado por sectores privilegiados, envolviendo el clero.

Con el propósito de aclarar las causas y los actores involucrados en los disturbios, el monarca decidió, en abril de 1766, fundar una investigación secreta. La responsabilidad de esta indagación fue encomendada a una sección especial del Consejo de Castilla, que se llamaba “Consejo

³⁶ Guasti, 2008.

Extraordinario”³⁷. Este cuerpo asumió no sólo la preliminar de la investigación, sino también la gestión del proceso político-administrativo que confluyó en la decisión de la expulsión de la Compañía de Jesús. A partir de sus inicios, el Consejo Extraordinario quedó bajo el mando del fiscal Pedro Rodríguez de Campomanes y del partido tomista, quienes supieron explotar el clima de terror y conmoción difundido por los motines populares para guiar la represión contra los jesuitas, manipulando de manera astuta la percepción de las secciones privilegiadas y del propio Carlos III.

En este ambiente, la rebelión de Oporto funcionó como un ejemplo útil para el grupo antijesuítico español; incluso puede afirmarse que la estrategia política que llevó a la expulsión de los jesuitas de España estuvo sin duda sugerida de la experiencia portuguesa. Campomanes, en particular, se distinguió por su habilidad al seleccionar declaraciones y testimonios, en su mayoría pensados ad hoc, que apuntaban de manera directa a la responsabilidad de los jesuitas. Si en un primer momento la responsabilidad de los disturbios se asignaba al vulgo, ya para el inicio del verano el núcleo de las acusaciones se había trasladado hacia ciertas secciones del estamento eclesiástico. Esta dinámica logró su apogeo el 11 de septiembre de 1766, cuando el Consejo Extraordinario formalizó una acusación específica dirigida únicamente contra la Compañía de Jesús, estructurada por el propio Campomanes.

La acusación decisiva contra la Compañía de Jesús fue expuesta por Pedro Rodríguez de Campomanes mediante su célebre dictamen, presentado ante la Junta Extraordinaria el 31 de diciembre de 1766. En dicho escrito, el fiscal adecuó al contexto hispánico los asuntos que procedían de la literatura antijesuítica nacional y europea, y acusó expresamente a la orden de haber organizado un golpe de Estado, requiriendo su expulsión del territorio español. La línea intransigente defendida por Campomanes fue firmemente apoyada por José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca, y por el confesor real Joaquín de Eleta, quienes consiguieron persuadir al rey. El ministro de Gracia y Justicia fue quien escribió los documentos oficiales, entre ellos la conocida Pragmática Sanción del 2 de abril de 1767, que definió de manera formal la expulsión de la Compañía. Con astucia política, dicho ministro comisionó la organización logística de la operación en el recientemente proclamado presidente del Consejo de Castilla, el conde de Aranda. A comienzos de marzo, las directrices para la ejecución de la expulsión en América ya habían sido enviadas desde Madrid a las autoridades coloniales. Los funcionarios tomistas habían planeado que el arresto de los miembros de la Compañía se habría realizado de manera simultánea en todos los territorios de la monarquía, con el objetivo de impedir cualquier intento de oposición o movilización en su defensa.

³⁷ Ibid.

El 31 de marzo de 1767 empezó la primera fase del proceso de expulsión, conocida como la “operación sorpresa”: las tropas que se encontraban en la capital ocuparon, en la noche, los colegios y propiedades que la Orden tenía en Madrid; al día siguiente, una operación conjunta y perfectamente coordinada replicó la acción en las 142 casas jesuíticas que se encontraban en todo el territorio de la monarquía. El ejército consiguió detener y trasladar en pocas horas a cerca de 2,500 jesuitas que pertenecían a las cuatro Provincias metropolitanas de la Asistencia española, concentrándose en centros de reclusión competentes. Por su parte, los procuradores se mantenían a disposición de los funcionarios borbónicos comisionados de la requisa y del levantamiento de inventarios de capital muebles e inmuebles. La actuación de la operación en los territorios coloniales, que comprendió desde el virreinato del Río de la Plata hasta California, incluyendo las islas Filipinas, resultó ser notablemente más duradera y compleja, debido tanto a las importantes distancias geográficas como a concretas dificultades logísticas.

La segunda etapa de la expulsión, que correspondía al transporte marítimo de los jesuitas hacia los Estados Pontificios, se caracterizó por un desarrollo menos lineal: las dificultades logísticas para organizar y equipar una flota lo suficientemente grande como para trasladar a los exiliados generaron varios contratiempos. A esto se sumó la decisión de rechazo de Clemente XIII y de su Secretario de Estado, Torrigiani, quienes en mayo de 1767 se negaron de manera absoluta a recibir a los expulsados españoles. Ante esta decisión, el gobierno se vio forzado a encontrar una alternativa. Después de vivas negociaciones diplomáticas, las cortes borbónicas acordaron, con la aprobación de la República de Génova, desembarcar a los religiosos en la isla de Córcega. Por fin, en julio de 1767, se concluyó el largo viaje de las flotas españolas por el Mediterráneo: los primeros contingentes de ignacianos llegaron a una isla aún inmersa en la guerra civil.

El año de permanencia en Córcega (julio de 1767 a septiembre de 1768) representó, sin dudas, el periodo más crítico que tuvo que enfrentar la Asistencia española durante el largo exilio. La inestable situación económica con la que los jesuitas se enfrentaron a su llegada a la isla puso de forma importante a prueba la cohesión interna de las diferentes Provincias. Aprovechando dicha situación, el gobierno español, en particular modo Campomanes, utilizó una estrategia de debilitamiento: a través de la promesa, tan ilusoria como cautivadora, de una pronta vuelta a la patria y con la propuesta de gratificaciones monetarias específicas, el Consejo de Castilla llegó fomentar tanto la secularización como la desertión de centenares de jesuitas, quienes se encaminaban hacia ciudades italianas como Génova, Livorno y Roma. En agosto de 1768, fue Luis XV, soberano de la isla, quien ordenó la expulsión de los jesuitas españoles: con esta nueva disposición inició de facto el exilio italiano de la Asistencia española.

Mientras llegaban a Córcega los primeros jesuitas que venían de América fueron transportados por tropas francesas a Génova y a Sestri Levante. Desde allí, distribuidos en pequeños grupos escalonados, tenían que cruzar a pie las montañas de Liguria y llegar a los territorios pontificios

pasando por los ducados de Módena y Parma. Parte de las Provincias de Toledo y Andalucía, por su parte, conseguían alcanzar Bolonia pasando por el Gran Ducado de Toscana.

Mientras tanto, las autoridades pontificias, después de establecer contacto con los Provinciales, decidieron dar a cada Provincia una ciudad junto con su entorno rural: a la Provincia de Castilla y parte de la mexicana se les adjudicó Bolonia y su campiña; en Ferrara se concentraron los otros miembros de la Provincia mexicana y los jesuitas que venían de Perú y Aragón; Imola fue destinada a los jesuitas chilenos, Forlì a la Provincia de Toledo, y Rímini a la andaluza. Las Provincias del Paraguay y de Quito fueron distribuidas entre Rávena y Faenza, mientras que los filipinos fueron dirigidos a Lugo y Bagnacavallo. Diferentes localidades de las Marcas y de Umbría, como Ancona, Pesaro, Fano, Senigallia, Gubbio, Perugia, Asis, y muchas otras, fueron concedidas a la Provincia de Nueva Granada y a pequeños grupos de otras comunidades de provincia. Un centenar de expulsos se estableció por fin en Liguria, mientras que Roma se convirtió en el lugar de llegada para aquellos inclinados a la secularización.

Al principio, el gobierno español determinó el pago de la pensión vitalicia a la obligación de residencia en las ciudades asignadas. Sin embargo, después la supresión canónica de la Compañía, dicha restricción fue supresa, lo que permitió a los ignacianos decidir libremente su lugar de residencia fuera del Estado Pontificio, a condición de que presentaran regularmente una “fe de vida”³⁸.

El rechazo inicial por parte del Papa a recibir a los ignacianos españoles en abril-mayo de 1767 tuvo motivaciones básicamente económicas. En una carta del 21 de abril de 1767, escrita por el cardenal Torrigiani al nuncio apostólico en Madrid, L. O. Pallavicini, se mencionaba de manera explícita a la imposibilidad por parte de la economía y la sociedad del Estado de la Iglesia, al igual que de las secciones italianas de la Compañía, de acoger y suministrar ocupación a las grandes cantidades de jesuitas españoles expulsados, definidos como “*si gran moltitudine di persone oziose*”³⁹.

El cardenal toscano recordaba además el caso portugués: el conde de Oeiras había negado todo tipo de asistencia financiera, y la llegada de los jesuitas lusitanos había producido en el Estado Pontificio una serie de colisiones tanto con el clero como con la población local. En esa ocasión, el primer ministro español G. Grimaldi sostuvo que, a diferencia de los exiliados portugueses, los españoles llegaban a Italia dotados de una pensión vitalicia, a la cual, según él, habría de apoyarse la economía pontificia.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

De hecho, a principios de 1767, en la fase inicial de la expulsión, el gobierno español había dispuesto garantizar a los sacerdotes y a los coadjutores una pensión vitalicia de, respectivamente, 100 y 90 pesos al año. La misma Pragmática estipulaba que a aquellos jesuitas que, durante el exilio, escribieran y publicaran obras contra al gobierno o a la monarquía española, o en ayuda de la Compañía, se les suspendería el pago de la pensión. La cobertura financiera fue garantizada a través de los bienes expropiados a la Compañía al momento de la expulsión, un fondo controlado exclusivamente asegurado por el Consejo Extraordinario. Quedaron fuera del derecho a percibir renta alguna los novicios que hubiesen decidido seguir de forma voluntaria a sus maestros en el exilio.

La pensión se convirtió así en la principal fuente de entradas para los jesuitas españoles exiliados; si esa fue fundamental para su supervivencia en el difícil año pasado en Córcega, resultó aún más indispensable durante el largo exilio en Italia. A este respecto, el gobierno español debió afrontar no pocos problemas logísticos y administrativos para garantizar el traslado de fondos a territorio italiano. Sin embargo, Madrid tenía una red bancaria nacional, el “Real Giro”⁴⁰, cuyas principales delegaciones estaban ubicadas en Italia, más precisamente en Roma y en Génova. El dinero llegaba en la mayoría de los casos en forma de letras de cambio o remesas de metales preciosos destinadas a Civitavecchia o a Liguria y allí se convertía en la divisa local. Un convenio especial, acordado entre las autoridades borbónicas y las pontificias poco antes de la supresión canónica de la Compañía, definió que, en los territorios de las Legaciones, donde estaba la mayoría de los exiliados, el capital sería enviado por recaudadores y arrendatarios fiscales locales. Como contrapartida, el gobierno español se arriesgaba a colocar en las arcas de la Casa de la Moneda romana y de la Cámara Apostólica dinero metálico español de buena ley. Los gobiernos genovés y pontificio fueron los únicos que beneficiaron de manera efectiva de este mecanismo, ya que la conversión de la moneda española en las divisas italianas: genovesa, romana y boloñesa conllevaba una disminución importante del valor real de la pensión.

La cuantía de la pensión vitalicia se mantuvo inalterada hasta finales de 1780. A partir de aquel año, los intentos periódicos de revalorizarla se vieron imposibilitados por el agotamiento del fondo jesuítico y por el aumento de la inflación que caracterizó toda la península italiana en aquel período; y consecuentemente, el proceso de devaluación de la pensión fue gradual pero inevitable. En realidad, desde el principio dicha pensión se reveló exigua para asegurar a los jesuitas un nivel de vida decente, tanto por los continuos retrasos en los pagos como por ciertas malversaciones hechas por los comisarios reales. Asimismo, a partir de la década de 1780, el contraproducente tipo de

⁴⁰ Ibid.

cambio y el alza de los precios que caracterizó los Estados Pontificios terminaron por deteriorar aún más su poder adquisitivo.

Madrid descubrió muy pronto, en realidad, ya desde el año de exilio en Córcega, la utilidad política de pagar en forma directa a los expulsos, así como el potencial coercitivo de la concesión de una renta pública: la suspensión de su pago podía afectar a todos los jesuitas que no respetasen los enunciados de la Pragmática de expulsión.

Si bien en numerosos casos esta amenaza no consiguió desanimar las actividades clandestinas de los ignacianos, por el otro lado contribuyó a disciplinar a la comunidad jesuítica española y a hacerla más abierta a las exigencias que procedían de Madrid.

Por lo general, los jesuitas que transgredían las órdenes superiores o las disposiciones de la Pragmática, por ejemplo, cambiando su residencia dentro de Italia sin comunicarlo a los comisarios reales, se veían suspendida su pensión. No por casualidad, en los primeros años del exilio, sólo una decena de jesuitas españoles decidió abandonar su domicilio asignado y ocultarse, renunciando así para siempre al subsidio del estado. Si bien el vitalicio estatal concedió a los jesuitas sobrevivir durante el año pasado en Córcega, una vez establecidos en Italia fue claro que no servía para asegurar una existencia apropiada. Por este motivo, la mayoría de los ignacianos se vio obligada a procurarse una fuente de entradas adicional.

A lo largo del tiempo, y en particular a partir de mediados de la década de 1770, Madrid se vio restringida a tolerar la progresiva integración de los ex jesuitas españoles en la sociedad italiana. Algunos eclesiásticos fueron sin duda absorbidos por las parroquias, por ejemplo como simples ayudantes del clero local, y otros como párrocos. A través del estudio de documentos, se sabe también de ex jesuitas españoles que trabajaban como directores espirituales en las cárceles de Emilia-Romaña, así como en las residencias de la nobleza provincial. Sin ninguna duda, la profesión más común para todos aquellos que habían sido profesores o que obtuvieron esta función en el exilio fue la de trabajar como preceptores, educadores o secretarios al servicio de familias aristocráticas ubicadas principalmente en el centro y norte de Italia. Esta situación les permitió relacionarse con los círculos e instituciones culturales locales y también ahorrar en comida y alojamiento, elemento particularmente atractivo para los religiosos españoles. Varios ex jesuitas consiguieron además integrarse en el ámbito de la enseñanza en colegios y universidades, especialmente en las universidades de Bolonia, Ferrara y otras más. El catalán L. Gallissà llegó incluso a lograr la dirección de la Biblioteca de la Universidad de Ferrara. Otros fueron incorporados en el cuerpo docente de escuelas públicas o seminarios.

Al final, la introducción progresiva de los ex jesuitas españoles, se vio ralentizada y dificultada por las repúblicas revolucionarias italianas y los regímenes bonapartistas, pero no fue nunca interrumpida. Más oscuro y inexplorado es el caso de los ex jesuitas que se vieron obligados a

ejercer algunos trabajos manuales o un arte liberal: y es claro que aquellos exiliados que, por el rol tenido en la extinta Compañía, no tenían la formación o la cualificación profesional para officiar o enseñar, tuvieron que buscar otras fuentes de entradas.

Todas las demandas, entre las más comunes: el permiso para publicar un escrito en Italia, el cambio definitivo de residencia, las peticiones de subsidio económico, la autorización para mantener una comunicación con los familiares, llegaban en las manos de los comisarios y del embajador español en Roma, quien tenía la tarea de enviarlas a Madrid. La última palabra en cada decisión pertenecía, lógicamente, al Consejo Extraordinario, que solía tardar meses, e incluso años, en dar una respuesta.

Es importante señalar que la conducta de los comisarios reales, principalmente en lo que se refiere al pago del subsidio, no siempre fue eficiente. De este modo, el gobierno de Madrid se vio obligado a controlar a los vigilantes: en agosto de 1771, por ejemplo, después una serie de memoriales en los que los jesuitas castellanos denunciaban la conducta del comisario Laforcada, Aranda solicitó al arzobispo de Bolonia, V. Malvezzi, que controlara el comportamiento y honestidad de sus funcionarios. Para mantener un conocimiento actualizado de lo que los expulsos hacían dentro de sus respectivas comunidades, los comisarios pidieron la colaboración de informantes, o sea de algunos ex jesuitas que eran dispuestos a espiar a cambio de una retribución de diversa natura; no obstante, las informaciones que llevaban no siempre correspondían a la verdad. Naturalmente, a ojos del gobierno español, algunas provincias parecían más sospechosas que otras: desde el momento mismo de la expulsión, se percibía como muy peligrosa a la Provincia castellana, dentro de cuya jurisdicción se habían manifestado la mayor parte de los motines de 1766.

A principios de la década de 1780, coincidiendo con la Revolución americana y sobre todo después el surgimiento de la insurrección peruana de Túpac Amaru (1780-1783), el gobierno encabezado por Floridablanca ordenó a los comisarios reales incrementar la vigilancia de las actividades de los jesuitas americanos: bastaba la más mínima suposición o una señal ambigua para alertar al Consejo Extraordinario. El terror del gobierno se centraba en dos posibles circunstancias: por un lado, que los expulsos desvelaban información logística o estratégica sobre las colonias españolas a los británicos; por otro, que los ex jesuitas criollos, mestizos o indígenas ayudaran o estuvieran organizando desde el exilio una rebelión de corte estadounidense en toda América Latina. Que esos temores no fueran del todo inmotivados lo revela la contribución efectiva que algunos ex jesuitas ultramarinos dieron a la causa independentista sudamericana a comienzos del siglo XIX.

Resulta particularmente importante la cuestión de las relaciones que las antiguas provincias jesuíticas españolas nutrían con los obispos y los legados locales. Es especialmente explicativo el caso de la diócesis y la Legación de Bolonia. A su llegada, los exiliados españoles, en particular los de las provincias de Castilla y México, residentes en Bolonia tuvieron la mala suerte de quedar bajo

la jurisdicción de un prelado claramente antijesuítico: V. Malvezzi, arzobispo de la ciudad desde 1754 hasta 1775. Este impuso estrecho control a los jesuitas locales y también a los expatriados; en 1769, por ejemplo, él prohibió a todos impartir los Ejercicios Espirituales y ordenó a los españoles no abrir al público los oratorios y capillas que se encontraban en sus nuevas residencias. Esta situación se transformó con la nómina de I. Buoncompagni como legado en 1779. Cercano a la Compañía de Jesús, Buoncompagni estableció una óptima relación con los jesuitas españoles, actitud que generó un verdadero descontento tanto en la diplomacia borbónica en Italia como en la corte de Madrid. Una línea igualmente benévola siguió sus sucesores en el cargo, G. A. Archetti (a partir de 1785), así como el arzobispo A. Gioannetti. Cabe hablar, además, del papel relevante que ejercían los ex jesuitas españoles en la restauración de la Compañía entre 1793 y 1814. Entre ellos, se recuerda la figura de J. Pignatelli, quien después de ser nombrado primer Provincial de la nueva Provincia Italiana en 1803, se convirtió en uno de los principales promotores del restablecimiento de la Orden de Loyola.

Una de las primeras intenciones que tenían los provinciales después su llegada a Córcega fue la reorganización de la estructura institucional de las respectivas provincias: así, se restablecieron los colegios más conocidos: Santiago, Madrid, Villagarcía, entre otros, o se fundaron nuevos, a través de la fusión de docentes y estudiantes que venían de aquellos institutos que habían sido definitivamente disueltos después la expulsión.

Un primer golpe relevante para la cohesión de la Asistencia española fue causado por el propio Papa, al refutar categóricamente acoger a los jesuitas españoles en los Estados Pontificios. Aunque fueron muchos los que justificaron la línea inflexible adoptada por Clemente XIII. A la sensación de haber sido abandonados por el Pontífice se añadió pronto la certeza de que incluso el Padre General estaba sacrificando voluntariamente a la Asistencia española para ayudar a la italiana, en particular a los jesuitas del Reino de Nápoles y del Ducado de Parma, que estaban viviendo en una situación de amenaza de expulsión.

La actitud insensible, e incluso desdeñosa, con la que fueron recibidos los jesuitas españoles a su llegada a la península italiana, tanto por parte de las comunidades jesuíticas locales de Génova, Módena, Reggio Emilia, Bolonia y Florencia, como por la sede central representada por Roma, agravó la situación, descomponiendo desde el principio las relaciones entre las asistencias española e italiana. Los jesuitas florentinos, por ejemplo, llegaron al extremo de pedir dinero para la comida y el alojamiento a sus hermanos andaluces y toledanos que pasaban por la capital del Gran Ducado de Toscana en el otoño de 1768. En la base de este comportamiento por parte de los ignacianos italianos se hallaba, claramente, una inquietud de carácter económico.

Además, en el *Diario*⁴¹ de Luengo emerge también una reflexión más sutil que explica la frialdad entre las dos comunidades: las diferencias culturales entre ambas asistencias. Los italianos manifestaron desde el principio una cierta sensación de superioridad intelectual, considerando a los españoles como ignorantes e insensatos. Según Luengo, el punto de ruptura estaba en el hecho de que mientras los jesuitas romanos y venecianos sabían algo de filosofía moderna, los españoles eran fieles al tomismo escolástico. Después de 1773, sin embargo, las dos asistencias colaboraron de manera activa en la labor apologética tanto católica como jesuítica.

En un corto pero denso artículo publicado en 1966, G. Calabrò, analizando algunas observaciones de Batllori, sostenía la imposibilidad de someter la vasta y heterogénea producción cultural de los ignacianos españoles expulsos a una valoración global y uniforme. Las razones de esta dificultad son básicamente dos. En primer lugar, la historiografía tiende a suponer una cierta homogeneidad dentro de la Compañía de Jesús, considerándola como una entidad monolítica. En realidad, incluso en el periodo antes de la supresión, se encontraban importantes diferencias culturales entre una provincia y otra, y también dentro de cada una de ellas, con actitudes y matices a menudo dependiente del contexto regional o nacional en el que cada comunidad estaba. En el caso específico de la Asistencia española, por ejemplo, los jesuitas que pertenecían a la Provincia de Aragón, y de manera particular aquellos que habían estudiado en la Universidad catalana de Cervera, se distinguieron por algunas características propias, entre las cuales destacan el interés por la cultura árabe y un marcado interés por las letras griegas. No es casual, además, que los jesuitas aragoneses y andaluces manifestaban una atención particular hacia la literatura económica: estos provenían de entornos donde las actividades mercantiles eran frecuentes y profundamente incorporadas en el tejido social local. En segundo lugar, debe considerarse que, después la extinción canónica, muchos de los religiosos que habían pertenecido a la Compañía se sintieron libres de buscar fortuna en la República de las Letras, actuando con plena libertad no solo respecto a sus antiguos superiores, sino también en relación con el pasado cultural con el que habían sido formados.

Por eso, resulta complejo definir si una determinada actitud cultural o una específica línea político-ideológica responde a pensamientos individuales o, por el contrario, era compartida por los miembros de la antigua provincia a la que pertenecía la persona en cuestión. Puede decirse que la supresión contribuyó a enfatizar el proceso de diversificación interna dentro de la comunidad española y ayudó al surgimiento de nuevas actitudes culturales. Madrid siguió desde el primer momento las actividades y comportamientos de los expulsos a través su red diplomática y por medio de funcionarios enviados al Estado Pontificio con esta función específica; pero más allá del control

⁴¹ Ibid.

de tipo policial, que se extendía también al ámbito editorial, ejercido directamente sobre el terreno, el medio disciplinario más eficaz resultó ser la pensión vitalicia pública: un verdadero cordón umbilical que seguía ligando al gobierno español con los expulsos. El miedo a perder esta pensión o la esperanza de aumentarla condicionó de manera definitiva las decisiones personales y colectivas de la antigua Asistencia española en el ámbito cultural y editorial.

La imagen general que destaca de las peticiones presentadas por los jesuitas queda además convalidada por la correspondencia que algunos de ellos nutrieron con importantes hombres de letras italianos: en particular, en los escritos que el valenciano A. Conca envió al bibliotecario de la Magliabechiana de Florencia, G. Perini, entre los años 1781 y 1798. Se confirma el valor instrumental, esencialmente "farsi dei meriti" en Madrid y asegurarse la "pensione doppia", de numerosos proyectos editoriales y culturales impulsados por el exiliado en nombre propio o en representación de un sector de la comunidad aragonesa que vivía en Ferrara.

Hablando del análisis de las etapas de la producción editorial de los expulsados, puede identificarse la primera de ellas en el período que va de la ejecución de la expulsión y los años inmediatamente posteriores a la supresión (1767-1778). Esta fue una fase de asentamiento durante la cual los jesuitas españoles comenzaron, lentamente, a integrarse en las ciudades que les fueron asignadas y en los ambientes culturales locales. Las obras impresas son exiguas en número y tratan principalmente temas religiosos y eruditos, aunque a partir de 1775 parece producirse un aumento de las impresiones. Precisamente en estos años, los expulsos comienzan también a trabajar con algunos periódicos. A esta vitalidad cultural inicial corresponde, sin embargo, una profunda producción y circulación de libelos manuscritos e impresos de carácter satírico y apologético, que tienen como objetivo principal a los ministros borbónicos.

La segunda fase comienza alrededor de 1778, año que coincide con un lento acercamiento entre la comunidad jesuítica exiliada y el gobierno español. Esta etapa corresponde también con la progresiva introducción de los jesuitas en la sociedad y las instituciones culturales del centro de Italia; una vitalidad cultural testimoniada por el número peculiar de jesuitas ibéricos que participan en debates literarios públicos. No pocos ex ignacianos se encuentran ya al servicio de familias de la aristocracia local o empleados en universidades, bibliotecas y estructuras del clero diocesano. Comienzan en este periodo las publicaciones en defensa de España, el primer volumen de el Saggio storico-apologético de la literatura española de Llampillas aparece en 1778; las Riflessioni imparziali de Nuix en 1780; y el primer tomo de la Storia critica di Spagna de J. F. Masdeu en 1781.

La tercera fase inicia con la Revolución francesa y se concluye con la Restauración. A partir de 1789, pero principalmente desde 1793, la progresiva polarización de las ideas y de los debates afecta también a los jesuitas, quienes optan por apoyarse casi en bloque en la apologética católica y contrarrevolucionaria, tanto a través obras impresas como mediante de la prensa. Incluso los

jesuitas que en años anteriores habían intentado dialogar con la Ilustración y con los círculos reformistas italianos o ibéricos, hicieron entonces un viraje conservador; en este periodo, el mecenatismo gubernamental hacia los jesuitas no desaparece, ya que también una parte de la clase dirigente española y del partido manteísta sigue una evolución similar bajo el gobierno del privado Godoy. La considerable producción editorial y manuscrita de los expulsos nos permite reconstruir un panorama bastante acurado de sus orientaciones culturales y pensamientos políticos. A partir del estudio de las obras impresas y de los escritos de los expulsos más conocidos, pueden identificarse tres almas o tendencias, que permiten identificar las peculiaridades que caracterizaban la antigua Asistencia española durante el exilio.

Un grupo importante de jesuitas siguió una línea conservadora, dentro de la cual, sin embargo, pueden identificarse varios matices. Se encontraba un ala intransigente de matriz "castiza" que juntaba el típico desprecio castellano céntrico y nobiliario: un sentimiento que consideraba a italianos y franceses inferiores, con una viva defensa de la Catolicidad, en particular de la tradición española. A esta corriente pertenecían personajes como Luengo, en general jesuitas que se refutaron a escribir en italiano y a construir diálogos no solo con intelectuales locales, sino incluso con los jesuitas autóctonos, considerados traidores a la causa jesuítica y católica. Este fue el sector que permaneció ligado a las tradiciones y cultos de la Compañía de Jesús, a los que se entregaba también la preservación de la memoria del Orden de San Ignacio. Ejemplo relevante de esta corriente fue el apego al profetismo y a los milagros demostrado por muchos jesuitas ibéricos. Dentro de este sector más intransigente se puede distinguir un grupo de jesuitas que se dedicaron de forma activa a la apología de la Compañía, de su tradición cultural y del Papado, primero frente a los filósofos y los jansenistas, y más tarde contra la Revolución francesa y a la figura de Napoleón. A partir de finales de la década de 1770, conexo a la defensa de la religión católica, este grupo desarrolló un ardiente amor patrio: el patriotismo, aunque típico de muchos jesuitas, se convirtió pronto en una de las herramientas de la apologética jesuítica. Uno de los temas predilectos de este sector de la Asistencia española hasta principio del siglo XIX fue la defensa de la "Conquista" americana y del dominio español de América, cuyo trato positivo principal se identificaba siempre en la conversión de los indígenas al catolicismo, a la cual la Compañía de los Jesuitas había influido de forma determinante. Aquí se encuentran autores como Francisco Xavier Clavijero, A. Torres y muchos otros.

Una segunda corriente está representada por los que intentaron un diálogo con las Luces y con las secciones reformistas italianas, antes de que la tormenta revolucionaria influyera en el clima político, haciendo que también ellos fueran absorbidos en el campo de la apologética católica. A este proyecto contribuyeron jesuitas que procedían de varias Provincias, entre los más relevantes: el secularizado Arteaga, los andaluces J. Osuna y C. Adorno Hinojosa. Este grupo optó por la relación

con contextos diversos: el ambiente veneto-napolitano, el romano y la Accademia dei Georgofili de Florencia.

Una tercera perspectiva se identifica en aquellos jesuitas que apoyaban abiertamente el Iluminismo y, más adelante, con el ímpetu democrático que procedía de la llegada de la Revolución francesa a Italia. El caso que más destaca es el de P. Montengón, así como el de algunos jesuitas sudamericanos de ascendencia criolla y mestiza que desarrollaron una conciencia independentista.

No obstante, la condición de exiliado y de inicial pobreza y soledad, Clavijero en Italia encontró un espacio de recogimiento intelectual para consagrarse plenamente a su vocación: la investigación histórica. Motivado por sus colegas, tomó por fin la decisión de emprender la escritura de su obra historiográfica, totalmente dedicada a México. Se sirvió de la memoria de los textos, códices y documentos que había estudiado en su tierra natal; y que por la distancia no pudo consultar, incluso de los escritos impresos de los primeros cronistas españoles, tan esenciales para su labor. En este momento en el que empezó a coleccionar las ideas y a leer algunos textos que procedían de las bibliotecas de Bolonia, cuando llegó a sus manos un libro escrito por el autor prusiano Cornelius De Paw, titulado Investigaciones filosóficas sobre los americanos. Esta lectura resultó ser el estímulo último para la redacción de su obra: al leer el contenido del texto, Clavijero percibió claramente la profunda ignorancia del autor holandés, reveladora del profundo desconocimiento que dominaba en Europa respecto a la cultura y realidad del Nuevo Mundo. Gracias a varios sacrificios personales y al apoyo rico de sus amigos, emprendió la difícil tarea de recopilar todos los libros y documentos, impresos o manuscritos, que trataban o tenían relaciones con el tema de su investigación. A través de una eficiente correspondencia, logró además obtener útil información sobre los documentos mexicanos conservados en algunas ciudades italianas: Roma, Florencia, Génova, Milán y Venecia, después de haber consultado los escritos disponibles en las bibliotecas más cercanas: Bolonia, Ferrara y Módena. Durante varios años se focalizó intensamente en esta labor, primero en la selección y organización de los materiales, y sólo después en la redacción de su obra. Por fin, y sin duda con profundo regocijo, pudo anunciar a sus compañeros de vida y estudio la terminación de los diez libros que forman parte de su Historia antigua de México. Esta no se limitaba a una simple relación de hechos, sino que constituía una lúcida y detallada síntesis de las instituciones que caracterizaron la compleja realidad cultural del México precolombino. A través de un análisis filosófico sobre la historia, Clavijero reconstruyó el esqueleto de las civilizaciones indígenas que, si bien impregnadas de un sólido sentido de identidad mexicana, se mostraba al mismo tiempo con un enfoque moderno, abierto y con una clara ambición a la universalidad.

La obra fue redactada originalmente en lengua castellana, y el autor dudó al principio si debía publicarla en ese idioma o si sería más conveniente traducirla a otro idioma: al italiano o al francés, considerando las importantes posibilidades de difusión en Europa. Por fin optó por traducir él mismo al italiano, pidiendo frecuentes consultas a expertos nativos cerca de él. Publicó su obra en Cesena

en 1780, Clavijero tuvo la satisfacción de ver su obra acogida con extraordinario interés. Dicho reconocimiento se vería considerablemente ampliado años más tarde, con la aparición de varias traducciones al inglés y al alemán. La intención inicial del autor fue la elaboración de una especie de diccionario histórico, proyecto en el cual logró redactar diversas biografías. Como testimonio de este empeño se conservan dos manuscritos mencionados por Maneiro, titulados Retratos de hombres insignes, que se centra en personajes indígenas y del México colonial, y De los linajes nobles de la Nueva España. No obstante, al abandonar esta obra inconclusa, fueron tres las razones fundamentales que lo llevaron a emprender la Historia antigua de México. La primera, como él mismo declara en el prólogo de la obra, es “evitar las fatigas y reprensible ociosidad a que me hallo condenado”⁴², que es la necesidad de dotar de sentido su permanencia en Italia, en el contexto del exilio y alejar el aburrimiento. La segunda razón se refiere a su deseo de “servir del mejor modo posible a mi patria”⁴³. Esta idea de servicio adquirió en él un doble fundamento: por un lado, reflejaba su deseo de mantener un legamen activo con su país a pesar de la distancia física; por otro, respondía a su pensamiento de que tal empresa constituía un cumplimiento del designio divino. El tercer motivo se encuentra en su imperiosa necesidad de “restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos acerca de América”⁴⁴. A los individuos de esta “turba increíble” se refiere repetidamente tanto en la *Storia Antica*, como en sus *Disertaciones* y en su *Storia della California*. Bajo esta denominación alude al filósofo prusiano Cornelius De Pauw, al pastor anglicano William Robertson y al famoso naturalista Buffon. Además de estos autores, Clavijero refuta a muchos otros, tanto antiguos como contemporáneos, cuyas ideas corrige explícitamente a lo largo de su obra. Este amor a la patria se tradujo en palabras y escritos contra todos aquellos autores de París, Berlín y Edimburgo que menospreciaban el poder de la naturaleza mexicana, la civilización aborigen y la “razza americana”⁴⁵.

Maneiro, el primer biógrafo de Clavijero, afirma que antes de escribir su texto, éste ya había reunido mucho material, lo que le permitió redactar una obra concisa y muy detallada. De sus cuatro volúmenes, los diez libros de la historia propiamente dicha ocupan los primeros tres. El cuarto está totalmente dedicado al conde Gian Rinaldo Carli, el cual, al igual que Clavijero, era un fuerte opositor a De Pauw, y las nueve *Disertaciones* sobre la naturaleza y los habitantes de México que contiene

⁴² León-Portilla, 2012, p.615.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Gerbi, 1983, p. 278.

constituyen una polémica contra el filósofo holandés; las relativas a los animales están escritas para oponerse al autor Buffon y Robertson.

Es precisamente en las Disertaciones, que probablemente fueron escritas antes que la Historia, donde el jesuita exiliado desvela y resuelve los errores que hicieron estos últimos autores. El que cometió el primer error fue De Pauw, de quien se cita hacia el final del prefacio que moldeó los hechos “per incrudelire vieppiù contro gli Spagnuoli”⁴⁶. En el prólogo a las Disertaciones, Clavijero afirma que estas pretenden aclarar los errores difundidos por los “autori moderni”⁴⁷ y en relación con estas figuras pide a sus lectores: “Quanti in leggendo, per esempio, l’opera del Ricercatore, non s’empieranno le teste di mille idee sconvenevoli e contrarie alla verita della mia Storia?”⁴⁸. Hace también un retrato de Pauw:

Egli è Filosofo alla moda, ed erudito, massimamente in certe materie, nelle quali sarebbe meglio che fosse ignorante, o almeno che non ne parlasse [allusione alle sue frequenti digressioni in argomenti scabrosi]. Egli condisce i suoi discorsi colla buffoneria, e colla maldicenza, mettendo in ridicolo, quanto v’è rispettabile nella Chiesa di Dio, e mordendo quanti gli si parano avanti nelle sue ricerche senza verun riguardo alla verità, né all’innocenza. Egli decide francamente, ed in un tuono magistrale, cita ad ogni tre parole gli Scrittori dell’America, e protesta, che la sua opera è frutto della fatica di dieci anni”⁴⁹, que acusa de haber descrito monstruosamente el Nuevo Mundo, convenciendo sus lectores “che in America la Natura ha degenerato affatto negli elementi, nelle piante, negli animali, e negli uomini.”⁵⁰

Clavijero se muestra muy duro con de Pauw, porque él es “uomo che ingiuria tutto il nuovo Mondo e le persone piu rispettabili del Mondo antico.”⁵¹ Clavijero también escribe contra Buffon, que negaba la existencia de leones, tigres y conejos en América. En la primera disertación, relativa a la población de América y más específicamente la de México, Clavijero comienza analizando la tesis del vínculo terrestre que existía entre el Nuevo y el Antiguo Mundo y sólo menciona al “stravagante

⁴⁶ Ivi, p. 279.

⁴⁷ Ivi, p. 280.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Gerbi, 1983, p. 280.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

ricercatore”⁵², haciendo referencia a Buffon. En la segunda disertación, centrada en las épocas que caracterizaron la historia de México, hace una digresión de los sucesivos gobernantes y estratos étnicos. En la tercera disertación, sobre el territorio de México, en la que desarrolla una polémica contra la tesis del continente húmedo, contra la tesis de Buffon de que América es “un paese affatto nuovo”⁵³ y contra “la stupidizza degli Americani e [. . .] mille altri fenomeni straor-dinari, che egli dal suo gabinetto in Berlino ha osservato meglio di noi, che tanti anni siamo stati nell'America”⁵⁴. Clavijero se sirve de argumentos naturalistas, geológicos e históricos. El autor subraya que existe una estrecha relación entre De Pauw y Buffon, ya además afirma que el primero copia al segundo y de donde no copia cambia y enriquece los errores.

Clavijero escribe la Historia para derribar las tesis eurocéntricas de Buffon y De Pauw, en las cuales era clara la superioridad del Mundo Antiguo sobre el Nuevo. De Pauw relacionó los efectos nocivos del clima con la mezquindad de los cuadrúpedos, la abundancia y grandeza de los insectos y las enfermedades de los americanos, por lo que Clavijero para contraatacar se refirió a fenómenos europeos similares o peores, desacreditando las pruebas aportadas por el filósofo. Las polémicas de Clavijero, sin embargo, caen a veces en el error de sus adversarios, pues, aunque dice no hacer aparecer a América como superior al Viejo Mundo, cuando habla de su país lo hace a la manera propia de “fanciulli che pugnano, che d'uomini letterati che disputano”. Por ejemplo, cuando toca el tema del diluvio, que también trata con humor, afirma que si hay un país que pudo salvarse del diluvio de Noé, ese sería México, gracias a su posición alta. Clavijero es el autor lleno de deseo y conocimiento de su propio territorio, es decir, el Nuevo Mundo, pero a veces no cuida demasiado la forma de defenderlo, cae en frases que están a caballo entre querer oprimir al enemigo europeo y hacer alarde de la maravilla de su patria, como por ejemplo cuando dice “se l'America non avea frumento, né meno l'Europa avea frumentone, il quale non è men utile, né men sano; se l'America non avea melagrane, limoni, etc. almeno oggidi gli ha; ma l'Europa né ha avuto, né ha, né può avere Chirimoye, Ahuacati, Muse, Chicozapoti, etc”⁵⁵ y claramente quiere decir que si América falta de algo, Europa tiene aún más carencias y cosas más espantosas. En la cuarta disertación se refiere a Buffon y quiere chocar con su tesis, según la que América “ha scarseggiato prodigiosamente la materia”⁵⁶ de los animales, aclarando que los animales en el continente son muchos, no son tan

⁵² Ivi, p. 281.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

cruelles y feos. En América, todos los hombres tienen cola, y Clavijero justifica el hecho de que sea posible encontrarlos feos, ya que no todos los cuadrúpedos corresponden a nuestras ideas de belleza y hay cuadrúpedos más feos en el Viejo Mundo, como el elefante, considerado por el autor como un monstruo.

La quinta disertación, centrada en la presentación física y moral de la población mexicana, se centra en la discusión de la tesis de la degeneración de los humanos. Según De Pauw, todos los hombres de América son degenerados, incluidos los indios, los europeos que viven en América, los criollos, o sea los europeos nacidos en América, y los mestizos resultantes del mestizaje. Clavijero limita su defensa a los nativos americanos, que son “e i più ingiuriati e i più indifesi”⁵⁷, no son débiles, empobrecidos, lecheros como los define De Pauw, quien añade que el hombre africano es:

puzzolente, la cui pelle è negra, come l'inchiostro, il capo e la faccia coperti di lana negra in vece di pelo, gli occhi giallicci o sanguigni, le labbra grosse e nericcie, e il naso schiacciato”⁵⁸, frente tales palabras, Clavijero enumera diferentes pueblos los lapones, los tártaros y dice de las hotentotes “hanno quella mostruosa iregolarita di un appendice callosa, che si estende dall'osso pubes in giu, guardi la coda degli abitanti di Formosa (...)e poi ci venga a dire, se ha coraggio, che gli Americani sono brutti!”⁵⁹

A continuación, sostiene a los mexicanos, de los que afirma que son hermosos, robustos, sanos, inmunes a ciertos males y que no le apesta el aliento, y arremete contra De Pauw afirmando que si hubiera visto los pesados sacos que cargan sobre su hombro y con los que recorren muchas distancias, no se habría permitido considerarlos hombres frágiles. También cortan árboles en los bosques, trabajan la tierra, construyen casas y carreteras, trabajan en las minas y mantienen limpia la ciudad.

Además el autor defiende las dotes intelectuales de los nativos:

Io [..] trattai intimamente gli Americani: vissi alcuni anni in un Seminario destinato alla loro istruzione [..] ebbi poi alcuni Indiani tra i miei discepoli [...] per lo quale [..] protesto al Sig. de Paw e a tutta l'Europa, che le anime degli Americani non sono punto inferiori a quelle degli Europei: che eglino son capaci di tutte le scienze, anche delle più astratte e se fossero ben

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid

⁵⁹ Ivi, p. 287.

istruiti si vedrebbero tra gli Americani de' Filosofi, de' Matematici, e de' Teologi, che potrebbono gareggiar co' più famosi d'Europa.⁶⁰

El problema en el que hace hincapié el autor es social, no es la tontería sino la miseria, de hecho, afirma que es difícil progresar en la ciencia viviendo una vida pobre y de continuos abusos. En las reuniones de negocios que celebran los indios, Clavijero invita a los europeos a asistir, porque ellos no pueden imaginarse cómo exponen y defienden sus tesis los indígenas. Clavijero sigue analizando la cuestión de la conversión de los infieles, su propensión a recibir el bautismo y su capacidad de asimilación con los humanos o salvajes. Los jesuitas destacaron la capacidad de los nativos para ser educados y aprender todas las artes y ciencias, juzgados por Muratori como hombres de gran memoria y gracias a ello podían: “raggiungere i più alti studi se saggi riguardi non militassero, per non insegnar loro di più”⁶¹ y por tanto, en contra de lo que afirmaba Clavijero, su limitación no es tanto la miseria, sino que la matriz es política, y el mismo autor, a propósito del fracaso en el descubrimiento de las minas de hierro, sostiene “mi verrebbe quasi voglia di sospettare, che la Politica Europea non abbia voluto finqui accudire allo scoprimento di sì fatte miniere nell'America per vari riguardi, che non importa riferire”⁶², por lo que el colonialismo europeo habría mantenido voluntariamente en la ignorancia y en la oscuridad los recursos naturales de los países controlados.

En la discusión que se focaliza en la comparación entre el paganismo de los indios y el de los antiguos griegos y romanos, Clavijero sostiene que no hay uno peor o mejor, retoma a los autores del siglo XVI y en particular a Acosta que dijo “si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de Indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los Griegos y Romanos que mandaron al mundo, se hallan o los mismos, o otros semejantes, y a veces de peores”⁶³.

De Pauw considera a los nativos portadores de cuatro vicios “ghiottonia, ubbriachezza, ingratitude e pederastia”⁶⁴, por lo que Clavijero también se compromete en la defensa moral de los indios y frente a las palabras de De Pauw reconoce la embriaguez como un vicio indígena, que no procede directamente de estos últimos, sino que se alargó con la llegada de los españoles, niega que la gula y la ingratitud sean vicios y concluye que la pederastia es sólo de los asiáticos y europeos. Clavijero

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ivi, p. 289.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid

⁶⁴ Ibid.

admite que los hombres indígenas aman menos a sus esposas que estas a ellos y se inclinan a encontrar otras mujeres.

En la sexta disertación el autor se centra en la cultura de los indígenas, aquí Clavijero consigue liberarse fácilmente de las palabras de De Pauw que llama “barbari e selvaggi tutti gli Americani”⁶⁵ ya que los mexicanos conocían la moneda de cacao, el hierro, el cobre, los puentes, los barcos, la cal, la escritura a través de los jeroglíficos, la orfebrería y muchas otras cosas. Luego añade que, si su educación se consideraba inferior a la griega, sin duda era superior moralmente y en virtudes. También en la séptima disertación sobre la tierra de Anáhuac, se propone destruir “sli spropositi del Sig. de Pauw”⁶⁶. Es en la octava disertación que el autor deja claro que ya no le interesa discutir en contra de De Pauw, pues ha reconocido la similitud entre los “deliri degli Americani e quelli d’altre nazioni del Vecchio Mondo, in fatto di religione”⁶⁷. Clavijero llega a justificar el paganismo de los mexicanos como una religión “men superstiziosa, meno indecente, men puerile, e meno irragionevole, che quella delle più colte Nazioni dell’antica Europa”⁶⁸, mejor por tanto que el paganismo clásico de griegos y romanos. Al hablar de la antropofagia, reconoce que los indígenas eran más crueles que las otras naciones, aunque la práctica de la antropofagia era conocida entre los pueblos cultos del Viejo Mundo.

En la última disertación explica la “origine del Malfrancese”⁶⁹ y defiende al Nuevo Mundo frente a las acusaciones de De Pauw y los europeos de que la sífilis tuvo su núcleo en América y desde allí se trajo al Viejo Mundo. Los europeos trataban esta enfermedad como una dolencia que tenía una connotación de “ sacra e feroce punizione dei loro peccati”⁷⁰. Si América era el origen de esta enfermedad, entonces ésta era un símbolo de una naturaleza repugnante y agonizante. El movimiento polémico utilizado por Clavijero es el contraataque, también llamado “tu quoque”⁷¹, a través del cual América se defiende atacando las debilidades de Europa. Incluso antes que Clavijero, Pedro Mártir adoptó esta actitud cuando dice que son los nativos quienes dan a los cristianos lecciones de teología y moral. Montaigne añade sarcasmo a sus tesis y argumenta que

⁶⁵ Ivi, p. 290.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ivi, p. 291.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ivi, p. 292.

los caníbales devoran a sus enemigos por vindicta, pero los europeos se comen a los hombres por angustia y hay ejemplos de antropofagia criminal entre los europeos y Europa no debería permitirse hablar contra los caníbales brasileños de los horrores que cometen. Esta actitud se declina en una forma literaria más refinada con Fontenelle, en el siglo XVII, en sus *Dialoghi dei morti* en los que se compara a Cortés y Moctezuma y se contraponen así la barbarie de los mexicanos y la sabiduría de los romanos.

A partir del siglo XVIII, la misma actitud se presenta en las Lettres persanes en las que se presentan a los americanos como investigadores sin escrúpulos y escandalizados de los europeos. Cacambo, en la obra de Voltaire *Candide*, sostiene que “certai-nement il vaut mieux manger ses ennemis que d'abandonner aux corbeaux et aux corneilles le fruit de sa victoire”⁷², igual que los europeos que no se comían a los hombres. En otra de sus obras, Voltaire expone un sentimiento de miedo cuando un húsar cuenta que se había comido a un cosaco, que tenía una textura correosa, y ante tales palabras Voltaire afirma que no se debe generalizar ya que un hombre cosaco no es igual en compleción a todos los demás hombres cosacos y que podría haber cosacos blandos “Vraiment, messieurs [...] vous êtes bien délicats; on tue deux ou trois cent mille hommes; tout le monde le trouve bon; on mange un cosaque, et tout le monde crie”⁷³ y termina su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* con esta lección: “La véritable barbarie est de donner la mort, et non de disputer un mort aux corbeaux et aux vers”⁷⁴ y se refiere a casos europeos de antropofagia religiosa.

Kant, por su parte, trata el tema del europeo que, después de vencer a sus enemigos, no se los come con fines puramente utilitarios; según el filósofo, los europeos son más capaces de utilizar a los vencidos para convertirlos en sus súbditos y aumentar así el número de hombres para librar guerras de magnitud cada vez mayor. Después de Clavijero, fue Andrea Chénier, un inca, quien, al relatar la conquista de México por los españoles, definió la naturaleza de los europeos de “avara”⁷⁵ porque les privaba de peces, cocos, ríos, aves y mucho más en los bosques.

Clavijero, inmediatamente después del título de su *Historia*, señala que esta está “sacada de los mejores historiadores españoles y de los manuscritos y de las pinturas antiguas de los indios”⁷⁶. Lo que de esta manera declara en la portada, lo desenvuelve de manera detallada en el apartado que sigue al Prólogo del autor, titulado Noticia de los escritores de la historia antigua de México. Como

⁷² Ivi, p. 295.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ivi, p. 296.

⁷⁶ León-Portilla, 2012, p. 616.

ha indicado Charles E. Ronan en el extenso cuarto capítulo de su obra, dedicado específicamente a las “Fuentes”, las referencias citadas por Clavijero pueden definirse en cuatro categorías: “historias clásicas del Nuevo Mundo y otras fuentes que conoció el autor de primera mano”, las colecciones de antiguas pinturas mexicanas, “fuentes básicas que solo conoció indirectamente a través de otros autores que se valieron de ellas”, y “obras en general de importancia secundaria”⁷⁷. Entre todas las fuentes definidas por el autor, son escasas aquellas que pueden considerarse realmente primarias, en las que haya podido establecer su relato histórico. Esta limitación se debe, en primer lugar, a la distancia física y temporal que lo aislaba de los testimonios indígenas directos. También, tuvo acceso a un número exiguo de autores españoles que fueron testigos de los sucesos narrados. Entre estos recordamos las Cartas de relación de Hernán Cortés, la Historia verdadera de Bernal Díaz del Castillo, el cuento del conquistador anónimo y otros que añaden informaciones basadas en testimonios orales o en documentos recopilados. Es este el caso de la Historia de Francisco López de Gómara y la obra de José de Acosta, a partir de los cuales Clavijero reconstruyó el pasado precolombino y el proceso de la conquista.

Un caso aparte está constituido por la Monarquía indiana de fray Juan de Torquemada, obra que Clavijero cita frecuentemente, varias veces para criticarla, ya que, como señala:

Se muestra muchas veces falto de memoria, de crítica y de buen gusto y en su Historia se descubren groseras contradicciones principalmente en la cronología, algunas relaciones pueriles y una gran copia de erudición superflua [...]. Sin embargo, habiendo en ella cosas muy apreciables, que en vano se buscarían en otros autores, me vi precisado a hacer de esta historia lo que Virgilio hizo con la de Enio: a buscar las piedras preciosas entre el estiércol.⁷⁸

A pesar de estas críticas, la *Storia* de Clavijero se basa en gran parte en lo escrito por Torquemada. El autor nunca tuvo acceso directo a las obras de Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún y otros, y solo utilizó algunas citas de estos, que quizá leyó a través de otras obras. Torquemada, en su texto, hace referencia a códices y documentos indígenas como la Tira de la Peregrinación y los códices Tlotzin, Quinatzin y Xolotl, los cuales Clavijero utiliza para presentar la historia de los chichimecas y la primera fase de la historia mexicana. Clavijero también tuvo conocimiento de la Colección de Mendoza por dos reproducciones parciales: la de Samuel Purchas y la de Thevenot, publicada en 1692, y afirma que “la he estudiado con diligencia y me ha sido útil para mi historia”⁷⁹.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ivi, p. 617.

⁷⁹ Ibid.

Además, Clavijero se sirvió también de pinturas para recolectar más material, como la colección de don Carlos de Sigüenza y Góngora, que pudo ver y analizar en 1759. En relación con Boturini, Clavijero afirma: “yo vi algunas de estas pinturas que contenían algunos hechos de la conquista y algunos bellos retratos de los reyes de México”⁸⁰. Boturini fue en un importante referente para Clavijero, porque, durante su exilio, consultó la Idea de una nueva historia de la América Septentrional y los documentos indígenas en el índice del Museo Indiano del caballero.

Del Instituto de Ciencias en Bolonia, el autor exiliado consultó el Códice Cospi y hace referencia a él en su *Storia*, afirmando que “El volumen de pinturas mexicanas que se conserva en la Biblioteca del Instituto de Bolonia es una piel muy gruesa y mal curtida, o por mejor decir varias unidades, de más de cinco varas de largo y como de ocho pulgadas de ancho, pintadas por una y otra parte y pegadas en la forma dicha”⁸¹. Clavijero no delinea en manera específica de qué manera utilizó este códice en su escrito, ni lo menciona nuevamente. Esta fuente, como muchas otras, genera algunas perplejidades, pues contrasta con su afirmación de que la *Storia* está “sacada de los mejores historiadores españoles y de los manuscritos y las pinturas antiguas de los indios”⁸². La contradicción entre lo que en realidad consultó Clavijero y lo que tuvo a su disposición para su estudio fue objeto de crítica por parte de muchos autores. La *Storia* fue extensamente apreciada por los que tuvieron acceso a ella, y fue traducida al inglés en el año 1787 y al alemán en el año 1789. Además, se intentó traducir al castellano, pero esta versión encontró algunas complicaciones. El secretario de la Real Academia Española y abogado del Consejo de Indias, Manuel de Lardizábal y Uribe, originario de México, quiso que la *Storia* se publicara en España en el idioma original en que fue escrita por su autor: la lengua castellana. En 1783, pidió a Clavijero que enviara los dos primeros volúmenes en su versión original al impresor de Madrid, Antonio de Sancha. El impresor obtuvo el permiso de la Real Academia de la Historia y del Consejo de Castilla para la sucesiva publicación. Sin embargo, nació un problema cuando Ramón Diosdado Caballero, ignaciano en exilio, que leyó la *Storia*, la consideró llena de declaraciones contrarias a España. En respuesta, se puso en la preparación de un largo tratado en dos volúmenes, titulado *Observaciones americanas y suplemento crítico a la Historia del ex-jesuita don Francisco Javier Clavijero*. Incluso, escribió a José de Gálvez, ministro del Consejo de Indias, presentándole un juicio drásticamente adverso sobre la obra de Clavijero, informando de su propio trabajo en el que contestaba los errores que, según él, había encontrado en ella, especialmente aquellos que dañaban el buen nombre de España.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ivi, p. 618.

⁸² Ivi, p. 616.

José de Gálvez encomendó a Miguel de San Martín Cueto y al cosmógrafo real Juan Muñoz que dieran su opinión sobre los trabajos de Clavijero y Diosdado. El primero afirmó que la obra de Diosdado merecía la publicación, mientras que Muñoz reconoció que Clavijero, si bien se encontrara alejado de su patria, no pudo consultar las fuentes indispensables para redactar su historia. Añadió que Clavijero intentó persuadir a sus lectores de haberse basado en las historias y obras de los indios, que, según Muñoz, no ocurrió, luego únicamente citó esas fuentes a través de las citas que Torquemada hacía de ellas. Según Muñoz, Clavijero elaboró una estructurada síntesis de la vasta obra de dicho autor franciscano. Frente a las palabras de Muñoz, el Consejo, que favorecía a Clavijero, ordenó otra revisión de los dos primeros volúmenes de la obra, que por fin fueron publicados.

El jesuita Ronan fue el primero en señalar los diferentes juicios críticos, no obstante, reconoce la validez de la *Storia*, y en la Conclusión de su obra afirma:

Clavijero obtuvo la mayor parte de su conocimiento histórico acerca del México antiguo de la Monarquía indiana. Y aunque el material refundido que constituye la base de la *Storia* antigua lleva consigo la impronta inconfundible de Clavijero, sin embargo, en él se percibe a Torquemada casi en cada página. No obstante, fuera de alguna ocasional referencia a este como fuente, Clavijero no reconoce su excesiva dependencia de él. Más bien, como lo señaló Muñoz, deja al lector con la impresión de que su estudio se ha logrado a partir de una amplia variedad de fuentes, tal como el título completo de la *Storia* antigua induce a creer [...]. Simula un conocimiento de autores, archivos, documentación y otros muchos elementos de información que sólo conoció a través principalmente de Torquemada, Eguiara y Eguren, Boturini y Betancourt [...].⁸³

Y, sin embargo, reconociendo con Ronan que Robertson, Diosdado y Muñoz tenían razón al señalar la fragilidad de la *Historia* en cuanto a las fuentes de información, es cierto que, en paralelo, tal limitación no llegó a perjudicar la sucesiva aceptación de esta obra.

La *Storia* será publicada en castellano en Londres en 1826, donde había aparecido ya anteriormente la quinta edición de la *Historia* de Robertson, con los juicios contrarios hacia Clavijero. Su trabajo fue traducido en Londres por un español exiliado, José Joaquín de Mora, quien no conocía la existencia del texto original de Clavijero en su lengua materna. Esta traducción, como la *Storia* misma en italiano, llegó a obtener un gran interés tanto dentro como fuera del territorio de México. Esta obra contribuyó en la toma de conciencia de la identidad de México en el curso del proceso de independencia.

⁸³ Ivi, p. 622.

1.3 Estructura y resonancia de la *Historia*

Para entender la idea que Clavijero tenía de lo que debía ser su *Historia antigua*, es útil regresar a los motivos que lo impulsaron a escribirla. Además de "evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad" y "servir del mejor modo posible a su patria para restituir a su esplendor la verdad ofuscada"⁸⁴, él quería también mostrar las falacias de los que habían intentado oscurecer esa verdad, "una turba increíble de escritores modernos", es decir, Pauw, Robertson, Buffon entre los más importantes.

En la dedicatoria de su obra "a la Real y Pontificia Universidad de México", deja percibir lo que considera una de las principales causas de que "el esplendor de la verdad esté ofuscado"⁸⁵, y dice lo siguiente:

Quiero quejarme amistosamente de la indolencia o descuido de nuestros mayores con respecto a la historia de nuestra patria. Cierto es que hubo hombres dignísimos que se fatigaron en ilustrar la antigüedad mexicana y nos dejaron de ella preciosos escritos. También es cierto que hubo en esa Universidad [la de México] un profesor de antigüedades, encargado de explicar los caracteres y figuras de las pinturas mexicanas, por ser tan importantes sobre la propiedad de las tierras o la nobleza de algunas familias indias y esto es puntualmente lo que me causa pena. ¿Por qué no se conserva aquel profesor tan necesario? ¿Por qué se han dejado perder aquellos escritos tan preciosos y especialmente los del doctísimo Sigüenza? Por faltar el profesor de antigüedades no hay actualmente quien entienda las pinturas mexicanas y, por la pérdida de los escritos, la historia en México se ha hecho difícilísima por no decir imposible. Ya que esta pérdida no se puede reparar, al menos que no se pierda lo que nos queda.⁸⁶

Esta cita de la dedicatoria ofrece elementos reveladores del concepto que Clavijero tenía de su obra y de sus proyectos. En primera instancia, al hablar de esta queja que califica de "amistosa", el autor denuncia la presencia de una "indolencia o descuido" en correlación con "la historia de nuestra patria". Después, señala cuál es esa historia: "la de la antigüedad mexicana". De este modo, se puede decir que, para él, la historia de su patria es aquella que corresponde a "su antigüedad", la cual se guarda en dichos escritos "con los caracteres y signos de las historias mexicanas". Se entiende claramente que, al escribir sus obras "para servir del mejor modo posible a mi patria", su fin es superar esa "indolencia o descuido", devolviendo o haciendo patente su relato de la

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ivi, p. 623.

⁸⁶ Ibid.

antigüedad mexicana. En consecuencia, lo que él considera como la base de la identidad histórica de México es lo indígena, lo cual se preserva a través de las pinturas y escritos. Además de pedir al rector y a las autoridades de la universidad a buscar un remedio para la indiferencia, él mismo da el antídoto y escribe la muy deseada historia.

En diferentes pasajes de su Historia, Clavijero sostiene que no es indio, pero que la certeza de la historia patria está muy profundamente ligada a lo indígena:

Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguineidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así, ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa para defender la ajena con menos peligro de error.⁸⁷

Esta afirmación, que podría llevar a pensar que Clavijero considera al indio como un “otro”⁸⁸, obtiene un sentido mucho más complejo si se compara con su afirmación de que la historia indígena es “la historia de nuestra patria”⁸⁹. Reconociéndose de ascendencia española, al mismo tiempo se estima tan profundamente enraizado en el ser más esencial de México que declara que en él se encuentra el “meollo de su historia”⁹⁰. Esta historia y la realidad completa de México, y más en general de América, “ha sido mal entendida y deturpada” por esa “increíble turba de escritores modernos”⁹¹: franceses, alemanes, ingleses, italianos y otros. Por esto, es esencial mostrar la verdad en todo lo que fue y es ese ser histórico, a través de la conocencia de las etapas de los hechos en el pasado indígena, sus instituciones y grandes producciones, así como el significado de lo que fue efectivamente la conquista para los a quienes él define “los mexicanos”⁹².

En respuesta a De Pauw y Robertson, que delinear a los indios como seres “miserables” y que faltan de “toda capacidad intelectual”⁹³ Clavijero afirma:

Es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades. El que contempla el estado presente de la

⁸⁷ Ivi, p. 624.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ivi, p. 623.

⁹⁰ Ivi, p. 624.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ivi, p. 625.

⁹³ Ivi, p. 624.

Grecia no podría persuadirse de que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos.⁹⁴

Esta comparación recuerda a la que hizo el autor Sahagún sobre los indios de Judea y Jerusalén, cuando Dios, a través de la boca de Jeremías, emanó contra ellos una maldición, que habría de abatirse sobre ellos “gente, fuerte y animosa y codiciosísima de matar”⁹⁵ que los destruiría con todo lo que poseían. Clavijero coincidió en esto con Sahagún, así como en otras de sus estimaciones relativas a la conquista, aunque no había tenido la oportunidad de estudiarlo y solo lo conocía por medio de Torquemada. Sin embargo, a pesar de su apertura filosófica cerca de la modernidad, Clavijero también coincidió con el franciscano en su radicada convicción religiosa: en efecto, la aprobación de un providencialismo la consideraba fundamental, lo cual se evidencia en mucho de lo que expone. Además, reconocía que ninguna de sus interpretaciones podría refutar lo expuesto por las Sagradas Escrituras y, en general, lo que atestigua el dogma.

Por ejemplo, en virtud de su pensamiento providencialista, Clavijero sostiene al final de su *Historia*:

Los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los monarcas católicos, abandonados a la miseria, la opresión y al desprecio no solo de los españoles, sino aún de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones [las indígenas] la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra.⁹⁶

En cuanto a su conformación a lo que expresan las Sagradas Escrituras, afirma: “El sumo respeto que se debe a los libros santos me obliga a creer que los cuadrúpedos y reptiles del Nuevo Mundo descenden de aquellos que se salvaron del diluvio universal en el arca de Noé”⁹⁷.

Es posible decir que Clavijero concibió su trabajo histórico como un servicio a su patria, para restituirle la verdad perturbada de su historia, que al principio era la indígena, oponiéndose en varios pasajes a sus principales detractores europeos. Luis Villoro, por ejemplo, describe lo alcanzado por

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ivi, p. 625.

⁹⁷ Ibid.

el jesuita exiliado como un proyecto de presentar “lo indígena manifestado por la razón universal”⁹⁸. Esto conllevó una rebelión contra la superioridad europea como único arquetipo, y, para lograr su objetivo, Clavijero llegó a tratar de la historia mexicana como un “ejemplo clásico”, dotado de todas las características que hicieron grandes a los pueblos ya conocidos de la antigüedad. Entonces, según sus palabras: “La Historia antigua de México es una versión épica, heroica. Es el relato tallado en fuerte trazo de la vida de un pueblo de héroes; naciones que, en todo el espléndido vigor de su juventud, nos hacen pensar en la joven Roma, cantada por los antiguos”⁹⁹.

La historia azteca se presenta cargada de ejemplos de estoico valor, comparables a los más esforzados hechos de los pueblos clásicos. Para probar a su público que su situación fue aún más desfavorable que la de los griegos sometidos a los turcos, Clavijero presenta, tanto en su Historia como en las Disertaciones, las cualidades de los indígenas y sus grandes creaciones. Destacan también la equidad y la buena estructura que existían “en el gobierno público como en el doméstico de los mexicanos... celo de la justicia y de amor al bien público”¹⁰⁰. Asimismo, resalta la estructura de su sistema educativo, trasladando las versiones resumidas de dos huehuelotlaltolli, tomadas de Torquemada, las cuales define como “instrucciones de un padre a su hijo” y “de una madre a su hija”¹⁰¹. En este contexto, sostiene que “todos enviaban a sus hijos a las escuelas públicas que había cerca de los templos”¹⁰². Habla, también, de la existencia de embajadores, correos y formas de comercio, y añade la existencia de justas formas de posesión y propiedad de la tierra, así como maneras de cultivarla. Descripción que incluye los jardines, “en los que habían plantados con bello orden árboles frutales, hierbas medicinales y flores”¹⁰³. Por fin, dedica particular atención a las diversas artes y a la habilidad para elaborar pinturas y otras obras del ingenio.

Por lo que se refiere a la religión, Clavijero se vio obligado a apreciar negativamente ciertos aspectos de la religión indígena, en modo particular de los sacrificios humanos, aunque recordó que varios otros pueblos, incluidos los antecesores de los españoles, también los habían practicado. En este sentido, afirma:

⁹⁸ Ivi, p. 626.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ivi, p. 627.

La frecuencia de tales sacrificios no fue menor en Egipto, Italia, España y las Galias que en México [...]. ¡Qué número de hombres no se consumiría en las hecatombes o sacrificios a centenares, de los antiguos españoles [...]! El número de los sacrificios mexicanos ha sido ciertamente exagerado por la mayor parte de los historiadores, como hemos dicho en otra parte.¹⁰⁴

Al hablar de la conquista, Clavijero manifestó su pena ante la multitud de destrucciones ocurridas en esa época y se lamenta, como lo hicieron antes que él Bernardino de Sahagún, José de Acosta y otros, por las quemaduras de los libros de pinturas. Dice:

Los primeros misioneros, sospechando superstición en todos ellos, los persiguieron a sangre y fuego. De cuantos pudiera haber en Texcoco, donde estaba la principal escuela de pintura, hicieron un grandísimo montón y le pegaron fuego [...]. Fue lamentable esta pérdida que sintieron después los mismos autores del incendio [...].¹⁰⁵

Algunas de estas apreciaciones, en las que elogia la cultura indígena y recrimina las destrucciones hechas por los conquistadores y algunos frailes, fueron vistas por Diosdado Caballero y otros españoles como ofensivas a su patria. No obstante, la intención de Clavijero no era tal, sino más bien destacar el gran avance cultural de los mexicanos, al cual no deja de enaltecer y aún comparar con el de otros pueblos de la antigüedad clásica. Su fin era mostrar lo que Villoro consideró como “la historia mexicana como ejemplo clásico”¹⁰⁶. Por un lado, dirige su rebatimiento contra lo expresado por “la increíble turba” de hombres como De Pauw y Robertson, y por otro, ve en los indígenas “una realidad específica” que libera al criollo “de la instancia ajena”. De hecho, Villoro señala:

El criollo niega que el punto de vista europeo sea el único válido. En este movimiento, Clavijero juzga, a su vez, a aquellos que lo determinaban. Dirige nuevamente hacia Europa los mismos argumentos con los que ésta lo limitaba [...]. Por lo tanto, lo que hace en el fondo es apelar a un criterio universal que no se identifique con alguno en particular y que sea capaz de aplicarse a todos.¹⁰⁷

Esta dirección puede definirse como la clave del pensamiento de Clavijero, la cual se manifiesta a lo largo de su *Historia* y en sus *Disertaciones*. Movido por su deseo de ofrecer una imagen que

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ivi, p. 628.

revelara lo que, a sus ojos, era la verdadera grandeza de la historia de su tierra, redactó esta obra con el objetivo de oponerse a sus críticos y que sobreviviera como una obra clásica. En los libros que la constituyen, recreó el entorno natural, los acontecimientos, las instituciones y todo cuanto determinó la existencia de los antiguos mexicanos, hasta llegar al trágico momento de la conquista. De este modo, consiguió insuflar vida a ese pasado sobre el cual él juzgaba que debía moldearse el futuro de México.

Clavijero organizó su obra en diez libros y nueve disertaciones. En parte, estuvo influido por la *Monarquía Indiana* de Torquemada. Él mismo señala que el Libro I lo redactó por los que le estaban cerca y ofrece una “Descripción del reino de México; su tierra, su clima, montes, ríos y lagos; minerales, plantas, animales y hombres”¹⁰⁸. Este primer libro establece un tratado de geografía e historia natural. En su preparación, Clavijero hizo referencia a las contribuciones de Ulloa, Buffon, Felipe II, y del doctor Francisco Hernández, quien dedicó varios años a recorrer Nueva España para analizar y estudiar sobre su naturaleza y recursos.

En los libros II a V, el autor se ocupa de los hechos en las tierras de Anáhuac. En estos libros, es muy evidente la influencia de Torquemada, a quien sigue en su análisis cronológico, desde los toltecas y chichimecas hasta el reinado de Moctezuma Xocoyotzin. Esta presentación de los acontecimientos, escrita con un estilo claro y elegante, dejó una profunda huella en los libros de historia y en los manuales escolares que se redactaron en México a lo largo de los '800 y '900.

Clavijero consideró el libro VI como portador de información sobre las organizaciones culturales precolombinas: la religión, las fiestas, el calendario, los ritos, el matrimonio y la muerte. Teniendo en cuenta su enfoque providencialista y su adhesión al dogma católico, el autor se muestra más tolerante con las creencias y prácticas de los antiguos mexicanos, a quienes defiende en muchas veces de las acusaciones que los presentaban como devotos al demonio y practicantes de ritos execrables.

En el libro VII, habla de las otras organizaciones: educación, derecho, ceremonias reales, embajadas, comercio, magistraturas, armas, atavíos. En todo este libro sigue siendo notable la influencia de Torquemada. Los elogios de Clavijero y las comparaciones que establece con las instituciones de otros pueblos de la antigüedad se orientan hacia lo que Villoro delineó como la búsqueda de una imagen de lo indígena por medio de la razón universal, con el fin de mostrar “la historia mexicana como un ejemplo clásico”.

¹⁰⁸ Ivi, p. 629.

Los libros VIII a X tratan sobre “los primeros viajes de los españoles a las tierras de Anáhuac” hasta “el último asalto, toma de la ciudad y prisión de los reyes”¹⁰⁹. Su inspiración sigue siendo el autor Torquemada y los autores mencionados por este último, a los cuales Clavijero no tuvo acceso directo, como: Hernán Cortés, López de Gómara y otros más.

El autor asume casi siempre una óptica favorable hacia los indígenas, y en varios pasajes hace una abierta condena de las acciones de Cortés y los españoles. Un ejemplo de ello se puede leer cuando habla de la subordinación de Cuauhtémoc, después de que este:

poniendo la mano sobre un puñal que tenía Cortés a la cinta, 'quitadme, añadió, la vida que no perdí en defensa de mi reino'. Cortés intentó consolarlo con buenas razones [...]. ¿Pero qué consuelo podría recibir con semejantes protestas, o qué crédito dar a las palabras de Cortés, el que había sido siempre su enemigo, habiendo visto que, a su tío, Moctezuma, no le valió el ser su amigo [...]. El rey de México [Cuauhtémoc], a pesar de las grandiosas promesas del general español, fue poco después puesto ignominiosamente a tortura [...], y al cabo de tres años fue, por ciertos recelos, ahorcado con los reyes de Acolhuacan y Tlacopan.¹¹⁰

Esta reflexión, y muchas otras, nos permiten entender que Clavijero adoptó un punto de vista hispánico que a veces ofrece apreciaciones providencialistas. Es importante recordar que todos los libros de la Historia han ejercido un amplio influjo en muchos de los autores que han escrito en los manuales escolares y otros trabajos.

¹⁰⁹ Ivi, p. 630.

¹¹⁰ Ibid.

2 El papel de la escritura en exilio

2.1 Clavijero en cuanto intelectual exiliado

E giacchè son nel proposito, narrerò brevemente la loro espulzione [dei seguiti] da que' paesi e da tutta la Spagna seguita li 26 giugno del 1767. Alcuni de' motivi di tale espulzione si leggono nel Real Decreto spedito dal Pardo de' 2 aprile del medesimo anno, ed altri furono riservati in petto dal Re Cattolico Carlo terzo. Potrei qui addurre tutto l'istesso Real Decreto, ma per esser cosa alquanto lunga ed essendo stato publicato colle stampe nel sudetto anno, lo tralascio.

Il sudetto giorno dunque de 26 giugno 1767, il Vice Re del Messico intimò l'ordine regio per mezzo d'alcuni auditori a tutti i padri della compagnia di uscire immantinenti da tutti i stati del Re di Spagna. Quest'ordine fu publicato in varii luoghi della città, la sostanza del quale consisteva che Sua Maestà Cattolica comandava un prontissimo bando a tutti i sopradetti religiosi da tutti i suoi stati per motivi in adietro publici e per altri nuovi, quali non giudicava bene esporli al publico. Fu cosa ammirabile che l'istesso giorno che si effettuò il bando in Messico di detti padri, segui anche in Lima, capitale del Regno del Perú, nell'America Meridionale ed in tutti i luoghi adiacenti a' due Regni ove si ritrovavano case di detti religiosi, essendosi ciò premeditato dal Vice Re, o che aveva avuto ordine dalla Corte di ciò fare (ed è piú probabile). Ed a tale efetto da alcun tempo avanti si fece leva di molte truppe miliziane, e tutto il commercio si vidde in questi giorni con l'uniforme, o sia la livrea del Re, e per conseguenza in questi giorni non si aprì il baratiglio (che è come un luogo di una giornale fiera del Messico). Stettero ancor chiuse tutte le botteghe del Portale, Monterilia ed altri luoghi di commercio. Hor dunque il medesimo giorno de' 26 giugno, alla mattina a buonissima ora, si vidde la Casa Professa con i colegi di S. Andrea, S. Idelfon-zo, S. Gregorio e S. Pietro e Paolo tutti circondati di soldati con bajonetta in canna, e sentinelle per tutte le bocchestrade, essendosi chiuse le porte di tutte le sudette case, per modo che non lasciavano entrare né uscire chi che sia, e giorno e notte si faceva la ronda da vari pichetti per ogni strada e massime alle azeque o siano condotti d'acque, per dove entrano e salgono le canoe dalla città.

Il giorno 28 sudetto, stando solo nella casa che abitavamo nella strada del-l'Orologio, udii gran rumore, mi affacciai alla finestra che corrisponde alla publica strada e viddi grandissima moltitudine di gente d'ogni età, sesso e grado, che tutti piangevano e ad alte voci gridavano. Viddi in seguito quattro forloni o chochii, in ciascheduno de' quali stavano quattro padri della compagnia del colegio di S. Gregorio scortati da una compagnia di soldati a cavallo e d'altra

a piedi, con bajonetta in canna, la quale, per sopprimere alquanto le grida ed il pianto della gente che si affacciava alle porte ed alle fenestre, menavano di mano a chi che sia e non la perdonavano a età, grado, sesso e condizione che fosse (tanto erano inviperiti). Confesso il vero, che al vedere tale spettacolo m'intenerii e non potei trattener le lagrime, specialmente in veder la mesta positura di detti padri con la quale andavano ne' loro cocchii tutti grondanti di lagrime. Furono questi inviati alla Vera Croce, ove stavano preparate due navi d'alto bordo per trasportarli in Spagna. Tutti li altri padri del Messico, come ancora li altri che di giorno in giorno venivano capitando da terra dentro, furono dapoi sempre spediti dal Messico per Vera Croce in tempo di notte per timore di qualche sollevazione.¹¹¹

La palabra exilio, según el diccionario de la Real Academia Española, procede del latino *exilium* y se refiere a la separación de una persona de la tierra en que vive.

De acuerdo con lo que Edward Said afirma en su ensayo del 1984 “exile is strangely compelling to think about but terrible to experience”¹¹², el exilio es desarraigo y una manera de vivir en un espacio con una continua conciencia de no estar nunca en casa propia. Esta condición es también una orientación hacia el tiempo, una trama de la historia de la vida de uno en torno a un episodio crucial de partida y una condición presente de alejamiento de la tierra natal. Según lo que dice Said el exilio tiene la capacidad de moldear el pensamiento de los intelectuales. En un nuevo lugar el exiliado necesita moldear nuevas estructuras de significado porque su vida se transforma radicalmente y de esta manera el exilio puede fomentar una subjetividad meticulosa, independencia de la mente, enfoque crítico y originalidad en la perspectiva. El autor hace referencia a Theodor Adorno y Erich Auerbach que escaparon de los Nazis y produjeron importantes trabajos que reflejan sus terribles experiencias de ruptura. En su obra *Out of Place*, la manera en la que él presenta el exilio tiene similitudes con la idea de espacio sagrado y de esta manera el exilio, así como el exilio por razones sagradas se convierte en una herramienta para estructurar la conciencia e identidad. De hecho, el exiliado se da cuenta de que él es “more than one thing”¹¹³ y entonces no está determinado y es una figura dinámica.

El exilio en la experiencia de Said representa algo que le ha permitido moldear su pensamiento crítico, algo que al principio le parecía negativo e impuesto por circunstancias externas, pero se ha desarrollado en una oportunidad para expresar su vida concreta, intelectual y moral. Como los mitos

¹¹¹ Cartago y Ferrari, 2018, p. 37.

¹¹² Barbour, 2007, p. 293.

¹¹³ Ivi, p.300.

y creencias religiosas guían a los creyentes, el exilio tiene la misma función en la vida de Edward Said.

En el caso de Francisco Xavier Clavijero, el exilio fue determinado por el decreto de expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús, del rey Carlos III que decide exiliarlos a través de argumentos para la defensa del reino. Incluso, redacta una ley del silencio que prohíbe a los jesuitas escribir apologías a la orden religiosa, prohíbe escribir sobre el exilio impuesto y protestar contra las decisiones del rey. A pesar de ello, los testimonios de la expulsión son muchos. Esto depende de la fuerte tradición de los jesuitas de escribir crónicas que presentan la historia de su orden. El género de la crónica jesuita surge de las cartas anuas, que cada exiliado enviaba al general de la orden narrando lo que le pasaba. Estas crónicas sirvieron para oponerse a las propagandas anti jesuitas y como medio para garantizar la cohesión y la identidad en la orden. Hay diferentes motivos que explican la gran cantidad de testimonios sobre el exilio: para algunos, los exiliados acceden a los pedidos de sus cercanos que quieren saber algo de ellos y, en otros casos, se trata de satisfacer una necesidad personal de poner por escrito esta experiencia traumática para vencerla. En general en los testimonios, es posible leer diferentes opiniones sobre el exilio y el poder, para entender el enlace “entre el poder real y el poder papal”¹¹⁴, en cuanto a la reacción de la sociedad ante el fenómeno del exilio y, también, la intervención de lo sobrenatural, los milagros y las profecías que fluían en toda la fase de la expulsión y de la supresión de la orden jesuita.

Normalmente, se distingue entre los jesuitas que tuvieron una posición crítica y opuesta hacia la corona española, que son pocos, y el resto de los exiliados, los cuales en sus obras exaltaron la historia y la naturaleza de las colonias españolas en el Nuevo Mundo ante los ataques de los ilustradores europeos. Clavijero es considerado uno de los ejemplos de los jesuitas que siempre se mantuvieron fieles y obedientes a la voluntad de la Corona española. No obstante, en su experiencia del exilio muestra su aprobación a las rebeliones que se dieron en Nueva España cuando la población supo de esta decisión excepcional del rey Carlos III. Asimismo, denuncia las penas que sufrió antes de ser embarcado con destino a Italia y también hace una denuncia abierta y con resentimiento contra el papa por haber suprimido la orden enseguida.

Podemos contraponer la cara de historiador de Clavijero, el que se mantiene respetuoso y obediente a la prohibición del rey de escribir sobre el exilio o de exaltar la orden jesuita, mientras que en la cara de testigo no duda en describir la oposición abierta del pueblo novohispano a la figura real y en acusar al papa en cuanto responsable de la ruina del orden. Como historiador, se ocupa de la defensa y exaltación de la patria criolla, al reivindicar su pasado prehispánico; como testigo, ataca y juzga la autoridad del rey y del papa, convirtiendo su discurso en una herramienta de subversión

¹¹⁴ Escalante, 2024, p. 138.

contra el orden establecido. Este aspecto contestatario y crítico de su escritura se manifiesta a través de la Relación de los sucesos de la Provincia de México desde el día 25 de junio de 1767¹¹⁵, transcrita por Arturo Reynoso utilizando una copia del manuscrito de la Biblioteca DeGolyer de la Southern Methodist University de Dallas; y la segunda obra es una carta a un corresponsal anónimo, Carta de N. sobre el juicio que formará la posteridad de la destrucción de los jesuitas¹¹⁶, escrita después de 1776. Rinaldo Froldi descubrió esta carta en la Biblioteca Estense de Módena en Italia. Ahora se conserva allí y representa un ejemplo de los enfrentamientos entre jesuitas y filósofos. Después de la supresión de la Compañía, destinó sus actividades literarias a la polémica con los filósofos, a quienes consideraba en parte responsables del antijesuitismo.

Clavijero, al comentar la actualidad de las diferentes coronas europeas, establece un dispositivo historiográfico que integra el punto de vista del futuro para juzgar el presente.

Clavijero abandona el arte oratorio religioso para proponer un ejemplo de pensamiento histórico en el ámbito de la escritura una vez llegado a Italia. “Según usted, señor, ¿qué pensarán los siglos futuros de la supresión de la Compañía?”¹¹⁷. Para responder Clavijero propone una comparación entre dos momentos históricos considerados desde la perspectiva del pasado y según la perspectiva que permite el paso del tiempo: los observadores futuros del siglo XXII juzgarán el presente del autor y la supresión de la Compañía de Jesús como lo hacen los del presente con el siglo de Felipe el Hermoso y el destino de los templarios, es decir, con una diferencia de cuatro siglos.

Con el paso del tiempo, será posible mirar al pasado con la mirada propia de “jueces imparciales, pero severos, únicamente amigos de la verdad, y vengadores inexorables de la inocencia”¹¹⁸.

Esta visión más justa de un acontecimiento histórico, e incluso de toda su época, se debe principalmente al hecho de que las personas del futuro “sin duda hablarán sin respeto ni temor de los actores desta tragedia, condenarán sin piedad no solamente a los Jesuitas, si lo creyeren culpados, sino al mismo Papa, y a cada uno de los Reyes que han tenido parte en ella; llamarán las cosas con su propio nombre...”¹¹⁹. Este temor que genera la censura se refiere, por cierto, al respeto para los monarcas y para el Papa y a la severidad de la represión para aquellos que se pronunciarán sobre la expulsión. Esta prohibición se aplica a la población en general, también a los jesuitas

¹¹⁵ Ivi, p.140.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Goldin, 2020, p. 302.

¹¹⁸Ivi, p. 303.

¹¹⁹ Ibid.

expulsados, que son vigilados incluso en sus correspondencias privadas, bajo pena de perder su pensión real si alguna vez contravienen las decisiones oficiales. Se puede observar, pues, que la supresión dio cierta libertad a las palabras, ahora sin limitaciones, de Clavijero.

En palabras más generales, Clavijero parece pensar que existe un clima general de polarización entre partidarios y enemigos en el que los intereses personales y políticos se entrecruzan en torno a la cuestión de los jesuitas, como antaño lo hicieron con los templarios:

Los Reyes que ocupan presentemente los tronos no han heredado las ideas, el odio y las pasiones de los Príncipes destruidores, ni son de sangre o a lo más son parientes laterales y muy remotos que no se interesan absolutamente en la reputación de sus predecesores.¹²⁰

Este texto de Clavijero es interesante porque constituye uno de los pocos ejemplos de escritura abiertamente política. Al:

Transportémonos pues a la generación que vivirá en el siglo XXII [...], que imagina muy diferente al suyo, ¿Habrá aun entonces Parlamentos? ¿Los tronos estarán siempre ocupados de los mismos nombres? Sea de eso lo que fuere, yo veo a aquellos Príncipes y a sus súbditos con unas ideas, con unos designios, y con una política muy diversa de la nuestra. Clavijero crítica Nuestro siglo que se creía superior a todos los que le precedieron y se llamaba por excelencia el siglo de las luces y de la humanidad, y pregunta a su correspondiente ¿creéis que parecerá tal al siglo XXII?¹²¹

La carta con destinatario anónimo de Clavijero es tanto una defensa de los jesuitas y también una acusación contra sus enemigos directos, aquellos que llevaron a cabo la detención y la supresión de la Compañía de Jesús, que fueron las coronas y el Papa, y una diatriba contra los excesos que comete el siglo de las luces por culpa de los filósofos y los jansenistas, que elaboraron el aparato ideológico que permitió las derivas antirreligiosas que él considera estar en marcha en la persecución contra los jesuitas. Escribiendo desde lo más profundo de la derrota, Clavijero sostiene que la batalla se libra, en última instancia, en un escenario más amplio, el de la historia. Ahora bien, en la batalla de la Historia, Clavijero imagina no solo que el siglo XXII será diferente del siglo XVIII en su organización política, sino también que, el siglo XVIII no será visto como el siglo de las Luces y de la humanidad que pretende ser, lo que supone, la verdadera y última derrota de los enemigos de los jesuitas.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ivi, p. 304.

No, Mr. (hablemos francamente y sin adulación) no será por excelencia, sino el siglo de los ministros, de las damas, de los filósofos, del jansenismo y de los parlamentos. En la historia deste siglo de la humanidad no se leerán con horror dos asesinatos de Reyes, el destrozo de toda la nobleza de Portugal, la devastación de Polonia, mil sediciones, la destrucción de los jesuitas, sus persecuciones, sus prisiones, etc.? Para prueba de sus luces superiores ¿no bastará el saber que adoptó por sus primeros maestros a un Voltaire y a un Rousseau? Que no pudo jamás llegar a certificarse de si había Dios, y si el alma del hombre no era material, y se creyó por lo menos asegurado de que no había Providencia? Que honró con preferencia a una secta, cuyo principio fundamental es que el Dios de toda bondad manda cosas imposibles, y que no quiso jamás permitir que a tal secta se diese el nombre de herejía? Que trató seriamente la cuestión de si el Evangelio es inferior al Alcorán? Que había concebido el designio de no dejar a sus nietos ni Obispos ni Sacerdotes? Que los tribunales laicos se creyeron autorizados para decidir las cuestiones de la Fe, para conferir los bienes eclesiásticos y para administrar los Sacramentos? Que dio más de una vez el espectáculo de Jesucristo llevado violentamente entre corchetes, sin avergonzarse de tal indignidad, y aun persiguiendo a los que se oponían? Finalmente que trató de ignorantes y fanáticos a todos los siglos pasados solamente por haber percibido en ellos algunas trazas de religión?¹²²

Después de criticar su siglo, Clavijero dirige otra crítica contra el supremo Pontífice:

Oh Clemente, yo lo diré todo desde ahora, porque habiéndote sobrevivido, participo ya contra ti de todos los derechos de la posteridad. (...) debiste el capelo a la facción de los jansenistas y la tiara a tus promesas reiteradas de destruir la Compañía; (...) prendiste sin causa alguna a los miembros más distinguidos deste orden.¹²³

Sucesivamente culpa a Clemente XIV de haber dejado morir encarcelado al general jesuita en el castillo de Sant'Angelo. Finalmente hace referencia a la muerte miserable del papa y explica su inmediata descomposición como resultado del castigo divino "el papa destructor había ya tenido una muerte miserable que no pudo exponerse en San Pedro su cadáver a la pública veneración."¹²⁴ Para Clavijero la identidad jesuita se funda en el activismo religioso y militante que molestó a los soberanos europeos. En su pensamiento, el historiador añade que la expulsión de los de la orden

¹²² Ivi, p. 305.

¹²³ Escalante, 2024, p. 149.

¹²⁴ Ibid.

representará en el futuro la decadencia de la Iglesia y que los españoles extrañaran los jesuitas porque los primeros que eran revoltosos respetaban a los jesuitas que los pacificaron:

¿se sentirá también entonces la pérdida de la Compañía? Sin duda alguna, y no podrá ser de otra suerte. El pueblo viendo sus colegios desiertos, la educación de la juventud perdida, sus púlpitos abandonados, y sus iglesias, tan brillantes en otro tiempo, medio arruinadas, no preguntarán sin cesar: ¿por qué la destruyeron?¹²⁵

Clavijero no obstante el exilio y su vida en una tierra lejana y diferente de su tierra natal se mantuvo fiel a su identidad y orgulloso de esto. Resistió la adversidad del rey y del papado que intentaron destruir su devoción a la orden de los jesuitas. Diez años después de su exilio forzado de México, él no perdió sus convicciones y creencias. Esto claramente revela la importancia de la escritura como refugio para el mantenimiento de su fidelidad.

Los jesuitas parecen derrotados, pero la revancha será histórica al desenmascarar, el siglo de las luces, que en realidad no lo es. La deconstrucción de la superioridad moral del siglo revela el ataque contra los fundamentos de la verdadera moral: los reyes y la religión, pilares respectivos de la verdadera humanidad y de las verdaderas luces. En esta carta se establece un programa historiográfico que incorpora una visión providencial de la historia en diálogo con los filósofos, cuyo proyecto condena. En palabras más generales, se libra una batalla por la definición de la Ilustración en torno a la cuestión de la religión, que Clavijero considera la base del proyecto de renovación del saber y de la buena política. Estos comentarios, en teoría prohibidos por los decretos sobre la expulsión, testimonian además los efectos que la supresión de la orden tiene sobre los temas abordados por los jesuitas, su retórica y las nuevas formas de sociabilidad que explora y consolida en su exilio; en este caso, una correspondencia literaria con "Mr.". No hay indicios que nos permitan entender si se trata de un corresponsal real. Como señala Rinaldo Frolidi, es posible que se trate de un ejercicio literario, sobre todo porque está escrita en español, mientras que «Sr.» indicaría un destinatario inglés o francés. Sea o no una carta real, el texto no deja de ser testimonio de nuevas formas de sociabilidad en las que el ejercicio literario cobra sentido y del contexto político e intelectual en el que se inserta. La carta se caracteriza por un tono enfadado hacia el papa Clemente XIV. Aquí los jesuitas están comparados a los templarios medievales, muertos y exterminados por el rey y escribe como si estuviese en el siglo XXII y enseña el valor que Clavijero da a la cuestión de cómo serán recordados en el futuro. El autor muestra confianza en que se revelara un juicio justo y acierto sobre lo que pasó con los jesuitas y los culpables serán el rey y el papa:

¿Qué os parece Mr. que pensarán los siglos venideros de la destrucción de la Compañía? Ellos sin duda hablarán sin respeto ni temor de los actores desta tragedia, condenarán sin

¹²⁵ Ivi, p.140.

piEDAD no solamente a los jesuitas, si lo creyeren culpados, sino al mismo papa, y a cada uno de los reyes que han tenido parte en ella; llamarán las cosas con su propio nombre, y finalmente serán, respeto de nuestro siglo y deste gran suceso, lo mismo que ahora somos nosotros respeto del siglo de Felipe el Hermoso, y de los templarios: jueces imparciales, pero severos, únicamente amigos de la verdad, y vengadores inexorables de la inocencia.¹²⁶

Según Clavijero, templarios y jesuitas son “dos ejemplos terribles de la justicia divina”¹²⁷, ambos sufrieron la injusticia de la institución monárquica y clerical y fueron exterminados: “con esto no reparamos las desgracias de los templarios, pero les pagamos aquella porción de justicia y de compasión que merecen y a sus destruidores todo el odio y execración de que son dignos.”¹²⁸

El historiador también define una analogía entre la rápida muerte de los dos detentores del poder; la muerte de Carlos III y de Clemente XIV son consideradas por Clavijero resultado del castigo de Dios para la expulsión y siguiente supresión de los jesuitas de América.

Clavijero cuestiona el siglo de la Ilustración y sus miserias, como la ruina de las naciones, el homicidio de los reyes y el profesado anticlericalismo de autores entre los cuales Rousseau y Voltaire. La Ilustración, según él, no se caracterizó por la exaltación de la razón sino por su anticristianismo. Para entender la expulsión de los jesuitas es fundamental comprender la lógica del siglo Ilustrado, que según Clavijero es el adversario de los jesuitas por su anticlericalismo y se basa en el desmantelamiento de la Iglesia y del papado.

En la medida en que la Ilustración es menos un conjunto de ideas o un programa ideológico que un espacio de debate y un proyecto, los jesuitas exiliados entran en este espacio y participan activamente en los debates. Si en un primer momento es esencialmente la cuestión religiosa la que polariza, la producción académica de los jesuitas se orientará muy rápidamente hacia la cuestión del Nuevo Mundo y los países de origen. Clavijero comienza el proyecto de una historia de México. En la reconstrucción hagiográfica de Maneiro los factores que contribuyen al nacimiento y la configuración de este proyecto son principalmente los mecanismos de la memoria y los afectos en el exilio. Así, Clavijero, impulsado por su amor tanto por los indios mexicanos como por su patria, se vuelve hacia las cosas mexicanas.

Aquella erudición y conocimiento de tan variadas cosas que había acumulado en su mente, sin ninguna relación u orden, en el tiempo que vivía entre los indígenas mexicanos, se hacía

¹²⁶ Ivi, p.147.

¹²⁷ Ivi, p.148.

¹²⁸ Ibid.

sentir cada día más y más en esta edad en la que nuestro sabio se esforzaba por llegar a la cumbre más alta del saber.¹²⁹

Maneiro describe un proceso mental que, tras una fase involuntaria de recuerdos que se presentan en su mente de forma casi abrumadora, Clavijero “vino a su ánimo la idea de escribir todo aquello poco a poco y disponerlo en un orden claro; lo que hizo con la intención de salvar de la muerte tantos monumentos del Nuevo Mundo, que atraerían la curiosidad de los sabios.”¹³⁰. Si seguimos el relato de Maneiro, Clavijero comienza escribiendo sus recuerdos de forma desordenada: en parte debido a lo que se puede llamar la melancolía del exilio, en parte debido a “la curiosidad de los eruditos”¹³¹, aquellos que no conocen México y a los que probablemente conoció en Italia. En un primer momento, Clavijero organiza este material en forma de diccionario. Una elección en consonancia con el éxito del género que representa en aquella época la *Enciclopedia* y las obras que se inspiran en ella, pero también en consonancia, por ejemplo, con el *Gazzettiere americano*, traducido del inglés y publicado en Livorno en 1763. Según Maneiro, fue un amigo quien le propuso cambiar de género diciéndole “Mas, ¿por qué no te decides a redactar en forma de narración histórica este cúmulo de datos que son tan preciosos como abundantes?”¹³². La narración histórica presenta retos más importantes que la elaboración de un diccionario, ya que supone dar una coherencia que el orden alfabético evita. El orden cronológico pone de relieve las lagunas documentales y supone una investigación más sistemática.

Pero si al principio, al menos en el relato de Maneiro, fue la curiosidad de los eruditos y el aliento de sus amigos lo que llevó a Clavijero a emprender la redacción de su *Historia antigua de México*, un último elemento, relacionado con la actualidad editorial y las conversaciones literarias de los círculos boloñeses y, más en general, europeos, lo convencieron para escribirla. El autor estaba:

Totalmente dedicado a la preparación del material cuando en Italia comenzó a difundirse rápidamente una obra desaliñada intitulada *Recherches philosophiques sur les américains* de un cierto autor alemán de Prusia; y aunque el estilo del autor era fluido y elegante, lo entiende al revés y comete errores a cada paso, incluso en aquellas cosas que se ven más claras que la luz.¹³³

¹²⁹ Goldin, 2020, p. 306.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Goldin, 2020, p. 307.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

El relato de Maneiro permite definir una cronología de la redacción de la *Historia antigua del México*. *Las Mémoires philosophiques sur les Américains* se publicaron en 1768 en Berlín en dos volúmenes. Tuvieron un éxito inmediato y suscitaron refutaciones como la *Dissertation critique* de Dom Pernetty, que formó parte en 1770 de la “nouvelle édition, augmentée d'une Dissertation critique, par Dom Pernetty, et de la Défense de l'auteur des Recherches contre cette Dissertation...”¹³⁴, con una tercera edición en 1771. Mientras tanto, el tercer gran autor de la *Querelle du Nouveau Monde*, el abad Raynal, publica en 1770 una primera edición anónima de su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Prohibida en 1772, fue publicada nuevamente por el abate Raynal en otra edición en 1774, que fue inmediatamente incluida en el Índice por el clero. En 1780 publicó una tercera edición aún más peligrosa que las dos anteriores y reconoció la obra como suya porque puso su retrato en el frontispicio.

Estas obras llegan a Italia en la década de 1770 con la reestructuración de la censura en Francia y la renovación del mercado editorial en Suiza, en particular el de la Société typographique de Neuchâtel¹³⁵, que envía a las librerías italianas las obras francesas, entre las cuales las de De Pauw y Raynal. Al fin, en 1777 William Robertson publicó su *History of America*, la cuarta obra central de los filósofos europeos de la controversia. En 1778, Clavijero terminó la redacción de su manuscrito, como lo testimonia una carta a Mariano Veytia, firmada el 25 de marzo de 1778, en la que afirma “Tengo ya perfectamente concluida la obra, y estaria ya impresa una buena parte de ella, si mis facultades fueran correspondientes á mis deseos...”¹³⁶. En ese momento también terminó de redactar las *Disertaciones* que responden directamente a Buffon, Raynal, De Pauw, y Robertson “A los tres tomos de Historia se añadirá otro de Disertaciones interesantes, y convenientes en la mayor parte á la misma Historia. Estas Disertaciones, que tengo concluidas, son ocho”¹³⁷.

Clavijero redacta su *Historia* mientras se publican estos libros y construye su obra en respuesta a ellos, en particular con las disertaciones al final que constituyen refutaciones detalladas de los temas más controvertidos, como el origen de la sífilis o el del poblamiento de América. En el prefacio, Clavijero comienza definiendo las motivaciones de su trabajo:

La Storia antica del Messico da me intrapresa per ischivare la nojosa, e biasimevole scioperagine, a cui trovavami condannato, per servire comunque potessi alla mia patria, ed alla mia Nazione, e per rimetter nel suo splendore la verità offuscata da una turba

¹³⁴ Ivi, p. 309.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ivi, p. 310.

¹³⁷ Ibid.

incredibilide di moderni Scrittori dell'America, e stata non men faticosa, e malagevole per me, che dispendiosa.¹³⁸

La situación de exilio es, por tanto, inherente al proceso de redacción de la *Storia antica*, y la actitud patriótica de Clavijero va acompañada de su pertenencia declarada a la República de las Letras, en la que Bolonia ocupa un lugar destacado. Maneiro insiste mucho en la biografía de Clavijero en la acogida cosmopolita de la ciudad italiana de Bolonia:

En virtud de esta estima de los bibliotecarios y por la benevolencia de ahí derivada, se oponía a disposición de Clavijero todo lo más selecto de las bibliotecas; y por esa razón encontró muchos más documentos mexicanos de los que había esperado, tanto en Bolonia, Ferrara, Módena, como también por medio de sus amigos, en Roma, Florencia, Génova, Milán, Venecia. En Bolonia, por ejemplo, encontró una gran reserva de este género en la magnífica biblioteca que pertenece al Instituto de Ciencias, como lo llaman, y que es una de las primeras del mundo literario, donde contempló con sumo placer, entre otras cosas, una auténtica pintura mexicana de aquel Nuevo Mundo, adornada con indicaciones y enrollada como esas mismas gentes solían algunas veces. Florencia por su parte guarda muchísimos monumentos de las antigüedades mexicanas, los que Beatriz Toleda – dama principal, en otro tiempo esposa del gran duque de Florencia – pidió le fueran enviados junto con un retrato de Moctezuma. Finalmente, la dominación española dejó muchas reliquias semejantes en Milán y en Nápoles, de donde se esparcieron a otras ciudades de Italia. Permítasenos aquí de paso dar gracias a los literatos italianos, a cuyo refinado gusto en estas cosas debemos que no hayan perecido totalmente muchas de las antigüedades de los mexicanos.¹³⁹

En esta citación se entiende claramente que la situación de exilio es al mismo tiempo una ventaja y un inconveniente, ya que limita el acceso a algunos documentos, pero facilita el acceso a otros, como el Codex Cospi¹⁴⁰, acumulados en colecciones privadas italianas y en bibliotecas.

La carta a Mariano Veytia, además de ofrecer una visión general del trabajo de planificación y escritura de Clavijero, es relevante desde el punto de vista de la relación de Clavijero con otros escritores mexicanos apasionados en la historia. Clavijero no conoce personalmente a Veytia, pero afirma:

¹³⁸ Clavijero, 1780, p. 1.

¹³⁹ Goldin, 2020, p. 312.

¹⁴⁰ Ibid.

Muy señor mio: aunque no he tenido la fortuna de conocer á V. sino por las noticias que me han dado de su nacimiento, de sus talentos, y de sus fatigas literarias, me estimula en tan grande distancia á escribirle el comun zelo de la patria que me anima, y en la uniformidad de la materia en que ambos trabajamos.¹⁴¹

En efecto, “Uno y otro entendemos en la Historia de ese Reino: V. segun me han informado en la Historia General de Nueva España, y yo en la antigua de Méjico, que necesariamente estará comprendida en la de V.”¹⁴² Para comprender, pues, si Veytia ha publicado su obra y decidir si conviene publicar la suya a su vez, el historiador mexicano procede a una presentación precisa de su obra, del material consultado, el empeño que le había dedicado y las virtudes de su procedimiento. Empieza subrayando las fuentes utilizadas, que describe como exhaustivas, impresas y manuscritas, que proceden de archivos mexicanos e italianos. Clavijero formula en su carta la idea de que está dispuesto a no publicar si su obra resulta repetitiva. No obstante, se comprende que el objetivo de la carta es convencer a Veytia de que no es así. Para ello, Clavijero detalla su método historiográfico, subrayando los puntos fuertes de su estudio.

Al trabajo de allegar los materiales se siguió el de digerirlos, combinando las relaciones frecuentemente indigestas, y muchas veces encontradas de nuestros Autores, y procurando sacar del pozo de Demócrito la verdad. V. sabrá por su propia experiencia mejor que ningun otro la dificultad que hay en esta parte por la negligencia ó infelidad de nuestros historiadores. No he omitido diligencia alguna para la perfeccion de mi obra: he procurado la mayor pureza y propiedad en el language, la mayor exactitud en la ortografía, la mayor concision, la mayor claridad, el mejor órden, y sobre todo, la mayor imparcialidad y fidelidad en la narracion. Si he incurrido en algunos defectos, como no lo dudo, no ha sido por falta de diligencia ó malicia; sino por la escasez de luces en materia tan oscura y tan difícil. Me ha sido de mucha importancia el saber la lengua mejicana, el haber andado una buena parte del Reino, y el haber tratado intimamente á los Indios.¹⁴³

Clavijero, refiriéndose especialmente a sus años en el Colegio de San Gregorio, construye su autoridad basándose en su propia experiencia lingüística y antropológica, en contraposición a los filósofos de gabinete que escriben sin conocer ni la lengua, ni el país, ni a sus habitantes. Mariano Veytia es un abogado nacido en Puebla en 1718 en una buena familia, durante un viaje en Europa entre 1737 y 1750, visita Francia, Holanda y España. En España continúa su carrera como abogado

¹⁴¹ Veytia, 1836.

¹⁴² Goldin, 2020, p. 312.

¹⁴³ Ivi, p.313.

y procurador y es designado caballero de Santiago. En 1744 conoce a Lorenzo Boturini, caballero del Sacro Imperio Romano Germánico nacido en Lombardía en 1698. Huyendo de la guerra en Austria, Boturini se instaló en Madrid, donde conoció a la condesa de Santibáñez, hija mayor de la condesa de Moctezuma, quien le encargó que recuperara del tesoro de Nueva España una pensión que le correspondía como heredera de Moctezuma. Llegó a Nueva España en 1736 y, durante los ocho años que pasó allí, reunió por todo el reino una enorme colección de documentos y antigüedades sobre la historia de Nueva España, entre los que había documentos sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe. Boturini le contó a Veytia su interés por la historia de Nueva España, sus descubrimientos y sus teorías que recolectó en su Museo histórico, que permaneció en la Secretaría del virreinato. En 1746, Boturini publica su *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, en la que presenta el proyecto de historia antigua de México a partir de las fuentes indígenas de su Museo histórico.

En los años siguientes, Veytia redactó una *Historia antigua de México*, utilizando la colección Boturini. Clavijero se entera de la existencia de las obras de Veytia a través del marqués de Moncada, de paso por Bolonia, que tuvo muchas actividades intelectuales en Nueva España y lo introdujo en los círculos intelectuales franceses.

Clavijero había obtenido una importancia considerable en la reorganización de la vida jesuita en los primeros años del exilio, aunque experimentó mucho sufrimiento para la expulsión del orden y su exilio a Italia. Según testimonios de otros jesuitas, en la península él fue un guía que sirvió de apoyo a sus hermanos de la orden. Su fortaleza frente al exilio fue notable, no obstante, la supresión de la orden jesuita en 1773 causó una gran aflicción en su ánimo. El Papa Clemente XIV, que pertenecía a la orden franciscana, escribió la bula *Dominus ac Redemptor*¹⁴⁴, con la cual decidió la abolición de la orden jesuita. Clavijero escribió sobre sus tribulaciones como consecuencias de la expulsión de los jesuitas, su exilio y la supresión de la orden.

La expulsión obligó a los jesuitas a suspender sus trabajos y dejar sus apuntes, escritos y libros que fueron confiscados y ellos empezaron el viaje a Italia separados. Esta separación se refleja en la distribución en el territorio italiano, porque cada grupo se distribuyó según las provincias de su orden: los toledanos se reunieron en Forlì, los aragoneses en Ferrara, los de Andalucía en Rimini y los americanos se quedaron al principio en Ferrara y después llegaron a Bolonia. Es en Bolonia que Stefano Tedeschi afirma “si raccoglie in una stessa casa quello che in seguito verrà indicato come un gruppo di intellettuali di eccezionale rilevanza per la cultura messicana, e non solo del settecento”¹⁴⁵ y añade que en la misma casa en Bolonia vivieron juntos “oltre a Clavijero, Francisco

¹⁴⁴ Escalante, 2024, p. 141.

¹⁴⁵Cartago y Ferrari, 2018, p. 38.

Javier Alegre, José Abad, Agustín Castro, Andrés Cavo, Rafael Landívar, e da lì passarono altri nomi importanti dei gesuiti esiliati¹⁴⁶, además Tedeschi dice que fue Clavijero a impulsar el nacimiento de una Academia en el palacio Hercolani que se disolvió en 1773 contemporáneamente a la supresión de la Compañía. Esta casa de los mexicanos en Bolonia se conocía como sedes sapientiae por los otros hermanos que se encontraban en otros sitios en la región y destaca la importancia de los que eran parte de aquel grupo.

En la Relación de los sucesos de la Provincia de México desde el día 25 de junio de 1767, Clavijero subraya que la expulsión de su orden no fue algo repentino, sino que es el ápice de una serie de hostilidades que se iniciaron con el problema de impuestos. La hostilidad del rey contra los jesuitas se vio claramente con un problema de impuestos que los jesuitas decidieron no pagar; aunque según Clavijero, el verdadero origen de este conflicto es un problema de disputa entre poderes políticos y religiosos antes que un problema económico. Para esto, el historiador afirma que la Corona consideraba que los jesuitas eran más leales al papa Clemente XIII que al rey “debíamos estar más sujetos al rey que a la Iglesia, por haber sido antes vasallos que sacerdotes”¹⁴⁷.

Según el rey, ser leal a él y al mismo tiempo al papa no puede ser posible, lo cual implica la fractura de la unión entre el altar y el trono que había caracterizado la política barroca y que es una manifestación del regalismo del rey borbón. Para Clavijero, en cambio, la unión entre el poder real y el poder papal aún estaba vigente; por lo tanto, la posición del rey no era legítima. Esta es la controversia que se fundamenta en el testimonio de Clavijero, lo cual tiene consecuencias graves, ya que, según el escrito, el rey pasa a ser un trasgresor de la ley porque quiere gobernar sin tener en cuenta el poder religioso. La narración de Clavijero está bajo la lógica de la guerra y del conflicto. El autor desarrolla la imagen de los jesuitas como mártires de la Iglesia contra el gobierno represivo del rey, que confronta las desventuras de la orden con la pasión de Jesús. Clavijero describe de manera detallada la reacción de la sociedad novohispana frente a las noticias de su exilio: subraya la compasión y la afabilidad para ellos, así como el desprecio y la indignación ante las herramientas excepcionales del rey. Clavijero enfatiza que son los indios los que se muestran más adeptos a su causa:

Ni los hombres más indiferentes (...) nos rehusaron el tributo de sus lágrimas; y si la fatal sentencia del rey católico hubiera dado lugar a algún partido, no dudo que los mexicanos

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Escalante, 2024, p. 141.

hubieran rescatado a los jesuitas a precio de oro. (...) Otros (aun de los mismos soldados) fulminaban a gritos maldiciones contra el rey y sus ministros.¹⁴⁸

El historiador mexicano afirma que se generaron protestas y motines por la expulsión de los jesuitas. Clavijero estima a los que se sublevan y que apoyan su causa; debido a ello él y el pueblo se unen para contrastar el gobierno virreinal. Clavijero, afirma que son los mismos jesuitas los que tranquilizan al pueblo y mantienen la paz pública:

En S. Luis de la Paz fue menester que los mismos jesuitas contuvieran a los yndios, que estaban resueltos a defenderlos, aunque fuera a costa de su propia vida. En Pazquero ofrecieron al R. diez mil hombres para defensa de los padres, y fue necesario que los mismos padres les disuadieran de tan desatinado proyecto; y a no haver salido secretamente, y sin ser vistos, hubiera habido una terrible sublevación, que acaso no podría contener toda la soldadesca del Reyno; porque al movimiento de los de Pazquero se huviera levantado toda la Sierra de Michoacán.¹⁴⁹

Según el historiador mexicano los jesuitas utilizan un “poder carismático”¹⁵⁰ en el pueblo que se rebela contra la voluntad del rey. Gente del pueblo se unió a su causa y también había órdenes eclesiásticas que lo apoyaban, de hecho, tuvo lugar una fragmentación entre los eclesiásticos: los que eran a favor del rey y los que apoyaban a los jesuitas. Para Clavijero el rey disminuyó su poder frente al pueblo para instaurar el poder absoluto a través del exilio. Clavijero subraya la hostilidad del pueblo frente a las decisiones reales y las consecuentes rebeliones. Lo que el historiador quiere resaltar son las críticas del pueblo frente a la decisión del exilio y demostrar cómo esto ha provocado mayor alianza entre la orden y el pueblo que se opone al rey. Si el rey trata el pueblo como un conjunto de transgresores e infieles, Clavijero lo define como mártires: funciona la lógica cristiana de humillar para exaltar, según la cual es necesaria la humillación de los jesuitas para alcanzar la glorificación “Algunos hacían el paralelo de nuestro arresto con el de Jesucristo, y decían que desde la crucifixión del hombre-Dios hasta entonces no había causa más iniqua. Otros nos aclamaban mártires, y solicitaban alguna de nuestras cosas por reliquia.”¹⁵¹

Si al principio de su relación, el historiador mexicano muestra la rebelión y la oposición de los mexicanos frente a la decisión real, más tarde se comprende que estas respuestas no fueron útiles. Esto se debe al hecho de que los jesuitas no oponen resistencia a las decisiones del monarca y

¹⁴⁸ Ivi, p. 142.

¹⁴⁹ Ivi, p. 143.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ivi, p.145.

disuaden a los rebeldes de sus medidas de fuerza. La docilidad de los jesuitas y el ánimo con el cual se conformaron a las medidas reales también generaron admiración entre el pueblo.

Durante el exilio otra manera para destruir la identidad de los jesuitas fue forzarlos a renunciar a la orden. Clavijero en cuanto criollo no condena a sus hermanos, pero subraya todos los novicios que renunciaron a la orden para volver a América y también los que fueron fieles. El decreto de expulsión también tuvo el objetivo de romper la unidad entre los jesuitas exiliados, difundir la fragmentación y el conflicto y subrayar discrepancias entre criollos y peninsulares. El historiador mexicano destaca que los jesuitas italianos no los apoyaron: Clavijero sufre la división dentro de la orden y que los jesuitas italianos lo ven como extraño.

2.2 La escritura como medio de resistencia y memoria

Lo cual [llegar a la meta deseada] ciertamente significa un mayor esfuerzo cuando el que emprende tanta empresa vive en tierra extraña y con pocos recursos. Mas Clavijero demostró con su ejemplo que el mundo es la patria del sabio: y ni la pobreza, que bastante se podía deducir por la humildad de sus vestidos, ni aun la calidad de extranjero, impidieron que se ganara fácil acceso no sólo a todas las bibliotecas que son de dominio público en esta ciudad, sino también a las privadas, de las que hay no poco número entre los cultísimos boloñeses. Y los encargados de las bibliotecas, al ver a quel hombre extranjero ir todos los días en largas caminatas, en medio del calor y de la nieve – cosas a que no estaba acostumbrado –, para estudiar con suma atención códices o libros raros y conocidos de pocos, sentado solo en un rincón, sin ningun ruido y sin ninguna molestia para los demás, no podían contenerse de ensalzar al extranjero.¹⁵²

La obra de Clavijero aparece como una mezcla de los conocimientos adquiridos en México mediante la experiencia y el análisis de los manuscritos de las bibliotecas jesuitas y del ambiente italiano. Desde el punto de vista intelectual, se nutre de la curiosidad de los sabios y de la actualidad editorial, que posiciona la historia y la naturaleza americana en el núcleo de los debates.

El libro de Clavijero aparece al mismo tiempo que muchos otros libros sobre América, escritos por jesuitas: el *Saggio di storia americana o Sia storia naturale, civile, e sacra de regni, e delle provincie spagnuole di terra-ferma nell'America meridionale* del abad Gili (1780), jesuita italiano que había vivido en la región del Orinoco, y la *Rusticatio mexicana* de Landívar (1781, reeditada en 1782), el

¹⁵² Maneiro and Fabri, 1989, p. 159-160.

Saggio sulla storia naturale del Chili de Juan Ignacio Molina (1782). Casi todos estos libros aparecieron en Bolonia, en la Stamperia di Tomasso di Aquino, y en Roma, lo cual se explica fácilmente. Pero Clavijero publicó en otro lugar, en Cesena, esta ciudad italiana se convirtió en un centro editorial jesuita gracias a las estrategias empresariales del jesuita toledano Hervás y Panduro. Después la supresión de la Compañía, él abandona la ciudad de Forli, donde había vivido al principio del exilio y se instala en Cesena, donde no vivía ningún jesuita exiliado. Lorenzo Hervás y Panduro representa una figura absolutamente central en las redes intelectuales de los jesuitas exiliados, como enlace entre los círculos patricios, los círculos jesuitas y los círculos de la imprenta. Esta red, que se extiende por todos los Estados Pontificios, facilitará llevar a cabo proyectos enciclopédicos que se basan en los conocimientos americanos de los misioneros y jesuitas que ahora se encuentran en el mismo espacio.

La escritura representa para Clavijero el medio a través del cual él consigue demostrar la existencia de una historia que precede la conquista europea, de hecho, añade fuentes iconográficas, arqueológicas, la experiencia suya y recuerdos. Edifica la validez de su relato sobre su identidad de criollo que conoce a los “nativos del Nuevo Mundo”¹⁵³. El historiador mexicano aparece como un profesional en el intercambio comunicativo con los demás profesionales, que es el papel que la historiografía moderna atribuye a los jesuitas en cuanto promotores de aculturación.

Clavijero parece haber acogido una perspectiva que tiene como punto de partida la presunta relación entre escritura e historia. En cuanto historiador criollo él se apodera de su misma escritura e historia. Es un sujeto dinámico y activo, que quiere reclamar las capacidades mentales de los amerindios y su comprensión de la religión cristiana. Por ejemplo, Robertson tuvo una idea distinta, porque él leyó la falta de escritura entre los amerindios una prueba clara de su incapacidad de acoger el culto cristiano y Clavijero siguiendo los documentos, a través de su escritura se dedica a “hacer de los americanos buenos cristianos”¹⁵⁴. Haciendo este trabajo se da cuenta del enfoque distorsionado con el cual los europeos redactan y divulgan su cultura sin valorar las otras: el historiador mexicano reclama el uso de distintas fuentes de la historia y del análisis de la cultura material. En este sentido, Clavijero señala una distinción con el método ilustrado y como dijo Caizares, según el cual la definición de la historia de la Ilustración europea no cuenta las fuentes indígenas y se propone como un rechazo de otro sistema de conocimiento basado en clasificaciones “qué incluían combinaciones de pictogramas, ideogramas, logogramas y aun fonogramas”¹⁵⁵ que los sistemas europeos no reconocían. En la parte final de la discusión de las fuentes de la historia

¹⁵³ Sebastiani, 2011, p. 221.

¹⁵⁴ Ivi, p.226.

¹⁵⁵ Ibid.

de América, que introduce su obra, él solicita a los lectores a no confiar en las imágenes alteradas y falsas sobre el Nuevo Mundo que incrementaban y perjudicaban los errores europeos: “No contenti alcuni Autori di viziare la storia del Meffico cogli errori, fpropofid, e bugie feritte ne’loro libri, l’hanno pure guaftata eolle bugiarde immagini, e figure intagliate in rame, come fono quelle del famofo Teodoro Bry¹⁵⁶. Sigue una descripción de las fuentes que “puó eíler utile a chi voleífe ferivere la Storia di quel Regno¹⁵⁷ y no las menciona todas, porque el autor mismo dice que podría resultar aburrida para el lector. Después el comentario que se focaliza sobre las falsas imágenes europeas sigue una discusión sobre la fiabilidad de las pinturas y fuentes de México: “Raccolta di Mendoza, del Vaticano, di Vienna, del Siguenza, del Boturini,..”¹⁵⁸.

De esta manera es como si Clavijero cuestionase la categoría de las imágenes: ¿un pictograma tiene que ser evaluado como texto o imagen?, en el análisis de Michel de Certeau el encuentro entre el conquistador y América se hace en el acto del europeo de redactar su propia historia en el cuerpo de su objeto indiano que es puro e intacto. De esta forma la escritura es el medio a través del cual el conocimiento occidental edifica y estructura su relación con la alteridad “una colonización del cuerpo por el discurso del poder”¹⁵⁹ que De Certeau describe como una asimétrica relación entre el viril conquistador y el dominio de un cuerpo de mujer. Así el Nuevo Mundo se presenta como una página blanca en la que la voluntad occidental se afirma y puede ser descrita sin oposiciones. “El espacio del otro”¹⁶⁰ ha sido alterado en un lugar de producción en el que la ausencia de la “escritura entre los otros”¹⁶¹ permite la “escritura de los otros”¹⁶².

Se establece una perfecta complicidad entre la escritura y la nostalgia causada por el exilio, una relación que alivia la dramatización del acontecimiento, hasta transformarla en una conciencia existencial a la que se le permite expresar.

El vagar hacia destinos inciertos, nomadismo impuesto, el implacable desarrollo a nuevas ocupaciones hablan del exiliado, como una “entità narrante”¹⁶³ tal y como emerge en el marco de la

¹⁵⁶ Clavijero, 2021, p. 22 .

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Sebastiani, 2011, p. 208.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Santoro, 2021.

literatura de todos los períodos históricos sobre el tema. La experiencia del exilio impuesto en la literatura trata en casi todos los casos la ruptura de un orden, en el caso de Clavijero religioso y político, implica también un desarraigo de la propia comunidad, un sentimiento de decepción del que surge una necesidad de reparación y ajuste; los nudos del dolor se enmarañan y se presentan en varias formas de escritura con diferentes intenciones, que pueden ser memorialística, testimonial y metabolizadora del alejamiento sufrido.

Dejar por escrito salva al peregrino y lo lleva a su “costruzione di una propria storia alternativa a quella pubblica cancellata dagli avvenimenti”¹⁶⁴: el compromiso literario permite la necesidad emocional de alejarse del resentimiento y renovar su propia identidad. Se establece el efecto terapéutico de la separación de la tierra natal y de los queridos a partir del momento en el que la vida del exiliado permite de abandonarse a la reflexión, de interrogarse sobre el alejamiento y de alcanzar la conquista de la relación verdadera y profunda consigo mismo, la libertad y seguridad espiritual y esa *constantia sapientis* que permite vencer los obstáculos y rechazar todas las tiranías e irrespetos.

El paso a la alteridad del nuevo mundo conlleva muchas pruebas, privaciones, obstáculos, entre las cuales la más profunda y dolorosa por todo tipo de autores es la lingüística, que implica la falta de una comunicación inmediata y auténtica que permite el idioma materno. Frente a este problema hay dos posibles respuestas: los que se incorporan completamente en la nueva realidad y se sumergen en una nueva escritura que utiliza otra lengua y quienes siguen siendo fieles a su lengua materna a través de la cual se declara el derecho inalienable a la identidad y herencia cultural y social, aunque sea negada políticamente.

Francisco Javier Clavijero se incorpora en el segundo tipo de escritor exiliado que redacta su *Historia antigua de México* fuera de su tierra de origen. La obra, escrita en castellano, pero publicada en italiano, se dirigía a un público europeo con la finalidad de reivindicar y difundir el patrimonio cultural, histórico y civilizatorio de los indígenas de México. Su obra es ejemplo de cómo el exilio no ha interrumpido su trabajo intelectual, en su caso lo ha potenciado dándole la posibilidad de difundir su obra y confrontarla con ideas y pensamientos de autores contemporáneos. La versión en español permanece inédita hasta 1945, cuando la dio a conocer P. Mariano Cuevas que en su Prólogo a la obra nos comunica los cambios de mano del manuscrito: cuando Clavijero murió en 1787, su hermano Ignacio recogió la obra que conservó hasta su muerte, después de 1814. Fue en este año que la Compañía se restableció y el texto se envió a México donde se conservó en el archivo de la Provincia sin saber quién fue su autor. Fue P. Manuel Rayón que, a principios del siglo XX, confrontando algunos escritos de Francisco Clavijero con esta obra decretó su autenticidad.

¹⁶⁴ Ibid.

Después de su venta en los Estados Unidos el manuscrito llega a las manos de un jesuita, P. Mariano Cuevas que afirma que en la versión original de la *Historia antigua de México* se transcribe “uniformando la graffía de los nombres indígenas”¹⁶⁵. Haciendo referencia a una posible publicación de la versión española en tiempos del autor, el estudioso Marchetti sostiene que el historiador mexicano envió su obra a la Academia de la Historia para su aprobación y el censor, el Duque de Almodóvar, describió la obra como útil y curiosa y digna de ser publicada pero admite que Clavijero había adherido demasiado a los cuentos de Las Casas que hizo mucho daño a la reputación española y si la obra no fue publicada en castellano “se debió sobre todo a la mal entendida e intolerante devoción hacia su propio país de algunos jesuitas españoles, ellos también desterrados en Italia, entre los cuales Ramón Diosdado Caballero tomó sobre sí la tarea de intervenir directamente contra Clavijero.”¹⁶⁶

No conocemos la fecha exacta en la que Clavijero finalizó la escritura de la versión en castellano, podemos asumir que la obra fue completada en 1778 dado que la versión italiana fue completada en 1779. Es interesante subrayar que el importante éxito que tuvo la obra se tradujo en inglés, alemán y también algunas versiones mexicanas a partir de 1812.

De la versión primigenia de la *Historia antigua de México* podemos decir que se ha mantenido la dedica a “La Real y Pontificia Universidad de México”¹⁶⁷, esta dedicatoria tiene el objetivo de dar cuenta al trabajo que puedan hacer los otros estudiosos en cuanto guías de la patria e incluye una advertencia como una apelación directa a ellos para que rescaten y protegen la cultura mexicana:

Yo espero que vosotros, que sois en ese reino los custodios de las ciencias, trataréis de conservar los restos de las antigüedades de nuestra patria, formando en el magnífico edificio de la Universidad, un museo no menos útil que curioso, en donde se recojan las estatuas antiguas que se conservan o que se vayan descubriendo en las excavaciones, las armas, las obras de mosaico y otros objetos semejantes; las pinturas mexicanas esparcidas por varias partes, y, sobre todo, los manuscritos [...] Lo que hace pocos años hizo un curioso y erudito extranjero (el caballero Boturini) nos indica lo que podrían hacer nuestros compatriotas, si la diligencia y cuerda industria unieran aquella prudencia que se necesita para sacar esta clase de documentos de manos de los indios.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cartago y Ferrari, 2018, p. 39.

¹⁶⁶ Ivi, p. 40.

¹⁶⁷ Clavijero, 1844.

¹⁶⁸ Ivi, p. 348.

La figura del caballero Boturini es muy importante porque en 1746 publica *Idea de una nueva historia de la América septentrional* que tiene fundamento en un catálogo de documentos: mapas, escritos y pinturas que estructura en un “Museo Indiano”¹⁶⁹. Este inventario tenía como objetivo exaltar los documentos relativos a la tradición guadalupana, diseminados en el reino de Nueva España. El nombre de este catálogo y las fuentes que el autor ha estudiado para redactarlo nos permite entender el valor que Boturini daba a estos elementos que tenían que ser valorados, admirados y apreciados como fuentes únicas y excepcionales. En contraste a esta consideración es importante tener en cuenta el proceso de clasificación e ilustración que Clavijero hace relativamente a las fuentes que él maneja para su *Historia* en la que el inventario que aparece en la segunda versión italiana, el autor lo imagina ser leído por un público extranjero que no conoce la diversidad y complejidad de todos los autores que escribieron de la antigüedad mexicana y de la Conquista. Al principio él quería construir su archivo como un museo para los estudiosos mexicanos de la universidad y después, cuando su obra fue requerida por un público más amplio, el europeo, devino un catálogo de intérpretes del patrimonio mexicano de los siglos XVI, XVII, XVIII. La primera innovación que podemos observar se refiere al hecho de que el catálogo equipara la figura de los intérpretes indígenas y mestizos con la de los europeos, algunos de los cuales son definidos por el historiador mexicano como “lectores deficientes de las riquezas mexicanas”¹⁷⁰:

Bernal Díaz del Castillo, soldado conquistador [...] algunas veces no sabe explicar las cosas por razón de su falta de literatura, y algunas veces manifiesta haberse olvidado los hechos, sin duda por haber escrito muchos años después de la conquista [...]; Antonio de Herrera, cronista real de las Indias [...] en lo que respecta a los mexicanos, copia por lo común las noticias de Acosta y de Gómara. Su método, pues, como el de todos los rigurosos analistas, es desagradable a los afectos de la historia, pues a cada paso se interrumpe la narración de cualquier hecho con la relación de otros acontecimientos muy distintos.¹⁷¹

La metodología de escritura de Clavijero se opone a la narración histórica digresiva e interrumpida de los cronistas e historiadores europeos, proponiendo una escritura que plantea ambigüedades en la representación de los intérpretes y protagonistas de la conquista. Es posible afirmar que este autor criollo hace referencia a una metodología de escritura para subrayar las rupturas en los que llevaron a cabo el proceso de conquista de México, cuestionando la gloria humana de la conquista mexicana.

¹⁶⁹ Añón, 2022, p. 166.

¹⁷⁰ Ivi, p. 233.

¹⁷¹ Clavijero, 1844.

Padgen, en su estudio de la *Historia*, afirma que, a diferencia de otros autores, es un “producto típico del siglo XVIII, en el que Clavijero da una explicación absolutamente secular de la causalidad en los asuntos humanos”¹⁷² para contradecir el enfoque de Torquemada o Acosta, autores que según él recurrieron al demonio en la vida y acontecimientos de los indígenas. Para estos cronistas religiosos, la conquista salvaría a los indígenas de los actos malignos del demonio y en cambio los conquistadores con sus misioneros actuarían como hombres sagrados:

Para 1552, a sesenta años de la conquista, y luego de desembarcadas las milicias evangelizadoras y de producidos los bautismos y las conversiones masivas, quemadas de códices y destrucción de templos e “ídolos”, el demonio andaba aún, de acuerdo con la versión del historiador oficial del emperador Carlos V, suelto por América y conversando con los indígenas.¹⁷³

Padgen afirma que de acuerdo con el pensamiento de Clavijero que los hombres eran racionales y tenían libre albedrío y “toda explicación de las acciones humanas tenía que hacerse en términos puramente humanos”¹⁷⁴. Así el historiador mexicano se presenta como secularizante sobre todo en la metodología de escritura, en particular modo en su capacidad de elegir momentos o acontecimientos específicos, pilotar los hilos y tiempos del relato y delinear un catálogo-inventario con tono sarcástico de los autores de recordar, involucrados en la conquista. El trato de secularizante o ilustrado de este historiador mexicano no se da por la explicación de la conquista o sus causas ya que según él los acontecimientos fueron efectos divinos, lo que se marca como original es que en su pensamiento los hechos son el resultado de la voluntad de Dios. Y se traducen como tales en específicas situaciones y escenarios: en algunos momentos Cortés es un actor hábil y honorable y en otros una figura descontrolada y exagerada, por ejemplo:

Su celo de la religión no era inferior a la inviolable fidelidad que guardó a su soberano; pero el esplendor de estas y otras buenas cualidades que lo elevaron a la clase de los héroes se amortiguó con algunas acciones indignas de la grandeza de su alma [...] su empeño u obstinación en llevar adelante sus empresas, y el temor de menoscabar su fortuna, le hicieron faltar algunas veces a la justicia, a la gratitud y a la humanidad. Mas ¿qué conquistador formado en la escuela del mundo ha poseído jamás el heroísmo sin graves defectos?¹⁷⁵

¹⁷² Añón, 2022, p. 229.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ivi, p. 230.

¹⁷⁵ Ibid.

Gestas heroicas mitigadas por la escuela del mundo: Clavijero en este sentido describe Cortés y la conquista de manera ambigua en que la gloria del suceso se pone en duda, sin desvalorizarla, para examinar las herramientas que la favorecen.

En relación con la metodología ilustrada de reorganización de los acontecimientos y del catálogo de las fuentes consultadas hacemos referencia al análisis que hicieron Karol Kohut y Carolina Ibarra que estudiaron la relación entre de la obra de Clavijero y su estructura y configuración como un debate atlántico con diferentes matices entre el historiador mexicano y los autores europeos del norte y peninsulares.

Él comprende la historia de forma polémica, y por eso la conquista y su solidificación no se traduciría con la cuenta del periodo virreinal, sino las polémicas o siete disertaciones en busca de defender características de la vida mexicana y americana. En relación con esto Kohut presenta dos elementos claves y novedosos de la escritura de Clavijero: el uso en su escritura histórica de la ironía y sarcasmo y la importancia de defender a la Monarquía española de la descripción de la conquista como una desventura para ambos, conquistadores y conquistados:

la destrucción causada en las tierras descubiertas es la cara oscura de la superioridad de los europeos. Ante esto De Pauw no duda en declarar que mejor vale abandonar a los “salvajes” a su triste destino, para que al menos puedan vivir pacíficamente.¹⁷⁶

En el siglo XVIII por las figuras de eruditos como Lorenzo Boturini Benaduci y el “milieu”¹⁷⁷ de los ex-jesuitas exiliados en los Estados Pontificios, se documenta en el ambiente italiano un progreso notable en la reflexión sobre el México, su civilización y patrimonio. Esta reflexión registra plenamente el pasado nativo hispanoamericano en la historia universal y asigna al corazón del Virreinato de Nueva España un carácter “abierto nacional”¹⁷⁸. La primera historia “patria”¹⁷⁹ del México, la *Historia Antigua de México*, de Clavijero aparece en la península italiana y es una narración patriótica que funde la tradición prehispánica y la reivindicación orgullosa de su cara americana de los criollos ante a la Europa ilustrada del siglo XVIII. Época en la que, en Europa, participe de la propia separación de las colonias británicas, se consolida la disputa del Nuevo Mundo.

¹⁷⁶ Añón, 2022, p. 231.

¹⁷⁷ Benzoni, 2011, p. 300.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

La obra del historiador mexicano se nutre de las informaciones de la crónica española, en las fuentes americanistas que probablemente él ha consultado en las bibliotecas italianas, estableciendo una minuciosa confrontación a distancia y de fuerte carácter argumentativo con la historiografía ilustrada de Robertson y Raynal.

El tema del autor que escribe lejos de su lugar originario se vuelve particularmente significativo al estudiar la experiencia de Francisco Javier Clavijero al redactar su *Historia antigua de México* desde Italia. Alejado de su tierra natal, el autor se coloca en una posición de distancia geográfica, cultural e intelectual que le permite examinar la historia de México con ojos nuevos, como si la viera por primera vez. Encontramos en el Tomo I el tema de la distancia cuando el autor introduce su obra y afirma “un hombre agobiado de tribulaciones, que se ha puesto a escribir a más de siete mil millas de su patria, privado de muchos documentos necesarios, y aun de los datos que podían suministrarle las cartas de sus compatriotas”¹⁸⁰, esto subraya su distancia de México y él es consciente de que es una distancia física y también cultural cuando más adelante, en el primer libro, describe detalladamente las especias, los animales mexicanos y hace una comparación con los europeos, por ejemplo “las liebres se distinguen de las de Europa por tener las orejas más largas, y hay muchas especies de tórtolas y palomas, unas comunes a Europa, y otras propias del suelo mexicano”¹⁸¹, también encuentra semejanzas entre México y Europa cuando hable de las plantas difundidas en México “la higuera, el brasil, el campeche, el añil y otros jugos: pero estas producciones son muy conocidas en Europa”¹⁸². La conciencia de la distancia cultural se percibe también al hablar de las diferencias del ámbito de la medicina, porque “a los médicos mexicanos debe la Europa el tabaco, el bálsamo americano, la goma copal, el liquidámbar y otros simples que han sido y son de gran uso en la medicina”¹⁸³ y él, a pesar de la distancia, reconoce que muchas cosas que existen en Europa proceden de su tierra, “el origen del famoso chocolate, que, con el nombre y con los instrumentos para su elaboración, han adoptado todas las naciones cultas de Europa”¹⁸⁴.

Esta perspectiva de lejanía nos permite hacer referencia a las reflexiones de Carlo Ginzburg en su libro *Occhiacci di legno*, en el que afirma que observar los objetos de estudio desde un punto de

¹⁸⁰ Clavijero, 1844, pag. 348.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

vista extrañado genera uno “spaesamento”¹⁸⁵, que permite el desarrollo de un espacio de fecundidad intelectual y ética. Según Ginzburg, “Tutti siamo spaesati rispetto a qualcosa e a qualcuno”¹⁸⁶, una afirmación que nos recuerda que la experiencia del extrañamiento no es un obstáculo, sino una puerta, una condición productiva que nos invita a cuestionar lo que es familiar y a reestructurar nuestras certezas.

El extrañamiento es otro concepto que podemos encontrar en la obra de Clavijero: el extrañamiento que procede de la distancia y permite ver lo que los habitantes locales ven como normal, como parte de su cotidianidad, pero con ojos nuevos y más destacados. Emerge cuando el autor habla de la religión de los aztecas y las prácticas rituales; presenta los sacrificios humanos, que eran tan frecuentes, a través de palabras que transmiten la solemnidad e incredulidad que caracteriza la mirada de un observador externo, hablando de los sacrificios humanos que según Clavijero son tan inhumanos y crueles que no hay otras naciones que los hayan llevados “a un tal exceso”¹⁸⁷ que lo de los mexicanos y

la crudelta e le superstizioni dei Messicani furono imitate da tutte le Nazioni da loro conquistate: i Tlascallesi attaccavano un prigioniere ad una croce alta; e lo saettavano, e in un'altra festa uccidevano a bastonate un altro prigioniere legato ad una croce bassa, i Quauhtitlanesi sacrificavano due schiave e poi le spogliavano della loro pelle e cavavano le ossa dalle loro cosce.¹⁸⁸

Estos son ejemplos de todas las descripciones que presentan los costumbres y rituales de los mexicanos y que pueden parecer raros a los europeos, de hecho, para expresarlo de manera completa para permitir a los lectores de imaginar y entender lo que está leyendo, Clavijero no da nada por sentado, creando un extrañamiento cognitivo.

El procedimiento de distancia y extrañamiento se conceptualiza en *Occhiacci di legno* a través de la noción de “congegno”¹⁸⁹, que, aunque suena como algo mecánico, en la realidad no lo es. Implica un mecanismo metodológico que permite reconstruir genealogías, acumular diferentes perspectivas y examinar varios marcos interpretativos. En el caso del historiador mexicano, escribir desde la península italiana, implica esta capacidad de tener una mirada crítica y curiosa hacia la cultura, el

¹⁸⁵ Adamo, 2022, p. 420.

¹⁸⁶ Ivi, p. 424.

¹⁸⁷ Clavijero, 1844, pag. 348.

¹⁸⁸ Ivi, p.350.

¹⁸⁹ Adamo, 2022, p. 425.

patrimonio y las civilizaciones precolombinas mexicanas, integrando fuentes fragmentarias, relatos de viajeros y manuscritos conservados en las colecciones europeas. La distancia física le causa un efecto de extrañamiento que le permite descubrir vínculos e interpretaciones que podrían ser ignorados para los que viven inmersos en la cotidianidad del espacio que estudian.

Además, este enfoque produce un efecto adicional: la “meraviglia”¹⁹⁰ que se manifiesta al enfrentarse a lo que no se conoce. Así como en el ejemplo que Ginzburg toma de Pinocchio, donde el titiritero vive un conjunto de sorpresa y desconcierto al ser observado, Clavijero, al escribir lejos de su tierra natal, experimenta una tensión entre familiaridad y distancia. Esta experiencia de no dominio total de las fuentes no decrece su capacidad de análisis, sino que le da nueva vida, la potencia, fomentando la curiosidad, la reflexión crítica y la capacidad de formular preguntas que guían su investigación. Es precisamente esta sensación de insuficiencia relativa la que Ginzburg define como impulsora de fecundidad intelectual: al no sentirse completamente propietario del objeto de estudio, el investigador se siente obligado a almacenar perspectivas, buscar información y reordenar su conocimiento de manera más compleja y detallada.

En la *Historia antigua de México*, el concepto de maravilla se da principalmente a través de la descripción de la imponente y complejidad de Tenochtitlan, de la estructura de sus templos y palacios. En el libro VI del Tomo II, describe el templo de Tezcacalli y dice que se llamaba “casa di specchi”¹⁹¹ porque sus paredes estaban cubiertas de espejos, el rey de México tenía algunas casas en ciertos templos, como por ejemplo el de Teccizcalli, en los que se retiraba para “far le sue preghiere ed i suoi digiuni”¹⁹². Al describir el Templo mayor de México (fig. 1), el historiador mexicano dice que era como una:

cittadella, con una muraglia che circondava tutto il recinto del tempio, cinque armerie con ogni sorta d'armi offensive e difensive,... nel cui atrio danzavano alcune centinaia de danzatori,...le ceneri dei Re e d'altri signori si riponevano per lo più nelle torri dei tempi, massimamente in quelle del tempio maggiore¹⁹³

y a través de una nota dice que según Sahagún el templo era perfectamente cuadrado y el conquistador anónimo lo describe como cuadrilongo, como todos los demás templos. En el libro VII hay una descripción detallada y precisa de la estructura de los puentes, de las calles y de las estructuras que caracterizaban la ciudad, por ejemplo “un tavolo quadro e grande cinque piedi

¹⁹⁰ Ivi, p.421.

¹⁹¹ Clavijero, 1780, p. 31.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Clavijero, 1780, p. 152.

circa, composto da otatli, o canne sode, legate strettamente sopra zucche grandi, dure e vuote¹⁹⁴ sobre las cuales los pasajeros se sentaban para ir de una orilla del lago a otra. Estas descripciones frente a los europeos provocaban maravilla e incredulidad porque no se pensaba en aquella época que los mexicanos fueran tan ingeniosos y hábiles.

Todas estas informaciones proceden del autor en primera persona en cuanto mexicano que ha vivido en aquel lugar, pero también de fuentes, códices, que él ha consultado en Europa. Las introducciones a los capítulos y las notas nos permiten entender donde el autor ha sacado la mayoría de las informaciones, por ejemplo, al hablar del templo mayor de México (fig.1), explica a través de una nota que las informaciones que nos da de esta estructura las ha tomado de Cortés, Bernal Díaz, el conquistador Anónimo y Sahagún.

¹⁹⁴ Ivi, p. 168.

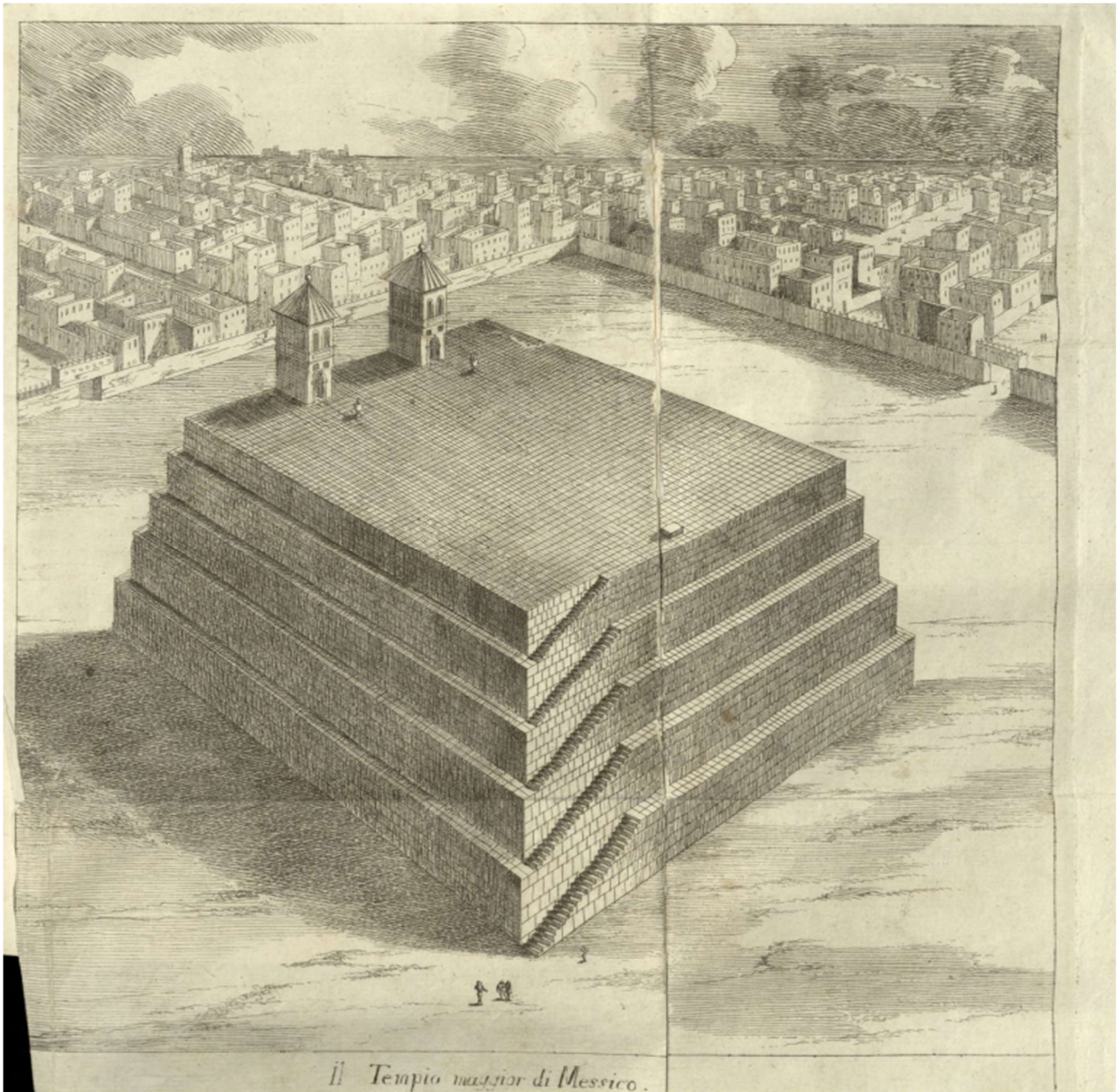


fig. 1

Interesante es cómo utiliza algunas notas para confrontar el conocimiento suyo con lo de otros autores, por ejemplo cuando habla en el segundo tomo del Infierno para los mexicanos, él dice que el:

Dr. Siguenza credette che i Messicani situavano l'inferno nella parte settentrionale della terra; perché per dire, Verso tramontana, dicevano Mictlampa, come se dicessero, verso l'inferno; ma a me pare piuttosto che lo situassero nel centro della terra; perché ciò vuol dire il nome Tlalxicco, che davano al tempio del dio dell'inferno.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Ivi, p. 6.

Hay varios ejemplos del uso de las notas a través de las cuales Clavijero confiere a los lectores más informaciones sobre lo que explica y añade lo que otros autores han explicado en sus propias obras. De esta manera él puede ofrecer distintos puntos de vista que alimentan su conocimiento y funcionan como propulsores de su congegno, como cuando habla en el primer tomo de las plantas que había México de Europa, por medio de un listado “Frumento, l’Orzo, il Riso, i Ceci, i Piselli,…”¹⁹⁶ y a través de una nota añade que Hernandez en su *Historia Natural de México* describe otro tipo de trigo que se descubrió en Michauacan muy fertil, que pero los antiguos no utilizaban porque “o non seppero, o pure non vollero servirsene ... Il primo che in quella terra semino il Frumento Europeo fu un Moro schiavo del conquistatore Cortès, avendo trovato tre o quattro grani dentro un sacco di riso che portavasi per la provvigione dei Soldati Spagnuoli.”¹⁹⁷

Las notas que encontramos en la *Historia antigua de México* tienen un papel crucial para los lectores, porque permiten comprender los contenidos históricos y también el método crítico adoptado por el autor. Representan instrumentos de mediación entre las fuentes y la voz del autor, permitiendo a Clavijero comparar códigos, crónicas y relatos de viajeros y los que él conocía. Así nosotros podemos seguir el recorrido intelectual del autor y valorar su capacidad para tener en cuenta diferentes perspectivas y organizarlas de manera completa y coherente. De hecho, las notas no son de entender como simples referencias bibliográficas, sino auténticos comentarios críticos que resaltan el conocimiento y alternativas interpretativas. En este sentido, facilitan al lector percibir la distancia de Clavijero con respecto a su lugar de origen. No menos importante, las notas ayudan a contextualizar hechos, usos y costumbres que, de otro modo, resultarían oscuros o incompletos a los lectores europeos, presentando explicaciones complementarias sobre términos y nombres propios y específicos. Este nivel de detalle facilita la comprensión de las fuentes y la reconstrucción de historias y acontecimientos complejos. Para el lector moderno, las notas asumen también otro valor, porque son instrumentos de verificación y reflexión, ya que permiten diferenciar entre lo que se ha deducido de testimonios directos y lo que representa el análisis crítico del autor. En consecuencia, constituyen un puente entre la narración histórica y el análisis metodológico, revelando cómo la escritura a distancia puede generar reflexión, admiración y maravilla. Finalmente, las notas no se limitan a añadir informaciones al texto principal, sino que constituyen un elemento fundamental para comprender su interpretación de la historia, su análisis metodológico y su capacidad para llevar al lector a interrogarse críticamente sobre las fuentes presentadas y los acontecimientos narrados.

¹⁹⁶ Clavijero,

¹⁹⁷ Ivi, p. 56.

Francisco Javier Clavijero por medio de las notas presenta advertencias y consideraciones en relación a su obra: desde el principio afirma que su obra sirve para servir su patria y para rescatarla de las palabras de los “scrittori moderni”¹⁹⁸ y subraya la distancia con autores como Solís o Las Casas en una nota en el tercer libro del primer tomo “Io non pretendo far credere adulate il Solis, né calunniatore Monsig. De las Casas, ma soltanto voglio dire che ciò che scrisse il Solis mosso dal desiderio d’ingrandire il suo Eroe, e Monsignor de las Casas trasportato dal pio zelo per gl’Indiani, io non potrei scrivere senza adulare o calunniare”¹⁹⁹. En ambas versiones de la *Historia*: la española y la italiana, el autor utiliza las notas para aclarar y comentar los términos y expresiones específicas; se refiere siempre al lector, en general para comunicarle que no quiere cansarlo “otras muchas cuya noticia no interesa a los lectores”²⁰⁰ o para asegurarlo de que le explicara bien un término más adelante “como diremos en otro lugar, hablaremos en otro lugar.”²⁰¹

El historiador mexicano le da mucha importancia a los términos mexicanos que nos cuentan la cotidianidad de su gente: la religión, las costumbres, la estructura social, la educación que profundiza a través de digresiones y ampliaciones... . El uso de estos términos señalan también la riqueza de esta lengua y su poder de expresar nociones abstractas. A través de la lengua mexicana él da las respuestas, las críticas a los indios, a su cultura, a su lengua y a su sociedad; por ejemplo cuando describe el territorio de Anáhuac en el primer libro del primer tomo lo hace a través del texto y también de una nota “El nombre de Anáhuac que según su etimología se dio al principio a sole el valle de México ... Anáhuac significa junto al agua y de aquí parece haberse originado el nombre...”²⁰²: este es uno de los casos en los que los topónimos, utilizados principalmente de manera descriptiva, permiten a los lectores localizar un territorio, presentando sus características geográficas. Al hablar de los topónimos y términos específicos, a veces hay diferencias entre las dos versiones de la *Historia*, de hecho, en la descripción de Anáhuac, en la versión italiana parecen dos versiones del topónimo “Anáhuac vuol dire presso all’acqua ed indi pare essersi derivato il nome d’Anahuatlaca o Nahuatlaca ”²⁰³. Otro ejemplo interesante en el que se confirma el doble registro de los topónimos: Iztaccíhuatl en español e Iztaccihuatl en italiano, se da en el primer libro del primer tomo en el párrafo intitulado Monti, Pietre e Minerali:

¹⁹⁸ Ivi, p. 3.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Cartago y Ferrari, 2018, p. 45.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Clavijero, , p. 11.

²⁰³ Clavijero, 1780, p. 27.

L'Iztaccihuatl conosciuto dagli Spagnuoli col nome di Sierra nevada, gettò anch'esso qualche volta del fumo, e della cenere. L'uno e l'altro monte [Po-pocatepec] ha sempre la cima di neve coronata, la quale è tanta, che di quella che nelle vicine balze si precipita, si provvedono le Città di Messico, d'Angelspoli, di Cholollan, ed altri circon- vicini luoghi, e da essi monti infino a quaranta miglia discosti, nei quali consumasi tutto l'anno in gelati una incredibile quantità (I). (I) La gabella sopra il Diaccio o neve adiacciata, che si consuma nella Capita-le, importava nel 1746 fino a 15522 scudi Messicani, alcuni anni dopo ascendeva a più di 20 mila, e presente-mente possiamo credere che sia molto più.²⁰⁴

El Iztaccíhuatl, que también ha eructado alguna vez humo y cenizas, tiene figura de caballete y es conocido con el nombre vulgar de Sierra Nevada. Uno y otro [Popocatepetl] tienen siempre su eminencia coronada de nieve, y en tan gran abundancia que de la que se precipita a las quebraduras se abastecen las ciudades de México, Puebla, Cholollan y demás poblaciones situadas en una circunferencia por más de 15 leguas, en donde se consume todo el año infinita cantidad en helados (16). (16) Los derechos que percibía el rey a mediados de este siglo, de la nieve que se consumía en la capital, ascendían a \$ 15,520 fuertes; hoy pasan, según oi decir, de \$ 20,000.²⁰⁵

La referencia al año 1746 y al hecho de que en el presente los beneficios que proceden de la venta del hielo sobrepasan ampliamente la última cifra conocida nos permiten entender que la escritura del texto italiano tuvo probablemente diferentes fases de actualización de datos e informaciones. Otro topónimo que nos presenta el paisaje es Iztaccihuatl, que significa 'mujer blanca' porque hace referencia al perfil de la cadena montuosa en la que se encuentra el volcán, que se asocia a una mujer tumbada cubierta de nieve, de iztac, blanco y cihuatl, mujer. El autor nos dice que los españoles la conocen vulgarmente con el nombre de Sierra Nevada. Este es un topónimo que procede del sur de la península ibérica, en los montes penibéticos, que se utilizó a partir del siglo XVIII para hacer referencia a una cadena montuosa, también ella con nieves perpetuas, que antes tuvo otras designaciones. En el texto italiano no se cita la forma del volcán y en el español se omite esta interpretación de la forma del conjunto y se dice que tiene "figura de caballete"; la única probable interpretación al uso de esta palabra para referirse a la forma del volcán la vemos en la asociación de la boca del volcán con el caballete de la chimenea de un edificio, que Autoridades define así: "Es también aquel lomo que se hace a la boca de la chimenea por donde sale el humo,

²⁰⁴ Ivi, p. 41.

²⁰⁵ Clavigero, 1780, p. 41.

el qual suele ser de una teja vuelta hacia abaxo, o de unos ladrillos empinados, que se juntan por las cabezas, para embarazar que caiga el agua cuando llueve vino impidan que salga el humo²⁰⁶.

En conclusión, la experiencia de Clavijero explica de manera concreta cómo la distancia puede convertirse en una herramienta metodológica valiosa. Alejarse del propio ambiente originario no significa desconexión y ruptura, sino posibilidad de contemplar los hechos desde una posición más reflexiva y crítica, lo que permite estructurar un análisis más riguroso, exhaustivo e innovador. La fusión de extrañamiento, curiosidad y minuciosidad metodológica ejemplifica lo que Ginzburg define como la fecundidad intelectual de una posición distante: un estado que permite un trabajo de reconstrucción de genealogías, acumulación de múltiples marcos interpretativos y la capacidad de interrogarse que enriquecen el análisis histórico. De esta manera, Clavijero demuestra que la escritura desde la lejanía, en vez de debilitar la interpretación, potencia la observación, la reflexión y la edificación de conocimiento, fundando un modelo que sigue siendo estimulante para los estudios históricos y culturales contemporáneos.

²⁰⁶ Cartago y Ferrari, 2018, p. 50.

3. Naturaleza y Cultura: doble raíz en el pensamiento de Clavijero

3.1 La naturaleza en el siglo XVIII

El siglo XVIII se considera el Siglo de las Luces: las de la razón. Este concepto se volvió en una regla irrefutable y general para juzgar todo y todos los seres humanos. Este siglo se orienta hacia la emancipación intelectual, la civilización y el progreso. A este siglo pertenece una nueva visión científica del mundo y en particular al conocimiento de la naturaleza a través de la observación directa de la realidad, tomando la distancia de un análisis puramente teórico.

Clavijero escribe su *Historia Antigua de México* tomando como punto de partida la idea de naturaleza americana compartida por los autores que más destacaron en el siglo XVIII: Robertson, De Paw y Reynal. Ellos hablaron de una "leyenda negra"²⁰⁷ sobre América, que consideraban como tierra recientemente emergida del agua, además poco saludable y dañina. Esta tierra se caracterizaba por la fecundidad, escasez, degeneración y monstruosidad. Según De Paw era "pestilente, inculto, viciado y abandonado a sí mismo"²⁰⁸, si se traían plantas de otros lugares, aquí no crecían, el clima era hostil, los animales exigüos e imperfectos. En cualquier lugar se podía ver la insuficiencia de fuerza generativa y de acuerdo con Buffon, como si la naturaleza "se hubiera valido de una escala diferente de grandeza o hubiera escaseado la materia".²⁰⁹ América está presentada a través de muchas descripciones y cuentos que se basan en observaciones empíricas: es la objetividad de la ciencia a establecer esta negativa visión del Nuevo Mundo. El trabajo de Clavijero se propone revelar la operación mistificadora que se esconde detrás de la visión objetiva. La visión de esos naturalistas emerge al volver una perspectiva particular en un principio universal de juicio. Se define la naturaleza de una tierra específica del planeta: Europa y se adapta como modelo de todo el Universo. Esta tendencia altera los hechos al llevar lo particular a la clase de universal. Esta operación se sitúa como origen del concepto de ideología: presentar con características universales lo que en realidad se refiere a una situación específica de un grupo humano. De esta manera el punto de vista particular se propone como razón general.

La perspectiva particular del europeo se ha presentado bajo el disfraz de doctrinas filosóficas o teológicas con aspiración universal; en De Paw o Buffon, esa función la desarrolla la ciencia natural. Así, la ciencia se convierte en ideología. Clavijero, al señalar la universalización subjetiva de lo

²⁰⁷ Villoro, 1963, p. 543.

²⁰⁸ Ivi, p. 544.

²⁰⁹ Ibid.

particular, descubre la ideología oculta detrás de la ciencia. Para ello, emplea el argumento ad hominem: un método filosófico tradicional. La polémica se articula a través de una comparación entre los dos continentes, donde el Viejo Mundo, visto desde el modelo del Nuevo, aparece raro y defectuoso, examinándose desde la norma europea. Sin embargo, esta comparación es una herramienta argumentativa para demostrar que ninguna situación particular puede utilizarse como norma universal sin que termine sufriendo el resultado de su propia intención.

"En el cotejo que hago de un continente con el otro no pretendo hacer comparecer a la América superior al mundo antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de aquellos autores que impugno"²¹⁰ afirma Luis Mora para criticar la visión eurocéntrica y la pretensión de superioridad de Europa sobre América. El americano podría devolver a Europa los mismos juicios despreciativos que aquellos naturalistas le dirigían, si utilizara el mismo modelo de argumentación. Siguiendo el método de De Paw, recopilaría todo lo escrito sobre países estériles del mundo antiguo, montañas inaccesibles y llanuras pantanosas. Estudiaría que tales defectos y vicios no eran comunes a todos los países ni a todos los habitantes del antiguo continente, pero eso no importaría, ya que debería escribir siguiendo el mismo esquema de De Paw y emplear el mismo pensamiento. El americano empieza a juzgar a quien lo juzga, tomando por su cuenta la decisión sobre quien intenta desvalorizarlo. Cualquier argumento que menosprecie la tierra nueva podría ser revertido contra la tierra antigua. Como señala Clavijero haciendo referencia al clima: "No podrá De Paw afirmar en esta materia ningún argumento contra la América que no lo vuelvan eficazmente los americanos contra la Europa o la África"²¹¹.

La argumentación ad hominem no termina a la conclusión que la naturaleza de uno u otro continente sea superior, sino que evidencia la relatividad de las opiniones valorativas aplicadas a las diferentes manifestaciones de la naturaleza. Ninguna circunstancia particular puede tomarse como criterio de normalidad. Ni América debe ajustarse a Europa, ni la segunda a la primera. Aunque en un primer momento esta forma de pensar parezca evidente, en realidad es importante porque muestra cómo, sin darnos cuenta, la ciencia ilustrada puede ocultar opiniones parciales disfrazadas de objetividad y razonamiento puro.

La argumentación de Clavijero se presenta como un proceso de desenmascaramiento, en el que los juicios que parecen imparciales del investigador científico en verdad pueden estar influenciados por las pasiones. Según Clavijero las pasiones y los prejuicios afectan los tonos utilizados en descripciones que intentan ser científicas, y cómo el nacionalismo europeo deforma su objetividad. El autor afirma que, "estos y otros semejantes despropósitos de algunos autores son efecto de un

²¹⁰ Ivi, p. 545.

²¹¹ Ibid.

ciego y excesivo patriotismo, el cual les ha hecho concebir ciertas imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros del mundo"²¹². La ideología disfrazada cumple una misión de negación del otro. Las descripciones de la naturaleza americana, llena de emociones y juicios subjetivos, son percibidas por el criollo como *injurias*. Los tratados científicos se revelan, de hecho, en medios para justificar la presunta superioridad europea sobre sus colonias. Por un lado, América es vista como “almacén de fábulas y niñerías”²¹³, quedando así determinada según la mirada europea; por otro, la desvalorización de su naturaleza se extiende al hombre y su cultura, considerados también inmaduros y limitados, y por ello, inferiores.

Aunque Clavijero no lo diga expresamente ni sea del todo consciente, su crítica revela que la ciencia, cuando responde a intereses particulares, puede desempeñar un papel ideológico: legitimar el dominio. Su posición propone la necesidad de liberar la ciencia natural de toda carga ideológica. Sin embargo, él mismo actúa movido por un interés concreto: defender a su país de la *leyenda negra*. Mientras el dominador intenta dar forma científica a su superioridad, el dominado busca evitar que una visión parcial se imponga como verdad universal.

Clavijero contrapone a las teorías especulativas de los naturalistas europeos la observación de los hechos. Afirma que sólo deben considerarse las observaciones directas y los testimonios de personas como Hernández, Acosta o Ulloa, quienes se ocuparon de contar sus experiencias personales, y no las interpretaciones racionales construidas a partir de ellas. La preferencia por la comprobación empírica frente al racionalismo naturalista responde a una necesidad clara de liberación: eliminar los prejuicios ideológicos que las interpretaciones alejadas de los hechos pueden insertar en la ciencia. Liberada de los prejuicios, la naturaleza americana se presenta al autor criollo no como una simple enumeración de hechos observados, separados de una perspectiva humana, sino como parte de un proyecto concreto de liberación que pone su marca al descubrimiento. En su obra, el estudio de la naturaleza no constituye un campo independiente separado del análisis del mundo humano. Al principio, es una introducción a la historia de los antiguos de México, ofreciendo el marco para comprender sus vicisitudes; después, en las *Disertaciones*, se liga al estudio del hombre y de la sociedad antigua, de manera que el conocimiento natural contribuye a una mejor comprensión de la civilización indígena, mientras que ésta confiere significado al conocimiento de la naturaleza.

La naturaleza es parte esencial de la historia humana. A través de ella, su superación, imitando o aprovechando sus recursos, pero siempre en armonía con ella, se desarrolla la vida del ser humano.

²¹² Ivi, p. 546.

²¹³ Ibid.

El mundo natural tiende a ser mirado desde la óptica del mundo histórico; así, deja de ser un lugar para tomar el significado de "morada"²¹⁴. Es el área propia del hombre y solo bajo su mirada y acción manifiesta sus características y misterios. El amor del historiador se extiende entonces del hombre hacia su prolongación natural. Desde esta perspectiva, la naturaleza muestra cualidades y valores reales que, sin duda, sólo tienen sentido en relación con la vida humana. Por ejemplo, el clima siempre se define como "dulce" y "suave", siendo "el más conveniente para la vida"²¹⁵; la suavidad y discreción de los elementos son semejantes a las del hombre; "felices tierras", "dulce y apacible primavera", rodean a un pueblo digno y culto. La naturaleza americana, relacionada con el hombre que la habita, se muestra como propicia y hospitalaria: "que si alguna tierra hay en el mundo a quien convenga el nombre de paraíso, es la de América"²¹⁶, exclama Clavijero recordando a Acosta.

El interés por el ser humano se ha expandido hacia su entorno vital y, con ese interés, surge el asombro. Este parece ser el origen de la curiosidad científica de Clavijero. La misma pasión y aprecio acompañan tanto la narración de las empresas de los pueblos indígenas como la descripción de la naturaleza que los contorna, como si ambos aspectos fueran partes de un único mundo que el criollo busca reunir. Las páginas de su obra reflejan el entusiasmo por descubrir un mundo propio. Estupor frente a la opulencia del reino mineral, con la compleja red de sus vetas, la diversidad de sus piedras, muchas de ellas desconocidas en el mundo antiguo, desde la dureza del *itzli* hasta la suavidad ligera del *terzonti* y la blancura del *chimaltizatl*. La abundancia diversa del mundo vegetal, la maravilla por la variedad de sus plantas, la multiplicidad de sus frutos, la magnificencia de sus mil flores inéditas, la suavidad de sus maderas y resinas. Y Clavijero no cesa de examinar una por una tantos ejemplos de la fuerza creadora de la naturaleza, que convierte esa tierra en una interesante área de estudio y un "albergue amable para la vida"²¹⁷. Con un cuidado meticuloso, se detiene minuciosamente en la descripción de las diferentes especies animales. Incluso llega a documentar por primera vez algunas que aún no habían sido catalogadas, y corrige varios errores de identificación de otros autores. En contraposición a la teoría de Buffon sobre la "escasez de materia"²¹⁸ en América, él destaca la inmensa abundancia de seres, tanto acuáticos como terrestres. Sin embargo, su atención se centra con placer en el mundo de las aves. Con mucho entusiasmo describe la variedad y riqueza de los plumajes que se solían ver en el cielo durante el día. La fascinación del reino de las aves sólo es superada por la deslumbrante hermosura de las mariposas. "Su diversidad y esplendor son imposibles de valorar en su justa medida; ni los más

²¹⁴ Ivi, p. 547.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ivi, p. 548.

²¹⁸ Ibid.

hábilis pinceles lograrían representar la perfección del diseño y los colores que el Creador ha plasmado en el adorno de sus alas...”²¹⁹. En esta detallada glorificación, la naturaleza americana se revela en toda su entereza: llena de vida, fértil, radiante y llena de encanto. Con la generación de Clavijero, los pensadores americanos empezaron a reconocer y valorar la naturaleza que los circundan. La cual se veía como una parte esencial de su propia vida: este sentimiento de conexión con la naturaleza consintió que surgiera un auténtico interés científico por ella.

Así es posible comprender por qué el descubrimiento afectuoso de la tierra se une a la defensa del grupo humano más relacionado con ella: los indígenas. En las *Disertaciones*, el reconocimiento de la naturaleza americana lleva también al elogio de la figura del indígena, cuyas cualidades y capacidades naturales están en equilibrio perfecto con la belleza y gentileza de su tierra. No es la raza ni un lazo espiritual lo que impulsa al criollo ilustrado a defender al indígena, sino esa conexión profunda y verdadera con la tierra que ambos reparten.

Si para escribir esta disertación estuviéramos guiados por alguna pasión o interés —aclara—, habríamos hecho más bien la defensa de los criollos, porque además de ser mucho más fácil, debería interesarnos mucho más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna relación cercana ni parentesco con los indígenas, ni podemos esperar nada de su pobreza.²²⁰

En aquella época, sólo una cosa podía unir aquellos dos grupos humanos: la vida juntos en una misma tierra. Más que la nación o la sangre, el criollo parece haber descubierto la nación americana en el lazo común con el lugar. La tierra americana, madre para todos y que no hace distinciones, despliega sus brazos de la misma manera al hijo del indígena y al del español. No es casualidad, entonces, que la recuperación de la naturaleza y el de la historia antigua de México estén relacionados. Son dos caras de un mismo proceso para apoderarse del mundo que los rodea. El criollo quiere sentirse seguro tanto en la tierra como en su pasado. Así el interés por estudiar la naturaleza va acompañado con el interés por la historia de los pueblos indígenas; en ambos casos se muestra el espacio y tiempo de la comunidad a la que el criollo quiere ser parte. La primera conciencia de nación aparece, por supuesto, de este doble proceso de integración: hacia la tierra y hacia el pasado. De modo significativo, el dolor de Clavijero por el olvido de los hechos de los antiguos mexicanos se une a su aflicción por la indiferencia actual en el descubrimiento de la naturaleza; ambos revelan la misma pérdida de la morada común. "Lo poco que hasta ahora hemos registrado del reino vegetal de Anáhuac —dice en una ocasión— ha sido con el dolor de ver perdido

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ivi, p. 549.

en gran parte el conocimiento de la Historia Natural que tenían los antiguos mexicanos."²²¹

Volver a descubrir la naturaleza también implica recuperar el antiguo conocimiento que los indígenas poseían acerca de ella; y, al mismo tiempo, al recuperar la civilización indígena, podremos apreciar con un nuevo punto de vista la naturaleza que ellos supieron manifestar. La *Historia Antigua de México* de Clavijero revela que el interés por la nueva ciencia estuvo ligado a un proyecto de asimilación y redescubrimiento del entorno. Antes de ver la naturaleza como un objeto que tenía que ser estudiado científicamente, la sintió como el domicilio de su comunidad histórica. Por eso, el descubrimiento científico también cumple un papel liberador ante las ideologías europeas de dominación y ayuda a integrar el mundo americano en una comunidad. Así, al principio, la ciencia natural en México estuvo vinculada a un propósito humanista.

El siglo XVIII se presenta como el siglo de la independencia de la mente humana, de la autonomía intelectual. Clavijero denunció las injusticias perpetradas por algunos europeos que, refugiándose en una supuesta superioridad racional, desdeñan y denigraban el clima, el territorio, la flora, la fauna y, sobre todo, a los hombres de América. Su labor puede interpretarse como una defensa del entorno geográfico y de los habitantes originarios del continente. Sin embargo, el trabajo del jesuita va más allá: su principal objetivo fue permitir que la realidad americana pudiera expresarse con autenticidad y transparencia ante todo el mundo. Los pueblos y las tierras del Nuevo Mundo no necesitaban ser protegidos, sino que requerían una voz que los representara y los revelara ante Europa y el resto del mundo; eso es precisamente lo que alcanza con su *Historia antigua de México*. A través del análisis del hombre de América y sus características, Clavijero explora el tema de la antropología filosófica. En particular modo en las nueve *Disertaciones* del libro X, el autor reflexiona sobre el hombre y esta reflexión se desarrolla a través de dos fases: la primera se refiere a los argumentos teológico-filosóficos respecto a la igualdad absoluta entre los seres humanos, y la segunda que engloba el trabajo etnográfico realizado por el jesuita. Finalmente es posible afirmar que él lleva a cabo una descripción tanto del cuerpo como del alma de los indígenas americanos, subrayando la dignidad y la equidad inherente a todos los seres humanos. Esta tarea aparece como una respuesta frente al desprecio y desconsideración que algunos europeos dirigieron hacia las tierras y los habitantes nativos del Nuevo Mundo.

El Siglo de las Luces se destacó por promover la liberación de la razón de cualquier tipo de control o tutela; sin embargo, esta idea contenía algunas excepciones. Es decir, la razón que se estimaba era la europea, que, según el pensamiento del filósofo Luis Villoro, se presentaba como el paradigma universal de racionalidad, mediante el cual se juzgaba el nivel de desarrollo y civilización

²²¹ Ivi, p. 549.

de cualquier pueblo. Filósofos europeos, entre los principales: Buffon, Reynal, De Pauw y Robertson, se imponen como jueces de América. En un periodo que anhelaba la libertad de pensamiento, estos pensadores debatían sobre la capacidad o incapacidad de los nativos americanos para ser autónomos; algunos, con gran ardor y alejándose de la verdad y del espíritu ilustrado, afirmaban la insuficiencia física y moral del hombre americano, extendiendo así la idea de la dependencia del indígena al europeo. La noción de la debilidad o inmadurez de América tiene sus raíces en la obra *Historia natural, general y particular* de Buffon, donde se distingue la diferencia entre las especies animales y vegetales en varias regiones del mundo, diferencias que también se reflejan en los hombres. Según Buffon, las especies animales y vegetales del Nuevo Mundo son diferentes y, generalmente, inferiores. Esta afirmación generó una serie de críticas reiteradas contra el Nuevo Continente, que, de acuerdo con Clavijero, se transformó en el depósito de falsedades difundidas por historiadores, viajeros y filósofos europeos. El naturalista francés no solo se limitó a subrayar las diferencias entre las especies animales y vegetales, sino que también estimó que estas diferencias eran la causa principal de la fragilidad y decadencia del reino natural en América. Lo diferente se considera como inferior. Buffon, al no poder definir al puma americano como una especie específica y distinta de las ya conocidas, decide categorizar como un león débil y sin crin, describiendo como “il est aussi beaucoup plus petit, plus faible et plus poltron que le vrai lion”.²²² En esta misma corriente de pensamiento se sitúa De Pauw, el cual en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, publicadas en 1768, no solo critica a los animales y plantas de América, sino que expande su ataque hasta llegar a los nativos americanos, cuestionando sus cualidades intelectuales, físicas y espirituales. Entre las características físicas que, de acuerdo con De Pauw, hacen que los habitantes de América sean seres débiles, subraya que los indígenas del Nuevo Continente son de baja estatura que los castellanos, carecen de pelo y vello corporal, tienen un color y rasgos despreciables, y son frágiles y predispuestos a enfermedades debido al aire insalubre. Las críticas de De Pauw hacia los indígenas van más allá de su figura y alcanzan lo más profundo de la naturaleza humana: el alma, de la cual afirma:

No han podido encontrar en ellos sino una memoria tan débil, que hoy no se acuerdan de lo que hicieron ayer; un ingenio tan abstruso, que no son capaces de pensar ni de ordenar sus ideas; una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente.²²³

A estas imputaciones contra los americanos se añaden las palabras del Dr. Robertson, quien, al igual que Buffon y De Paw, fundamenta sus afirmaciones en generalizaciones equivocadas. Él,

²²² Aguilar, 2013, p. 435.

²²³ Ibid.

escribiendo lejos del Nuevo Mundo y apoyándose en los relatos de algunos viajeros y misioneros, afirma falta de capacidad intelectual y madurez de los indígenas, a quienes asigna una racionalidad poco sólida que los desvía de los fundamentos de la religión. Por último, Raynal, habló de la debilidad de los indígenas y su subordinación a las condiciones climáticas. Es notable que un autor con formación jesuita, al criticar al Nuevo Mundo, sugiera su intención de circunscribir la razón exclusivamente al contexto europeo. “La lengua francesa tiene la superioridad de la prosa, si no es el lenguaje de los dioses es al menos el de la razón y la verdad”²²⁴. El Viejo Mundo se posiciona, así como el juez principal del mundo conocido, mostrándose como el principio de la razón y la verdad. Con esta idea de fondo, es fácil entender por qué desde esa mirada todo lo que es diferente se percibe como señal de debilidad, barbarie o declive. El único modelo aceptable y legítimo de naturaleza y de ser humano es, en este argumento, el europeo. Estas posiciones acerca del indígena y la naturaleza americana se pueden sintetizar en una perspectiva que, en general, asocia el estado natural del indígena con la barbarie, lo salvaje y, sobre todo, la inferioridad. Buffon, De Pauw, Robertson y Reynal formaron parte de un grupo de pensadores que confiaban en el progreso, que guía al ser humano hacia la civilización.

No obstante, es importante definir que la imagen del nativo americano durante el siglo de la Ilustración no se circunscribe únicamente a esta visión. Según Charles Ronan, en la mente europea sobre el Nuevo Continente emergieron dos enfoques: por un lado, aquel que considera la civilización europea como la máxima representación del ser humano, y por otro, la visión de viajeros, exploradores y misioneros que vieron en el Nuevo Mundo y sus hombres una tierra prometida y el arquetipo del hombre en su estado natural: el buen salvaje. Estos últimos observaron en la naturaleza americana y en sus pueblos un paraíso auténtico, no degradado por la civilización europea. Consiste en una imagen romántica e idealizada del indígena, influenciada en parte por las opiniones de Rousseau, que oponen al hombre natural el hombre civilizado, promoviendo al primero, porque sólo en el estado natural se puede mostrar al hombre en su máxima realización. La concepción del hombre americano contra la cual el jesuita se expresa es la que define a los habitantes del Nuevo Continente a través de la negación y la oposición frente a lo europeo. Aunque es comprensible que el primer intento de explicar o referirse a lo desconocido se lleve a cabo por comparación, no se legitima la decisión arbitraria de evaluar lo desconocido como inferior únicamente porque no cuenta de todas las características del modelo ya conocido. Es necesario ir más allá, para reconocer en lo diferente a un “otro”, a un ser diferente.

La tendencia inevitable de Buffon y de otros pensadores ilustrados por categorizar las diferencias los lleva a incurrir en injusticias contra la naturaleza y los hombres de América. Llegan al extremo

²²⁴ Ivi, p. 436.

de definir al hombre europeo como el único modelo válido de ser humano. Como señala Sofía Blease en *El Buen Salvaje y el Caníbal*, “si mi comunidad es el único grupo humano que existe o al menos el único verdaderamente humano, los otros quedan relegados a simples copias de la propia perfección”²²⁵. Según De Pauw y Buffon, los indígenas no eran más que imitaciones imperfectas de la perfección europea. De esta manera, el indígena americano se caracteriza por supuestas carencias en su cultura, en su conformación física y espiritual: ausencia de hierro, falta de términos metafísicos, escasez de vello corporal, carencia de moneda, capacidad intelectual limitada. De este modo, el nativo americano se presenta como la antítesis de lo europeo, pero no cualquier oposición, sino aquella que abarca imperfecciones, faltas y carencias. América y sus habitantes necesitaban un significado; De Pauw y los demás críticos se lo otorgaron, haciendo del Nuevo Mundo la escasez de Europa, de la civilización.

Francisco Javier Clavijero empieza a escribir para dar voz a la realidad americana, que a través de la *Historia antigua de México* se presenta diferente, pero no inferior. La labor antropológica y filosófica del criollo comienza como una réplica a la descalificación de las tierras y hombres americanos. Clavijero se propone decir la verdad, oscurecida por escritores contemporáneos, los que, cegados por las luces del siglo ilustrado, hablan de un mundo que les resulta lejano y que nunca han conocido en primera persona. Un primer aspecto relevante es que la tarea antropológica de Clavijero se centra en el conocimiento y aprecio por la cultura indígena; vivió treinta y seis años en tierras americanas, conocía la lengua de los indios y convivió con ellos enseñándole los fundamentos de la religión y otras disciplinas. El jesuita es un pensador con poder para hablar de la historia, la cultura y la naturaleza de los hombres del Nuevo Mundo, y como él mismo señala, no está guiado por la pasión o el amor para su tierra al escribir de América: “Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento a su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empaña a condenarlo; y así diré francamente lo bueno y lo malo que en ellos he encontrado”²²⁶.

El autor criollo reconoce la igualdad intrínseca de todos los hombres; por lo tanto, su objetivo no es elevar al americano por encima del hombre de Europa, ni idealizar ni distorsionar la verdad. “No pretendo, dice Clavijero, hacer parecer que la América es superior al Mundo Antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno”²²⁷. La igualdad esencial entre todos los seres humanos procede de dos fuentes íntimamente relacionadas: el principio común de los pueblos y la naturaleza del alma. Al hablar de un mismo origen, se declara que todas las naciones y hombres de la tierra comparten una misma

²²⁵ *Ivi*, p. 437.

²²⁶ *Ivi*, p. 438.

²²⁷ *Ibid*.

naturaleza.

Para Clavijero, el cual se basa en el análisis de las Escrituras y en los argumentos valorados en la tradición de los pueblos de Anáhuac, como las referencias al diluvio universal y a la confusión de las lenguas, los hombres originarios de América proceden de la descendencia del patriarca Noé. “Pues si tenemos respeto, señala el jesuita, a los Sagrados Libros o a la tradición de los americanos, debemos buscar en la posteridad de Noé los pobladores del Nuevo Mundo”²²⁸. Esta perspectiva da inicio a las explicaciones que apoyan al indígena, derivando de un principio común del cual procede una naturaleza compartida. Según Clavijero, las almas de los americanos “son en lo radical como las de los demás hombres y están dotadas de las mismas facultades”²²⁹. De esta manera, el americano, como el resto de la humanidad, pertenece al orden universal de la creación divina.

En la *Physica particularis*, que se divide en dos secciones: la primera dirigida a los cuerpos no vivientes y la segunda a los vivientes, es posible encontrar elementos que nos permiten entender la perspectiva del hombre que sostiene Clavijero. En la segunda parte, que habla de los cuerpos vivientes, se encuentra un capítulo dirigido al cuerpo humano, en el cual se examinan diferentes aspectos como las diferentes partes del cuerpo, la naturaleza del hombre en sus tres dimensiones: natural, vital y animal. Por lo que se refiere al alma humana, el jesuita se puede considerar un vitalista, de hecho, la imagina como materia substancial, osea, como una característica esencial e inalienable de la naturaleza humana que ocupa todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Es relevante mencionar que esta visión del jesuita se contrapone a las tesis modernas del mecanicismo propuestas por Descartes y Gassendi, los cuales interpretan las acciones y funciones de los seres animados a través de términos rigurosamente mecanicistas.

Las instrucciones argumentativas que Clavijero utiliza para refutar las injurias contra la naturaleza del indígena se insertan en la tradición escolástica, ya empleada en el siglo XVI por ciertos autores como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Sin embargo, en su mirada se integran también partes con un tono más moderno, como la demanda de evidencia empírica para sostener las afirmaciones, lo que dirige su pensamiento hacia una antropología que identifica y estima los avances culturales de una población como fundamento para edificar una noción del ser humano. El trabajo etnográfico que Clavijero realiza se refiere al estudio y a la recuperación que el autor realiza sobre la historia y el patrimonio cultural de los habitantes de América. Este estudio se focaliza en el *ethos* del pueblo mexicana, que sirve como referente para subrayar la humanidad común a todos los hombres, ilustrando así el análisis que el jesuita hace de la cultura de los pueblos originarios del

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ivi, p. 439.

Nuevo Continente. Ante todo, Clavijero presenta una descripción física propia del Nuevo Mundo, centrándose en confutar las críticas dirigidas a las propiedades físicas y anímicas de los habitantes de América, desacreditaciones principalmente impulsadas por De Pauw.

Es oportuno recordar que, para el grupo de ilustrados europeo, si se cuenta al americano como hombre, era únicamente bajo la idea de que se hablaba de un tipo de hombre que escaseaba de atributos fundamentales semejantes a los que él tenía o que los poseía en menor grado, sin posibilidad de mejorar o ampliar. Clavijero decide refutar con conocimiento directo los errores de los pensadores europeos:

Son los mexicanos de estatura regular, de la cual se desvían más frecuentemente por exceso que por defecto; de buenas carnes y de una justa proporción en todos sus miembros; de frente angosta, de ojos negros y de una dentadura igual barba y rala y de ningún pelo (por lo común) en aquellas partes del cuerpo que no rescata el pudor, el color de su piel es ordinariamente castaño claro. [...] tienen un justo medio entre la hermosura y la deformidad.²³⁰

Clavijero hace también una revisión de las facultades del alma: la memoria, el entendimiento y la voluntad del indígena, y afirma:

Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleados en los trabajos públicos y privados, hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos, teólogos y buenos filósofos y tan buenos (hablando de la filosofía arábica que se enseñaba en nuestras escuelas) que en concursos de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar, de los cuales aún viven algunos que podría nombrar.²³¹

Finalmente, analiza las capacidades culturales del indígena americano, incorporando su lengua, leyes, formas de gobierno y religión. Frente a la denigración y la definición del indio a través de la negación, el autor criollo revela que tales afirmaciones no tienen fundamentos, basándose en evidencias que subrayan el alto nivel de desarrollo cultural de los pueblos del Nuevo Mundo. Para ciertos europeos, como De Pauw, una sociedad se puede considerar civilizada sólo si posee escritura, barcos, hierro y moneda. De todos modos, estos prerrequisitos son fácilmente

²³⁰ *Ivi* p. 440.

²³¹ *Ibid.*

comprobados por Clavijero entre los habitantes de la tierra de Anáhuac:

Pues bien, los mexicanos y las demás naciones del Anáhuac, así como los perulero, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones. Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos y sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenía rey, gobernantes y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas, [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celebran magistrados y gobernadores, tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y la justicia en los contratos, tenían distribuidas las tierras.²³²

La labor de Clavijero surge de una observación activa, directa y completa de la vida y la historia de los pueblos de América. Para entender al indio, toma en cuenta su entorno natural, así como sus aptitudes y capacidades, las cuales, libres de la confrontación con los modelos europeos, manifiestan una racionalidad propia, una lógica íntimamente ligada a su contexto social, político y religioso. Clavijero consigue superar el esquema europeo e identifica en la cultura indígena una valiosa riqueza que coopera a la edificación de la humanidad. Para el jesuita, las diferencias no se deben leer como faltas o debilidades, sino que son rasgos y atributos únicos que fortalecen la identidad de un pueblo. El trabajo antropológico de Clavijero implanta las bases de la igualdad entre los seres humanos, basándose en la tesis de la igualdad radical de todos ellos. Simultáneamente, reconoce las diferencias y características propias de cada pueblo. Por un lado, señala una homogeneidad en la naturaleza humana, enfocada en lo más profundo del ser, el alma, que ofrece a cada individuo las mismas habilidades. Por otro lado, el jesuita subraya y reconoce las singularidades culturales de cada colectividad, rasgos que mantienen a todos los hombres en un mismo nivel.

El concepto de "bárbaro" ha sido utilizado a menudo para sustentar políticas de dominación, en el siglo XVI y también en el siglo XVIII novohispano, donde se entrevera, además de la independencia, la posible colonización procedente de regímenes despóticos ilustrados europeos. Los textos de Clavijero son clave para entender el desarrollo del argumento de la barbarie en defensa de la emancipación. El mundo griego forjó el término bárbaro, al principio, para distinguir entre griego y extranjero, sin ninguna connotación despreciativa; al paso del tiempo, sin embargo, el mismo término comenzó a tener una connotación negativa, como aquél que no habla griego y que balbucea tal idioma ("bar-bar-bar")²³³, hasta terminar con un uso que denotaba ya una menor capacidad

²³² Ibid.

²³³ Rice, 2016, p. 30.

mental o incapacidad para tener el logos en pleno desarrollo. Utilizar el logos en plenitud significa entrar en la esfera pública, participar activamente en la legislación y la vida política, motivo por el cual el filósofo griego Aristóteles, al igual que muchos otros filósofos, no concedió esta plenitud del logos ni a las mujeres ni al extranjero o bárbaro, los cuales, no obstante, participan del logos, pero no poseyendolo, sino obedeciendo. Para Aristóteles hay un principio natural, que es índice adecuado para definir el carácter de esclavo: la supremacía del cuerpo sobre la razón, y por eso, cuando predomina la razón sobre el cuerpo es señal de que el hombre es señor por naturaleza: “En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza”²³⁴.

Las funciones domésticas arduas y pesadas que no implican la plenitud del logos para ejercerlas, no la realiza el varón griego que, en cambio, participa activamente en la política; pero tampoco las lleva a cabo la mujer, quien tiene una corporalidad más adecuada para la procreación que para cultivar la tierra. Por eso, debe ser otra figura la cual se encargue de llevar a cabo esta labor fatigosa, y la persona adapta es el bárbaro, que desde ese momento se integra al mundo griego desempeñando eficazmente el rol de esclavo. Por esa razón Aristóteles menciona a Homero cuando dice: “Por eso dicen los poetas: justo es que los helenos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.”²³⁵ No solamente los bárbaros pueden ejercer funciones propias de esclavos, sino que, de acuerdo con esta visión, están más naturalmente predispuestos a ello. Al contrario, si un griego se ve sometido a la esclavitud, sería algo circunstancial, ya que su naturaleza lo prepara a roles superiores en la comunidad. Este concepto también se muestra en la *Retórica*, donde se menciona a Isócrates afirmando que es común juzgar esclavos a los bárbaros. Según Tomás de Aquino hay un trato diferenciado hacia los bárbaros: aquellos que tienen corrompida la capacidad de razonamiento reciben la consideración y estatus que Aristóteles les asignaba, pero las diferencias de nivel por el idioma o las leyes no conllevan obligatoriamente que deban ser sujetados. De hecho, Tomás considera que estos últimos, aunque persiguen la ley de la conciencia, Dios les revelaría lo necesario para su redención, aunque precisa que en ellos la ley natural puede que no sea tan clara como en otras personas, pudiendo estar velada y obstaculizando así el desempeño del deber. Sin embargo, dentro del cristianismo se atenúa el tratamiento hacia las gentes bárbaras; el propio Tomás afirma que existen motivos para aceptar el rito judío, e incluso habría motivos para aprobar los ritos de los infieles, aunque no proporcionaran verdad o utilidad, siempre que esta tolerancia sirva para impedir algún daño; desorden o conflicto o para esquivar la resistencia de los que podrían convertirse finalmente a la fe cristiana. Dos notables dominicos subrayan que en la doctrina de santo Tomás se halla un enfoque más moderado y menos

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ivi p. 31.

comprometido respecto al uso del poder que la que se podía examinar en Aristóteles: Juan de la Peña y Bartolomé de las Casas. Según el primero, "los indios [americanos] eran bárbaros como los otros paganos que están dispersos por el mundo [...] que no es lo mismo bárbaro por naturaleza y esclavo, y que no se puede, por la razón de que eran bárbaros, conquistarlos ni privarlos del dominio de sus cosas"²³⁶. Bartolomé utiliza el concepto de bárbaro en el sentido más básico conforme a la definición de Tomás de Aquino, por lo que considera inadecuado calificar a los indígenas con esa palabra:

no se pueden dezir bárbaros los que tienen ciudades y policía: digo que bárbaros se entiende (como dize sancto Thomas) los que no biuen conforme a la razón natural: y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas. Ora esto les venga por falta de la religión, donde los hombres se crián brutales: ora por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo.²³⁷

En conclusión, santo Tomás limita el uso propio y específico de la palabra bárbaro a los cuales carecen de razón, que se manifiesta en que "no son regidos por leyes racionales por las malas costumbres de su convivencia", por las que llegan a una "maldad de tipo bestial". El bárbaro, entonces, es lo que por naturaleza es irracional y se comporta con maldad bestial; esta última característica se revela esencial en la discusión entre De Paw y Clavijero.

De acuerdo con Gómez Robledo, lo notable en la visión americanista de De Paw no es la inmadurez del Nuevo Continente, como afirmaba Hegel, sino su degeneración. Aunque la inmadurez puede vencerse con el tiempo y la educación, la degeneración conlleva una carencia de vitalidad que no se puede solucionar. Esta discusión une a pensadores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Cornelius de Paw y Clavijero, los cuales discuten si en América hay o no una degeneración, siendo este el elemento crucial para comprender la polémica y para que un pueblo pueda reivindicar su libertad. Bartolomé de las Casas volvió a tomar la analogía de la barbarie, pero la adoptara para los indígenas mexicanos no con la interpretación fuerte: irracional, sino con la débil del diferente, extranjero. También, pondrá en duda la legitimidad de una *guerra justa*, ya sea porque de manera oficial no lo sea o porque los daños que causa son peores que la situación original. En su disputa contra Ginés, podemos leer que

A lo que la guerra antes es impedimento para la conversión de los indios: que no ayuda: porque por el daño que reciben tomando odio contra los Christianos: y allende desso las costumbres y vida de los soldados es tal: que sus maldades bastan para tener por buena la

²³⁶ Ivi, p. 34.

²³⁷ Ivi, p. 35.

religión que ellos siguen.²³⁸

En la historia, Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda utilizaron las ideas tomistas en cuanto a la barbarie, aunque difieren de Aristóteles y Tomás en dos puntos: reconocen diferentes tipos de dominio y aceptan la existencia de uno natural que explica la esclavitud, y afirman que la guerra es justa y necesaria en el momento en el que se combate a un pueblo bárbaro. Tanto los defensores de la guerra como sus opositores empleaban de igual manera el concepto de bárbaro: algunos para justificarla y otros para rechazarla. Esto subraya una constante en la historia de las ideas que llegará a su punto culminante en el siglo XVIII novohispano, con la polémica entre De Paw y Clavijero. Incluso, no tenemos que olvidar que Clavijero era consciente de que proseguía la lucha empezada por Las Casas, por lo que se puede declarar que su obra refleja una continuación de la antropología filosófica iniciada por el dominico.

Cornelius De Paw, escribió en 1776 un artículo para la segunda edición de la *Encyclopédie*. Este expresaba ampliamente la perspectiva de la Ilustración europea sobre lo bárbaro, tomándola como propia, y explicaba públicamente los motivos por los cuales definió bárbaras a las naciones americanas, reutilizando así la explicación del *iusto bello*, a menudo utilizado por Ginés de Sepúlveda. De Paw enumera algunas características del aire y del suelo, siguiendo la indicación de Aristóteles, e indica factores de irracionalidad e inmoralidad que transformaban al americano en un bárbaro total, condenado a la esclavitud perpetua. De acuerdo con él, la población americana debía ser notablemente inferior a lo delineado porque carecían de herramientas de hierro para cultivar y no tenían animales de carga ni conocimientos para edificar carreteras. Además, los americanos eran juzgados menos trabajadores e ingeniosos que los europeos, señalando su inactividad y desinterés, que algunos definían como una eterna infancia. En tierras como la Patagonia, se los calificaba tan perezosos que también comían a los caballos, a través de los cuales habrían podido cultivar la tierra. Finalmente, se afirmaba que las deformidades físicas examinadas en estos pueblos no eran naturales sino producto de artificios y costumbres, y que la falta de ropa podría afectar su cuerpo, transformándolos en salvajes. La ausencia casi total de agricultura, las grandes selvas, las llanuras, los ríos y los lagos, junto con la abundancia de insectos, hacen que el clima en algunas zonas de América sea insalubre y de temperatura inferior de lo previsto para su latitud. Estas circunstancias influyeron en la complejidad física y mental de los indígenas, influyendo en sus capacidades. El insuficiente progreso en la metalurgia, primer arte esencial, se atribuye a una falta de agudeza mental. La larga distancia entre las poblaciones y la multiplicidad de lenguas habladas por los salvajes obstaculizan la comunicación. Los idiomas no estaban relacionados entre sí. Las

²³⁸ Ivi, p. 37.

comunes guerras entre tribus por la caza siempre se concluyen con la demolición de la tribu más débil.

Puesto que había varias pequeñas naciones inmersas en la barbarie y aisladas de la racionalidad humana, es difícil reconocer costumbres generales de los usos específicos de las diferentes tribus. Algunos viajeros creyeron que los salvajes de América no tenían conocimiento del concepto del incesto y que era común que hermanos y hermanas tuvieran relaciones, lo que condujo a pensar que sus capacidades físicas y morales estaban alteradas. El clima, la comida de baja calidad y la escasa aptitud al trabajo hacían a los salvajes menos fuertes y más desganados, con un abuso de alcohol. No disponían de sistemas para medir la edad ni calendarios. Las mujeres en América daban a luz sin dolor y extendían la lactancia; también eliminaban los gemelos o niños con deformidades para asegurar la continuidad del grupo. Después, De Paw analiza también las faltas, según él, en la esfera cultural de los indios.

Clavijero, a través de sus *Disertaciones* tiene el objetivo principal de refutar las tesis de Buffon y De Paw sobre el americano, defendiendo tanto las raíces españolas como indígenas, según lo afirman Ambrosio Velasco y Carmen Rovira, según los cuales esto constituye el fundamento de la mexicanidad para el siglo XVIII. En el prólogo, Clavijero sintetiza las críticas de De Paw hacia la naturaleza del Nuevo Continente, subrayando que todo en él llega a una degeneración: las especies autóctonas son menos grandes, deformadas, frágiles, cobardes e ignorantes respecto a las del Viejo Mundo, y los vegetales europeos trasplantados también se degeneran. Refiriéndose a los hombres, De Paw los presenta con una brutalidad inhumana, característica esencial del bárbaro. La organización de las nueve *Disertaciones* facilita la comprensión de este proyecto defensivo, ya que considera inicialmente los elementos físicos y climáticos y al final los aspectos culturales y religiosos, analizando los hombres y la historia de México, su flora y fauna, la conformación física y moral de sus habitantes, su cultura, la dimensión territorial y población del reino de Anáhuac, su religión y por último la fuente del *mal francés*. El autor criollo se propone redefinir el concepto de bárbaro a partir de los términos clásicos, y todo su intento se centra en comprobar que tanto en la América prehispánica como en la novohispana esos caracteres no se encontraban y de hecho viene que no existió ni existe la barbarie. Según Clavijero:

Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido

el culto con que deben honrarla.²³⁹

En las *Disertaciones* Clavijero se dedica a desarticular el concepto de bárbaro, afirma que el clima del Nuevo Continente es templado, y según la doctrina de Aristóteles, lo templado previene los excesos que producen vicios, impulsando la virtud, que es el compromiso perfecto. Este clima atenúa y regula la naturaleza, eliminando la barbarie y brutalidad relacionadas a la maldad bestial. Así que, aunque los animales fieros no son intrínsecamente crueles, menos imaginable es que lo sean los hombres.

Aquello, pues, que dicen nuestros filósofos respecto a la menor ferocidad de las fieras americanas, en lugar de favorecerlos para probar la malignidad de aquel clima, demuestra su dulzura en su bondad. 'En América, dice Buffon (tomo 12), en donde el aire y la tierra son más suaves que en África, el tigre, el león y la pantera no son terribles sino de nombre. Han degenerado, si la ferocidad añadida a la crueldad formaba su naturaleza o, por decirlo mejor, no han hecho más que sufrir la influencia del clima; bajo un cielo más dulce su natural se ha dulcificado'. ¿Qué más puede desearse a favor del clima de América?²⁴⁰

Francisco Javier Clavijero define la barbarie principalmente como la falta de cultura, leyes y moral, no solo como la diferencia o extrañeza. Por eso, la alteridad del indígena o del mestizo americano no justifica llamarlos bárbaros ni justificar su sometimiento político o ideológico. Clavijero y otros jesuitas, precursores del movimiento independentista, sentaron las bases para que México reivindicase su identidad y rechaza ser considerado bárbaro.

3.2 Los conceptos de cultura y civilización

De acuerdo con el pensamiento de Clavijero, los indicios de la existencia de una cultura son la religión, la política y la economía, él mismo afirma: "La religión, la política y la economía son las tres cosas que principalmente caracterizan una nación y, sin saberlas, no se puede formar idea cabal de su genio, sus inclinaciones y sus luces"²⁴¹. Dentro de la política, la legislación ocupa un papel fundamental, porque representa un testimonio de los valores morales de una colectividad. La legalidad constituye una de las expresiones supremas de la racionalidad, de tal manera que se afirma que quien no posee leyes carece de igual manera de razón y, por esto, se considera bárbaro. El autor criollo reconoce el sistema jurídico de los mexicanos y le reconoce justicia, disciplina y

²³⁹ Ivi, p. 44.

²⁴⁰ Ivi, p. 45.

²⁴¹ De Mateo, 1970, p. 183.

benignidad. Recuerda Clavijero:

Castigaban severamente a los mexicanos todos aquellos delitos particularmente repugnantes a la razón o perjudiciales al Estado: el crimen de lesa majestad el homicidio, el hurto, el adulterio, el incesto y los otros excesos en esta materia contra la naturaleza; el sacrilegio, la embriaguez y la mentira. Sus leyes sobre los matrimonios eran sin duda más honestas y decorosas que las de los romanos, griegos, persas, egipcios y otros pueblos del Antiguo Continente. Los tártaros se casan con sus hijas; los antiguos persas y los asirios tomaban a sus mismas madres; los atenienses y los egipcios a sus hermanas. Finalmente, en las leyes relativas a los esclavos, fueron los mexicanos superiores a las más cultas naciones de la antigua Europa. Si se quiere hacer el cotejo de las leyes de los mexicanos con las de los romanos, lacedemonios y otros célebres pueblos, luego se verá en éstas una tal barbarie y crueldad que causa horror, y en aquéllas una grande humanidad y un gran respeto a la ley de la naturaleza [...] ¿Qué ley más humana que aquella que hacia nacer libres a todos los hombres aun de padres de esclavos; que dejaba al esclavo el dominio de sus cosas y de lo que adquiría con la industria o trabajo; que obligaba al señor a tratar al esclavo como hombre y no como bestia, que no le permitía ninguna autoridad sobre su vida y aun lo privaba de la facultad de poderlo vender en el mercado, sino después de haber hecho constar jurídicamente su indocilidad?²⁴²

El nivel de la cultura de cada pueblo, según el autor de la *Historia Antigua*, se define por el rasgo de la política y más precisamente de la legislación, la cual refleja los valores morales de una sociedad. El autor exalta la legislación mexicana y le atribuye justicia, rigor y semejanza con la ley mosaica y esto la acerca más a la revelación divina que otros sistemas jurídicos paganos. Por lo que se refiere a la policía, también entendida como el régimen de vida social, los mexicanos obedecían a un poder civil, disponían de un sistema social estructurado según el linaje y el mérito, y estaban agrupados en centros urbanos. Por lo que se refiere al sistema fiscal, presenta el tema de los tributarios, el modo en que se percibían los impuestos, su origen, cantidad y destino, analizando particularmente sobre este último punto. Todos estos asuntos se presentan de manera breve, ya que en aquel tiempo no se daba la importancia que hoy se otorga a la historia social y económica.

En contraste, la legislación está tratada con mayor detalle. La historia del derecho había sido analizada de manera extensa antes de esta obra, representando un tema tradicional en la historiografía, y por ello el autor le asigna particular atención. En este marco, se ocupa de la

²⁴² Rice, 2016, p. 47.

magistratura, las leyes, resaltando las penales, las de los esclavos y las que se refieren a otras naciones, tal como las penas y las prisiones. Aparte de la estructura política y social, Clavijero subraya que las leyes son un aspecto central en la vida de los aztecas, tanto por su conexión con la moral y la religión como por la rigidez y la inflexibilidad con que se ejercen. Según el criollo, las leyes aztecas pueden categorizarse en tres tipos: las que mantienen la estabilidad de las instituciones, las que salvaguardan los derechos ajenos y el buen orden establecido, y las que defienden los principios éticos.

Ahora es necesario examinar los motivos por los cuales Clavijero incorpora la religión. Como miembro de la orden jesuita, define la religión como lo más importante en la vida de los seres humanos. Aunque está seguro de que la religión de los aztecas no es la verdadera, se dedica al concepto de religión en sí, dejando de lado, momentáneamente, su contenido doctrinal. Es cierto que la religión constituye el fundamento de la cultura azteca, otorgando sus características más relevantes al ejercer una influencia continua sobre la vida privada y pública. Omitir la religión significaba no poder entender de forma adecuada esta cultura. Clavijero afronta una tensión personal: los cultos, mitos y dogmas de la religión azteca son inconciliables con su fe cristiana. Sin embargo, él intenta contar la verdad de manera total, no teniendo en cuenta sus creencias, señalando además aspectos de la religión antigua que puedan apoyar su postura defensiva frente a las críticas sobre América.

El paso del Libro VI, enteramente enfocado sobre la religión, al Libro VII, que presenta los otros aspectos de la cultura, se lleva a cabo mediante la educación: a partir de los ritos relacionados a las grandes ocasiones de la vida hasta la formación de los hombres para la vida. Después habla de la política, centrándose en la realeza y las ventajas territoriales que llevaba consigo la nobleza. Relacionada a la política, la realeza es el primer rasgo que el autor presenta, por dos razones: la primera es que él escribe una historia de carácter tradicional, donde los soberanos asumen una posición destacada; y la segunda es porque los soberanos aztecas lograron una importancia significativa. Estas causas justifican también que se aluda a las personas de confianza del rey, como los consejeros y la nobleza. Dado que la nobleza se asociaba a privilegios relacionados con la tierra, el autor continúa examinando el sistema territorial, fiscal y legislativo, así como el ámbito militar. Luego examina también la economía y a través de una hábil transición se centra además en la lengua mexicana y las bellas artes; de la lengua el autor subraya “No embaraza al comercio de los mexicanos la muchedumbre y variedad de lenguas que se hablan en las tierras de Anáhuac porque la mexicana, que era dominante, se entendía y se hablaba en todas partes”²⁴³.

²⁴³ De Mateo, 1970, p. 174.

Al final cuando Clavijero introduce las bellas artes, las presenta como las manifestaciones más elaboradas de un pueblo, tal vez por ello desaparecieron con tanta rapidez, hecho que Clavijero lamenta: “Este arte maravilloso (fundición de metales preciosos) que poseyeron los primeros toltecas y cuya invención o perfección atribuían al dios Quetzalcoatl, se ha perdido por la miseria, los indios y la incuria de nuestros españoles”²⁴⁴. Las artes forman un capítulo esencial en toda la historia cultural de Clavijero, ya que simbolizan sus manifestaciones más complejas y, frecuentemente, sus aspectos más característicos. El jesuita se vale del tema de las artes para enfatizar, en ciertas ocasiones, el alto nivel de civilización logrado por los mexicanos. Este elemento subjetivo de su enfoque apologético se fundamenta, no obstante, en el valor intrínseco de las artes, ya que eran muy valoradas y su práctica estaba muy compartida entre los aztecas. Su estudio incluye las bellas artes tradicionales y también las artes específicas de México. Las artes destinadas al placer incluían la oratoria, la poesía, el teatro, la música y la danza. Las artes concebidas para la utilidad engloban la pintura y la historia y existían diferentes tipos de representaciones pictóricas. Por lo que se refiere a las artes orientadas a la curiosidad y al lujo eran la escultura, así como las obras de fundición y los mosaicos de plumas; estas fueron las más apreciadas por los europeos. Por último, las artes necesarias para la vida incluían por ejemplo la arquitectura doméstica y las obras públicas. En lo que se refiere a las costumbres de la cotidianidad, el autor no muestra un interés particular, ya que este aspecto no representa un elemento esencial en su presentación de la historia. El criollo presenta brevemente los siguientes puntos: la comida y la bebida; su ropa, el calzado y las joyas; los muebles y otros objetos domésticos; así como dos cuestiones que llaman sobre todo su atención: la existencia del jabón y el uso del tabaco.

La religión es un aspecto esencial de la cultura. El autor afirma que el término barbarie se podía acercar a algunos rasgos de la religión de los aztecas, que define rudimentaria. El autor señala que la religión mexicana no poseía las aberraciones ni las inmoralidades de los paganos de la Antigüedad. Observa que, no obstante, era “muy sanguinaria, con sacrificios extremadamente crueles y una austeridad sumamente bárbara”²⁴⁵. A pesar de ello, señala que este rigor no era único de México, porque los pueblos del Viejo Mundo: cananeos, egipcios, persas, fenicios, cartagineses, cretenses, galos, romanos y españoles, realizaban sacrificios humanos. De hecho, el único aspecto en que la religión mexicana se podía considerar menos humana era la antropofagia.

De este modo, es posible comprender el concepto de barbarie que aborda Clavijero: entendida, de manera absoluta, como la falta de instituciones y, por lo tanto, de vida civil. Los pueblos prehispánicos se definen bárbaros en la proporción que adhieren a esta definición. Como el autor

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Garza, 2016, p. 88.

subraya, los chichimecas se ajustan a ella en diferentes aspectos esenciales, a diferencia de los mexicanos o aztecas que cumplen sólo algunos rasgos particulares, sobre todo en lo que hace referencia a la religión. De acuerdo con Clavijero, los que se ajustan perfectamente a la definición formal de barbarie serían, al final, los que habitan en la Baja California. Haciendo referencia otra vez a la lengua de los mexicanos, cabe destacar las palabras de Clavijero:

La excesiva abundancia de semejantes voces ha sido la causa de haber expuesto sin gran dificultad en la lengua mexicana los más altos misterios de la religión cristiana y haberse traducido en ella algunos libros de la Sagrada Escritura, y entre otros los de los Proverbios de Salomón y los Evangelios, los cuales, así como la Imitación de Cristo, de Tomás Kempis, y otros semejante trasladados también al mexicano, no pueden ciertamente traducirse a aquellas lenguas que son escasas de términos significativos de cosas morales y metafísicas. Son tantos los libros publicados en mexicano sobre la religión y la moral cristiana, que de ellos solos se podría formar una buena biblioteca.²⁴⁶

Clavijero comprendía, además del náhuatl, otros dialectos indígenas y conocía la compleja y refinada estructura de estas lenguas. Claramente, si una lengua tiene la capacidad de expresar la Sagrada Escritura y la filosofía, es debido a que tiene, conceptos teológicos, metafísicos y éticos, que encarna lo más alto de cualquier diccionario. Destaca especialmente el conjunto de más de sesenta términos que el autor ofrece en la sexta *Disertación*, donde presenta las equivalencias en náhuatl de conceptos como esencia, trinidad, omnipotencia, substancia, eternidad, virtud, templanza, justicia, unidad, y muchas otras.

La cultura azteca se destaca especialmente por su espíritu militar, visible tanto en la cotidianidad como en la religión y en la vida política. El servicio militar era el más valorado: "No había entre los mexicanos profesión más estimada que la de las armas."²⁴⁷ El dios más honrado y que protegía la nación era el de la guerra. En los soberanos, la virtud más importante y que de hecho se buscaba era la militar: "Todos los reyes que hubo desde Izcoatl hasta Cuauhtémoc, pasaron del mando de las tropas al del reino."²⁴⁸ La educación tenía la finalidad de formar a los hombres en valores militares. En conclusión, la vida militar formaba la base del gobierno y del poder de los aztecas. Los temas que se presentan relacionados con esto son: la jerarquía militar, el vestuario y las armas, los estandartes y la música militar. Al hablar de la guerra, se incluyen sus varias fases: la declaración, la táctica y el objetivo; es relevante subrayar que este último no entendía eliminar al enemigo, sino

²⁴⁶ Rice, 2016, p. 46.

²⁴⁷ De Mateo, 1970, p. 194.

²⁴⁸ Ibid.

capturarlo para los sacrificios humanos.

La economía es otro aspecto importante que Clavijero subraya en su *Historia Antigua de México*. La agricultura es la base de la economía mexicana: “La agricultura, considerada como uno de los rasgos fundamentales de la vida civil, se ha practicado desde tiempos inmemoriales en las tierras de Anáhuac.”²⁴⁹ Entre los distintos aspectos de la economía que el autor subraya, encontramos también el comercio. Este está incluido en la obra por dos motivos esenciales: el autor juzga el tema de gran relevancia y observa que es un tema tradicional, puesto que la parte predominante de los pueblos de la Antigüedad se ocupaban del comercio. La segunda motivación es que la organización comercial de los aztecas se distingue por su reglamentación particularmente notable en algunos aspectos.

Entendemos la importancia que el autor da a la religión, la policía, las artes, las costumbres y la economía de los mexicanos, porque estas son las primeras palabras que él inserta al principio del libro VI. En este libro los temas tratados incluyen la religión, la economía también definida como gobierno doméstico, las artes y las costumbres. No obstante, las costumbres forman un capítulo específico de la obra, igualmente se mencionan de manera distribuida al introducir los otros ámbitos.

De Paw ataca varios aspectos de la cultura de los indígenas, sostiene que ellos no conocían el arte. La presunta ineptitud de los niños americanos interfiere con la posibilidad de su educación. Se subraya que para verificar hasta qué punto las facultades intelectuales se desarrollan o se definen en los indígenas del Nuevo Continente habría sido conveniente tomar a los niños a partir del nacimiento y seguirlos en su formación con mucha filosofía y afecto, porque una vez que estos niños habían incorporado las costumbres de los padres: salvajes o bárbaros, se revelaba muy difícil eliminar de su alma los efectos cada vez más profundos de la barbarie. Al hablar de los criollos, De Paw subraya que sufrieron alteración debido a la naturaleza del clima. En las comunidades se situaban antropófagos. Tenían cultos que se definen de estúpidos, como por ejemplo la adoración de la calabaza. Su escasez de vocabulario, que se podría escribir en una página, les impedía expresarse. Asimismo, entre los peruanos, aunque presentaban algo parecido a una sociedad política, aún no habían introducido términos para expresar los seres metafísicos ni los valores morales que debían diferenciar al hombre del animal, como por ejemplo la justicia, la gratitud o la misericordia. Fue un error opinar que la religión de los salvajes era muy sencilla, muy auténtica y que se corrompía; en realidad los pueblos definidos civilizados también se perdían en supersticiones terribles y atroces cuando no estaban condicionadas por la razón. No había entre ellos la filosofía, tampoco una fe auténtica. Aunque en América llegaron misioneros, casi nunca se encontraron entre

²⁴⁹ De Mateo, 1970, p. 194.

ellos a hombres astutos y compasivos que se preocupan por la desgracia de los que se definían salvajes y empleaban medios para mitigar; es posible afirmar que solamente los cuáqueros se asentaron en el Nuevo Mundo sin cometer grandes transgresiones o actos despreciables. Nada en América se cultivaba con el auxilio de los animales. La despoblación y la falta de valores humanos entre los americanos fueron las razones de la conquista inmediata.

Finalmente es posible concluir que todas las carencias mencionadas antes son características de la barbarie *simpliciter* y también de los diferentes grados de barbarie, de hecho, viene que el americano no puede no ser bárbaro. La tierra y el clima americanos degradan a los que llegan, así que tanto los cónyuges indígenas y los hispanos son bárbaros, como los frutos de esa unión: los mestizos. El Nuevo Continente, por lo tanto, debía ser gobernado desde fuera por un pueblo civilizado; el proyecto colonialista e imperialista del despotismo ilustrado solicitaba así las mismas explicaciones: *iusto bello* ante la barbarie, que en su momento defendió la conquista española, igual que lo hicieron los romanos con los pueblos germánicos o los griegos con los pueblos extraños al mundo griego.

La obra de Clavijero tiene una estructura clara y lineal, empezando por las características físicas y climáticas hasta llegar a los factores culturales y religiosos. A través de esta, en particular modo con las *Disertaciones*, el autor se propone aclarar que en la América prehispánica y en la novohispana no existió ni existe la barbarie. Para el autor la presencia de un sistema educativo es otro argumento en contra del concepto de la barbarie: subraya no sólo la capacidad de progreso y conocimiento, además indica que el estado moral, social y físico inicial es flexible, y que la naturaleza humana puede perfeccionarse hasta lograr un grado ideal. Llama la atención que Clavijero oponga a cierto enfoque educativo griego basado en la razón, la educación del corazón entre los nativos, como si al situar el aprendizaje en el corazón se acepta tácitamente la posibilidad de modificar tradiciones, prácticas y propósitos, aspectos definidos inmutables en los que poseen una natura bestial o se consideran bárbaros:

Si a más de lo dicho se quiere cotejar el sistema de educación que había entre los mexicanos con el de los griegos, se reconocerá que no era tan grande la instrucción de los griegos en las artes y ciencias como la que tenían los niños y jóvenes mexicanos en las costumbres de sus padres. Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón [...] Mas los mexicanos enseñaban a sus hijos, juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores.²⁵⁰

²⁵⁰ Rice, 2016, p. 47.

La importancia de poseer una educación, valorada como principio para el correcto funcionamiento de lo público, es una idea formulada por Aristóteles en su obra *Política*, y Clavijero se alinea con este asunto tradicional. El tema de la educación está tratado en el libro VII: la educación se considera como un entrenamiento para la vida, en modo particular en sus aspectos político, social y religioso. Clavijero, jesuita del siglo XVIII, periodo en el que la educación se definió el factor principal para el crecimiento personal, manifiesta los valores de su tiempo y se fundamenta a su vez, en la tradición pedagógica de la Compañía de Jesús, que desde el principio se ocupó de esta labor. Para él y para los aztecas, el progreso de la educación constituye el fundamento del buen curso del Estado. Bajo esta perspectiva, el autor estudia tanto la educación en la casa como fuera de ésta, resaltando puntos comunes como el poder de la formación ética y espiritual, la formación profesional y la atención a los rasgos de decoro y respeto. La investigación sigue un orden: la educación de los niños, después la de los hombres y de las mujeres y, al final, la educación espiritual. Es en la *Disertación VI*, intitulada *La cultura de los mexicanos*, que Clavijero afirma que su cultura se situaba en un estado de desarrollo previo al de Europa, señalando que se desarrolló en un ciclo histórico propio de las civilizaciones humanas. En su *Scienza Nuova*, Vico se confronta con los ilustrados superficiales que examinaban de manera simplista las materias relacionadas con la naturaleza y la razón. Para Vico, la historia no era una realidad inalterable ni dependía sólo de causas externas; su mentalidad racional le consentía, no obstante, evitar el racionalismo extremo de algunos ilustrados. Si bien se consideraba a sí mismo miembro del movimiento ilustrado, pero de aquella sección que no incurrió en excesos o decadencia, imaginaba la historia como una disciplina apta para reconocer causas conformes al carácter práctico de las acciones humanas. La comprendía como un proceso reiterativo de perfeccionamiento, que empezaba en la edad mítica o divina, se evoluciona progresivamente en un ciclo heroico de importantes personajes y autoridades, y al final logra la plenitud de la vida humana.

Es probable que Clavijero estudie a Vico y tomó de él la metodología necesaria para estudiar la historia y la cultura mexicanas en el marco del ciclo evolutivo en que se encontraban a lo largo del descubrimiento del Nuevo Continente y su sucesiva colonización. Basándose en esto, el autor criollo obtuvo los elementos necesarios para contradecir a De Paw, el cual delinea su primer principio de la historia: la libertad individual de actuar y el concepto de una historia fundada en las ideas humanas. Clavijero se opone a esta argumentación partiendo de los criterios de la *Política* de Aristóteles, aunque sin mencionarlos de manera explícita, que servían como modelo para analizar la presunta barbarie americana. De acuerdo con él, los mexicanos no eran bárbaros, puesto que creían en un ser supremo, religión, sacerdotes y ritos, un rey y vida política, ciudades y orden en sus pueblos, leyes y costumbres establecidas, economía, comercio, propiedad privada, agricultura, artes y todo aquello que en el ser humano representa no sólo una exigencia, sino también una comodidad y realización. Esta afirmación se propone refutar a De Paw, el cual afirmaba que a los

mexicanos faltaba la moneda, el uso del hierro, la escritura, las embarcaciones, los métodos para construir puentes y del empleo de la cal. La tradición ilustrada había fortalecido los parámetros que la tradición grecolatina naturalista presentó para establecer si un pueblo se podía considerar una civilización de elevada racionalidad. En sus explicaciones, siguiendo a influyentes intelectuales como Buffon y el enciclopedista Montesquieu, se señalaba que no era suficiente poseer artes y organización política: la falta de técnicas de construcción, de un sistema de escritura y de un lenguaje extremadamente conceptual y abstracto en las transacciones monetarias era lo que definía si se lograba la plena racionalidad. Según Montesquieu, los pueblos caracterizados por artes imperfectas y lenguas escasas: caracterizadas por términos nominales, con una riqueza de nombres y sustantivos, pero carente de abstracción total, no revelaban un elevado nivel de civilización.

En *L'esprit des Lois* Montesquieu afirmaba: "llegar a un lugar desconocido y ver el uso de moneda permite inferir que se ha llegado a un pueblo culto"²⁵¹. Clavijero menciona después la definición que da De Paw en cuanto a la moneda: "pedazo de metal acuñado con la efigie del príncipe o del pueblo y cuya ausencia en una nación es signo de barbarie"²⁵². El objetivo de Clavijero para refutar a De Paw consiste en probar que las dos definiciones, la de Montesquieu y la de De Paw, están en oposición, rechazando así al segundo y apoyando a Montesquieu. Subraya que, en su definición, el autor francés no se fija en el metal en sí, sino en su uso y en la capacidad de abstracción que deberían tener los hombres. De acuerdo con Clavijero, el debate pone su atención en la capacidad de abstracción que define Montesquieu; De Paw, por otro lado, se reduce a una comprensión puramente física y frívola de la moneda, sin captar que su utilización conlleva una operación mental totalmente desarrollada. De esta manera, Clavijero diferencia el pensamiento ilustrado profundo y apropiado de la copia reduccionista de algunos, concluyendo con Montesquieu que "la falta de moneda acuñada no es prueba de barbarie"²⁵³ y, apoyándose de nuevo en los ciclos históricos de Vico, enfatiza: "La permuta en Grecia y los lacedemonios, la pecunia en Atenas (moneda con imagen de borrego) y en los romanos, los persas, hebreos, etc., prueban que se carecía de moneda pero al tener la operación y el uso de la transacción se observa que eran civilizados"²⁵⁴. Para el autor criollo, el debate acerca de la moneda se focaliza en su uso más que en el simple material físico o en la función técnica de generarla. Afirma que los mexicanos y otras naciones de Anáhuac, salvo los chichimecas y otomíes, empleaban la moneda para el comercio, señalando la semilla que no se puede comer del cacao como la moneda más frecuente en México. Contradiciendo a De Paw y recurriendo a Montesquieu, Clavijero la considera un signo indicativo del valor de todos los

²⁵¹ Armella, 2014, p. 197.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Armella, 2014, p. 197.

²⁵⁴ Ibid.

productos. En su investigación filosófica, afirma que la moneda exige poseer un valor fijo que se establece por un número de abstracción, lo que evitaba la necesidad de contar físicamente grandes sumas de productos; tal como, si se tienen que comerciar millares de almendras, tres *uquipilli* correspondían a 24 000 almendras. Al final, Clavijero presenta los diferentes elementos que se empleaban como moneda en la población mexicana:

Cacao que al ser pequeño permite que la numeración sea divisible, además no es mero trueque pues opera abstrayendo cantidades, multiplicándolas o reduciéndolas según la necesidad; al no ser comestible es también permanente como el metal, no es Tlalcacáhuatl sino semilla útil.²⁵⁵

Después de demostrar el error de De Paw, el cual confundió la moneda con un simple objeto material, sin entender la abstracción racional que esta simboliza y que refleja el avance cultural y de desarrollo de los pueblos, sigue a profundizar su antropología indígena, para finalmente exponer el alto grado de abstracción que se reflejaba en su lenguaje.

En su *Historia Antigua*, el autor explica el carácter de los mexicanos y de las otras naciones de Anáhuac. Estudia entre ellos diversas lenguas y costumbres, pero una semejanza fundamental en el carácter de todos; la uniformidad en su fisonomía y moral representa la base sobre la cual erige su antropología filosófica. Subraya que todos disponían del mismo ingenio y las mismas inclinaciones, y que la única diferencia se encontraba en la educación. Hablando de su constitución física, los presenta de estatura regular, afirmando que seguían las reglas clásicas de la proporción sin alejarse hacia los extremos del exceso o de la desviación. Esa regla del equilibrio o justo medio entre estética y desfiguración servía como una estrategia humanista para igualar a todos los hombres, destacando que sus almas son en lo profundo como las de los otros hombres y que se caracterizan de las mismas capacidades, y que jamás los europeos habían hecho menos honor cuando ponían en duda la racionalidad de los americanos. Estudia el poder de las facultades afectivas y la manera en la que los mexicanos podían controlar sus sentimientos. Construye la caracterología basándose en dos principios: el temperamento natural de los mexicanos, que eran reservados, estrictos, más preocupados de los castigos que de los premios, generosos, y manifiestos en sus prácticas religiosas, sosteniendo que tenían la capacidad de todas las ciencias, como lo ha probado la experiencia; encima, explica su talento imitativo, sin que ello dificultará su estudio de las ciencias teóricas y públicas. El escrito de Kant: *Sobre el poder de las facultades afectivas para dominar los sentimientos patológicos mediante el simple propósito* que Clavijero no leyó porque se publicó en 1798, subraya cómo, ya en el entorno cultural de la época, se estaba

²⁵⁵ Ivi, p. 198.

desarrollando la idea, incluida también en la *Historia Antigua* y las *Disertaciones*, de que la naturaleza afectiva de los seres humanos puede ser regida e incluso perfeccionada gracias a la intención humana. Siempre Kant:

Exige usted de mí un juicio sobre “su esfuerzo por tratar moralmente lo físico en el hombre; para presentar al hombre entero, incluso al físico, como a un ser calculado para la moralidad y para mostrar la civilización ética como imprescindible para la perfección física de la naturaleza humana existente únicamente en la aptitud.”²⁵⁶

El texto muestra el naturalismo de la época, pensado como algo independiente de leyes o procesos mecánicos, y que el autor criollo consideraba en diferentes de sus argumentaciones referidas a los mexicanos y a la posibilidad de superar su inclinación natural.

En la *Historia Antigua de México*, Clavijero se adentra en el tema del carácter de la pintura de los mexicanos y de la manera de representar sus objetos, para después, en la *Disertación VI*, presentar en manera filosófica el proceso de abstracción involucrado en la iconografía de los objetos. Cabe destacar que la idea principal de Clavijero es demostrar que la lengua y la escritura de los mexicanos, así como la moneda, se caracterizan por abstracciones metafísicas de elevado nivel racional. El jesuita diferencia grados de perfección en la representación de los motivos pictóricos y en las maneras de representación. Según él, las pinturas se refieren a diferentes niveles de discurso: representacional, simbólico y conceptual. Empleando un enfoque moderno, elabora un análisis lingüístico de los mexicanos, subrayando los niveles de abstracción que manifestaban a través de su escritura.

Clavijero afirma que los mexicanos reemplazaban algunos caracteres no verbales, que no se utilizaban para formar palabras como las nuestras letras, sino que eran de forma directa significativos de las cosas, como los caracteres que empleaban astrónomos y algebristas. Con esto evidencia que hacían una primera operación intelectual, elevándose al concepto a partir de dos niveles: primero a través la abstracción formal o matemática, y al final logrando la abstracción total desde la ciencia física, ya que utilizaban caracteres numerales para el tiempo y otros que expresaban los cuatro elementos naturales. Con esto el autor criollo quiere subrayar que los códigos simbólicos de los mexicanos no eran solo utilizados para decorar o en sentido puramente estético, permiten pensar y representar conceptos abstractos matemáticos y físicos. Por lo que se refiere a la abstracción matemática, él afirma:

Cuanto a los caracteres numerales es de notarse que pintaban tantos puntos cuantas eran

²⁵⁶ Ivi, p. 199.

las unidades hasta veinte. Este número tenía su carácter propio, el cual se iba doblando hasta veinte veces veinte o cuatrocientos, que tenía también su carácter propio que se iba doblando del mismo modo hasta llegar veinte veces cuatrocientos u ocho mil el cual número se expresaba con otro diverso.²⁵⁷

Clavijero explica que los mexicanos habían alcanzado una abstracción ilimitada en la numeración, superando el contacto físico con los objetos y pudiendo representar cualquier cantidad. Relaciona esta abstracción cuantitativa y numérica a su escritura pictográfica, proporcionando ejemplos de los diferentes niveles que esta tenía: representaciones de figuras humanas que simplemente indicaban un nombre o símbolo; representaciones de lugares a través de figuras que se referían a esos espacios y a sus nombres; y representaciones de acontecimientos históricos o sucesos a lo largo de los años. Así el autor llega al Libro X, en el cual describe la escritura: “si por escritura se entiende explicar en un material cualquier suerte de palabras con la diferente combinación de algunos caracteres”.²⁵⁸

Clavijero se opone al simplismo de De Paw, que simplificaba todo a la literalidad física sin comprender el sentido profundo del naturalismo de Buffon y Montesquieu. El autor afirma que si por arte de escribir se comprende la capacidad de representar y hacer comprender cualquier cosa a los lejanos y a la posteridad a través de jeroglíficos y caracteres, se evidencian dos niveles esenciales de interpretación del lenguaje: por un lado, las palabras como simples conjuntos de signos que se refieren a una individualidad, y por otro, las representaciones que conllevan un nivel alto de abstracción intelectual, con capacidad para trascender el tiempo y el espacio físico a través de caracteres jeroglíficos, imágenes o signos. Sostiene además que en la cultura de los mexicanos ya se habían perfeccionado todos estos niveles de evolución lingüística, así que representaban lo natural: el día, la noche, ... y alcanzaban también representar el mes, el año y el siglo. Sus estudios y conocimientos astronómicos se representaban en una rueda, que simbolizaba el calendario azteca, llegando a los mismos resultados que Europa: un ciclo anual de 365 días divididos en 18 meses de 20 días y un siglo de 52 años. En este estudio, el autor menciona a la escuela de traductores americana, englobando tanto a Torquemada como a De Alva Ixtlilxóchitl, a Eguiara y muchos otros.

Clavijero subrayaba que en los mexicanos existía una variedad considerable de pinturas, tanto en relación con los autores como respecto a los temas que ilustraban, en la manera de realizarlas y al fin que se les daba. Su criterio se focaliza en la noción de uso, tomando la distancia del

²⁵⁷ Ivi, p. 200.

²⁵⁸ Armella, 2014, p. 201.

reduccionismo naturalista y del fisicalismo que algunos autores, como De Paw, siguen equivocándose. Para el autor criollo, el uso se conecta con una acción o procedimiento, y este criterio alude al acto o modo de utilizar medios, herramientas o utensilios. Desde un punto de vista filosófico, el empleo también se amplía a medios y herramientas intelectuales, al igual que a la razón misma. En el *Prefacio a la Crítica de la razón pura*, Kant diferenció entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, una diferenciación que Clavijero utiliza para criticar el error de De Paw. Esta diferenciación no procede necesariamente de Kant de manera directa, pero Clavijero sin duda la recibió a través de los ilustrados, como Buffon. La época ya estaba inmersa en la relación entre utilidad y razón desde que Hobbes señaló el comportamiento racional del hombre con la investigación de su propia utilidad. Para Clavijero el uso de los útiles: la manera en que se revelan es altamente racional, muy distinta la perspectiva rígida y reduccionista de De Paw, que explica la utilidad como algo reducido a la experiencia, una herramienta para una acción específica, mientras que Clavijero la presenta como la reflexión formal de la razón, ajustable a varias funciones. Por ese motivo desarrolla su disertación por medio de las relaciones numéricas. En la historia del concepto de número se identifican diferentes etapas, relacionadas al desarrollo histórico y cultural de los pueblos: la concepción realista, subjetivista, objetivista y convencional del número. A pesar de ello, la perspectiva realista pitagórica no se pone en duda en la crítica del jesuita a De Paw, dado que ninguno de los dos da existencia real al número. No obstante, el parámetro de numeración y cantidad de De Paw indica el racionalismo de su tiempo, que veía el número como un concepto mental, de la manera en que lo definió Descartes en sus *Principios de Filosofía*.

Clavijero, en la *Disertación VI*, presenta su teoría en contra de De Paw en cuanto a la lengua mexicana. De Paw sostenía: “Las lenguas de América son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico”²⁵⁹. De acuerdo con Clavijero, esta consideración resultaba adecuada en el sentido de que, al igual que para los romanos y en otros grandes pueblos, no existían conceptos metafísicos totalmente estructurados; no obstante, muestra a De Paw su fallo: la ausencia de dichos conceptos no significaba que no hubieran considerado problemas metafísicos y morales utilizando palabras significativas. Como evidencia de ello, el jesuita subraya que la lengua tenía una multitud de nombres abstractos y que era una lengua que, “como el latín, estaba llena de verbos que formaban verbales correspondientes a los *io* de los latinos”²⁶⁰, y los cuales sustantivos y adjetivos constituían regularmente nombres abstractos para “denominar al

²⁵⁹ *Ivi*, p. 203.

²⁶⁰ *Ibid.*

ser o la quiddidad de las cosas”²⁶¹.

Clavijero presenta algunas voces que representan conceptos metafísicos y morales y afirma que lo que establece la perfección de una lengua no son ni los términos que utiliza, ya que muchas culturas han tomado de otras palabras y problemas, ni las cosas que dichos términos definen, sino la capacidad de abstracción que los miembros de una cultura exhiben a través de sus expresiones lingüísticas. Esta observación revela una visión dinámica del lenguaje, que trasciende la mera referencia literal de los sustantivos y su conexión con lo empírico. Clavijero utiliza una perspectiva aristotélica moderada del lenguaje, reconociendo que este no es el resultado de una total arbitrariedad, más bien forma una acepción del alma, o sea, hace referencia a la representación o concepto mental que clasifica y estructura el significado. Esta perspectiva permite que el autor criollo evalúe el lenguaje como una organización y sistema previa a las palabras, ya que estas siempre comunican ideas conectadas a las frases completas.

En este marco, Clavijero se refiere en su texto a la *Historia General de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún, subrayando como máxima contribución el Libro VI, orientado al estudio de la oratoria y la filosofía moral de los mexicanos. En este libro se presenta la configuración lingüística y semántica respecto a la mera gramática o a la significación primaria de las palabras aisladas. El autor criollo se basa en este escrito para fortalecer su posición de que el lenguaje representa linealidad y estructura. La *Disertación* termina su análisis mencionando la tradición lingüística mexicana, citando la gran variedad de lenguas que caracterizan la Nueva España, los diferentes autores de gramáticas y diccionarios de la lengua mexicana, así como los estudios de códices conectados con este tema. Sin embargo, la cuestión central que resulta interesante es cómo Clavijero se opuso a De Paw sirviéndose de criterios modernos, categorizando términos, códices y la estructura del lenguaje de acuerdo con la habilidad intelectual y la operación mental que necesitan. Encontramos continuamente una anticipación a las teorías que más adelante presentó Humboldt, para el cual la clave del lenguaje se encontraba en la formación de relaciones entre los elementos lingüísticos, de manera que las palabras nunca debían ser vistas como aisladas. Según Humboldt, no era relevante establecer si existían o no palabras metafísicas bajo ese criterio; lo importante consiste en definir si la racionalidad de un pueblo había logrado un nivel de evolución cultural tal que el significado de su idioma no se daba palabra por palabra, sino a través la estructura semántica del discurso, o sea, de la estructura y coherencia del argumento. Por esta razón, Clavijero afirma que, aunque los mexicanos realmente no contaban con palabras metafísicas como decía De Paw, sí habían tratado y desarrollado estos temas a través de su lenguaje.

²⁶¹ Ibid.

Clavijero visualiza la cultura, como conjunto de lenguaje y manifestación de la racionalidad compartida por los seres humanos, como algo comunicable, capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias y, ciertamente, con posibilidad de mejora. Independientemente de la precisión con que considera la cultura tolteca frente a la barbarie de los chichimecas, es importante subrayar que analiza la cultura como una realidad flexible y permeable, que se abre al intercambio. Es igualmente notable que, según esta perspectiva, la superación de la barbarie no es posible alcanzarla a través del uso o imitación de un modelo occidental, sino mediante el contacto entre culturas americanas nativas. A pesar de esto, había regiones cuya marginalidad y miseria no atraían los pueblos cultos, como por ejemplo en Baja California, donde al desierto geográfico se sumaba un desierto espiritual y cultural. En ese contexto, los jesuitas fundaron muchas misiones que tenían la función de evangelización y también la de educación y la de difundir la civilización. Lo que destaca en el pensamiento de Clavijero es que él presenta la barbarie como un nivel caracterizado, entre varios aspectos, por la ignorancia en cuanto a las artes y técnicas indispensables para la vida civil. Su erradicación, en consecuencia, requiere la adquisición y control de dichas artes. Bajo esta perspectiva, es muy relevante la estimación que hace de los toltecas como una población altamente civilizada, basándose principalmente en su notable progreso técnico, que abarcaba tanto las artes prácticas necesarias para la cotidianidad como las ornamentales o contemplativas. Cabe destacar, no obstante, que lo que impulsaba a Clavijero, como a la mayoría de los misioneros cuyas proezas describe, no se trataba tanto de la convicción de una supuesta superioridad propia, parecida al concepto del *white man's burden*, sino un espíritu evangelizador y cristiano, apoyado en la creencia de la igualdad y hermandad profundas de todos los hombres, independientemente de sus diferencias culturales o físicas.

La palabra española "bárbaro" procede del griego *βάρβαρος*, que significa extranjero. Al principio, este término conllevaba una idea implícita de inferioridad intelectual relacionada a los que no eran griegos, por lo que no era algo neutral, sino que suponía una connotación peyorativa. Desde el Renacimiento, los estudiosos españoles revisaron su significado, adoptando como significado principal la de irracional, apolítico o antisocial, mientras que la extranjería se convertía en un matiz secundario. El jesuita utiliza esta connotación del término, corriente en el español de su época. En su obra, en particular modo en la *Historia de Baja California*, "bárbaro" se presenta a veces como sinónimo de indio, sin el objetivo de resaltar un signo de barbarie en sentido estricto. En la mayoría de las veces, la palabra se conecta, aunque sea indirectamente, con aspectos que denotan la barbarie: simplicidad o inocencia, brutalidad y ferocidad, escasez y desnudez, rusticidad o falta de refinamiento, coraje, ociosidad o comportamientos definidos antinaturales. En ciertos pasajes, el autor hace uso de manera más consciente del concepto, señalando deliberadamente la barbarie y oponiéndose con la racionalidad y la organización de sociedades como la cultura azteca, en la que la carrera militar, la legislación, la agricultura y el comercio demostraban un alto nivel de orden y

disciplina.

En la *Historia antigua*, en particular modo en la *Disertación VI*, el autor criollo se relaciona con los ilustrados, como De Pauw, el cual sostenía que los americanos eran “bárbaros y salvajes” e “inferiores en sagacidad e industria a los más groseros pueblos del Antiguo Continente.”²⁶² Frente a ello, el autor presenta su definición de barbarie, subrayando la complejidad de las sociedades americanas y el contraste con los prejuicios europeos:

[b]árbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla.²⁶³

Clavijero subraya que los mexicanos no se reflejan en la descripción de pueblos irracionales, apolíticos o antisociales, porque sus sociedades están organizadas racionalmente. Ahora bien, hay pueblos que, como los chichimecas, se pueden definir, en cierta medida, como irracionales y resistentes al control. Cuando Clavijero describe el territorio mexicano prehispánico, hace referencia a los pueblos que se encontraban más allá de los otomíes como naciones bárbaras y salvajes, que no tenían domicilio fijo y no estaban bajo el control de ningún monarca.

El relato sobre la religión ofrece una visión de una vida social, privada, militar y política altamente empapada de valores religiosos y morales. Se distingue el gran número de festividades y una existencia principalmente orientada a actividades culturales, ayunos y penitencias que eran recordatorios. La religión absorbía todos los aspectos de la vida de los aztecas, empero con una destacada presencia de crueldad, violencia y ritos de sangre. La valentía militar y la guerra formaban otro rasgo fundamental de esta civilización, también bajo la influencia religiosa, que exhibía un espíritu fundamentalmente guerrero, siendo el dios de la guerra el más respetado y fuerte entre todos.

No obstante, de modo impresionante, estos aspectos crudos, sangrientos y en ocasiones monstruosos se mezclaban con una delicadeza y una sensibilidad especial, evidente en la educación, donde la cortesía y la elegancia tenían un papel crucial. Este rasgo también se proyecta en su idioma, del cual afirma Clavijero que es muy "cortesana", y que permite comunicar un gran

²⁶² Garza, 2016, p. 87.

²⁶³ Ibid.

número de matices respetuosos. Las diferencias entre los hombres eran fundamentales y definen la forma de trato. La consideración se concede de acuerdo con la posición social, la edad y, principalmente, en función de una regla fundamental de respeto hacia los mayores. La apreciación para lo refinado y lo bello se ve de manera clara en sus expresiones artísticas, de las cuales el autor nos da muchas informaciones, y en su valoración por los elegantes palacios y estructuras, las joyas elaboradas con mucho cuidado, los huertos, los jardines y las flores. Si intentamos buscar palabras que, aunque siendo en apariencia opuestas, mostrarán la esencia de la cultura azteca, alcanzamos: "religión, moral, guerra, crueldad, sangre, pero también finura, cortesía, aprecio a lo bello, respeto, flores..."²⁶⁴

La civilización de los antiguos mexicanos, según el jesuita, se nos presenta con tratos que de entrada creemos contradictorios, aunque similares a los que se ven en otras culturas (como por ejemplo la convivencia de crueldad y refinamiento estético en los asirios). Esta era una sociedad guerrera, caracterizada por una religión cruel y sangrienta, pero también desarrollada en ciertos aspectos. Pero, no logró el completo desarrollo de sus capacidades por la invasión repentina de una civilización cuyos principios fundamentales se oponían a los suyos. El mismo Clavijero lo reconoce cuando afirma: "Es muy verosímil que si hubiera durado algún siglo más el imperio mexicano, hubiera reducido a mejor forma su teatro..."²⁶⁵

3.3 La perspectiva humanista de Clavijero

En el Nuevo Mundo, en el siglo XVIII, los intelectuales modernos continúan dialogando con el saber antiguo. Era una disputa singular, caótica y silenciosa. Estos modernos, en su mayoría jesuitas, recordaban el origen ambiguo de sus predecesores: tenían en la cara la marca de los que se dedicaban a la nueva ciencia, pero con sus manos siguiendo como hombres fieles al orden tradicional. Podrían definirse modernos porque no llegaban a ser totalmente ilustrados, como requiere el nuevo siglo. Quizás esa dualidad aclare por qué en México se ha preferido llamar a esos jesuitas "humanistas" y no solamente modernos o ilustrados. Elías Trabulse subraya que Clavijero estaba influido por las nuevas perspectivas de investigación histórica. Por un lado, intentó no caer en la acumulación excesiva de clasificaciones y detalles irrelevantes, tal como solía ocurrir en la historia anticuaría y erudita; por otro, se esforzó por mantenerse siempre cerca de las fuentes primarias y secundarias, eludiendo los excesos generalizadores y prejuiciado de la "historia filosófica", que dominaba los círculos intelectuales europeos.

²⁶⁴ De Mateo, 1970, p. 198.

²⁶⁵ Ibid.

El autor escribe la *Historia*, y en particular modo las nueve *Disertaciones* que funcionan como excursos, como una especie de confrontación frente a las obras de Buffon (1707-1788) y Cornelius De Pauw (1739-1799). Los modernos ilustrados y enciclopedistas europeos habían transformado sus principios teóricos en modelos a los que también la realidad americana se vió obligada a adaptarse. Si la realidad de América no coincidía con tales principios, peor para esa realidad. En las investigaciones acerca de esta disputa, se conserva casi sin variaciones la idea de que, ante la ignorancia europea y su perspectiva hostil y parcial, Clavijero prueba que lo indígena y lo americano en términos más generales poseen una racionalidad propia. Luis Villoro, en su obra *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, explica que lo indígena, considerado como una realidad específica, emancipa de la mirada europea, utilizada como un intermediario que es necesario para revelar y conocer el Nuevo Mundo. El Nuevo Mundo estaba subordinado a los juicios europeos y se percibía sometida por ellos, como un objeto limitado, definido inferior, mientras que los europeos intentaban que su perspectiva fuera la única aceptada. El Nuevo Mundo se percibía como eco del antiguo, con el propósito de devolverle su propia imagen sin poder ofrecer algo propio. Es a partir de esto, que según Villoro, Clavijero expone la perspectiva indígena como completamente diferente de la europea, revelando que no puede ser en su totalidad definida por los juicios europeos. Lo indígena representa lo más diferente frente a lo occidental, a la que se atribuye una identidad propia.

Entre los intelectuales que se han ocupado de la disputa sobre el Nuevo Mundo, casi todos al principio señalan la ceguera de Europa ante la especificidad americana o resaltar la reivindicación que Clavijero hace frente a los fallos sobre todo de Buffon y De Pauw. En cualquier caso, se presenta al autor criollo como alguien dedicado en corregir los errores de los europeos, intentando revelar donde la ignorancia había gobernado. No se trata solamente de un enfrentamiento entre Clavijero y los ciegos representantes del Viejo Mundo; lo esencial es que todos, incluidos los europeos, sostenían actuar en nombre de la razón, y esa razón era la del mundo occidental. Una de las estrategias de Clavijero se centraba en mostrar que su objetividad estaba garantizada por ser hijo de europeos, aunque esto no significa que la razón occidental fuera absoluta o totalitaria. Él subrayaba algunos excesos en el pensamiento de Buffon, pero lo esencial era comprender de dónde procedían esos excesos: si surgían de necesidades propias de la perspectiva que presentaba Buffon o si eran simplemente errores aislados. En el núcleo de estas cuestiones se encuentra el origen de la historia natural. El europeo Buffon afirmaba la importancia de unir la influencia de Descartes con la experiencia de Newton, apoyándose en nociones evidentes y precisas obtenidas a través de observación y análisis. Para que la historia natural pudiera nacer, fue necesario que la Historia se convirtiera en Natural. Esto significaba observar con una mirada atenta las cosas tal como son y después anotar lo observado, fijando una distinción precisa entre la observación directa, los materiales escritos y los cuentos ficticios. Los términos se aplicaban de manera directa a los objetos sin intermediarios. Las plantas y los animales fueron liberados de las narrativas fabulosas y

tradiciones en las que antes aparecían. Ahora se muestran según sus características comunes, siendo estudiados de manera directa y considerados solo por su propio nombre. De acuerdo con Foucault, esto refleja una nueva manera de conectar los objetos con la mirada y con el discurso; un nuevo método de hacer historia. La comprensión de los individuos empíricos sólo se puede adquirir en un contexto de continuidad, orden y universalidad que considere todas los contrastes y semejanzas posibles. Buffon afirma que la extensión de los seres de la naturaleza se puede ver afectada por tres variables: la estructura de sus elementos, la cantidad de esos y la manera en que interactúan entre sí en el espacio. El número se determina a través de la medición o conteo, mientras que las formas y disposiciones se presentan por comparación con formas geométricas o por analogías. De esta manera, se cuenta con un método de análisis que permite determinar con precisión todos los seres naturales y colocarlos en un sistema que relaciona y distingue las identidades y diferencias entre ellos. La historia natural, de acuerdo con este enfoque, tiene que asegurar una identificación precisa de cada ser y una derivación controlada de sus características. De tal forma, se alcanza no solo la estructura de cada ser, número, forma y disposición, sino también su carácter, lo que facilita la distinción de unos seres de otros. Foucault afirma que Buffon al principio identifica las semejanzas y diferencias más generales hasta llegar a las menos evidentes, como si llevara a cabo un proceso de reducción con el propósito de implantar relaciones de subordinación entre los seres, aunque no pone de relieve de modo claro que este procedimiento deductivo se funda en un uso continuo de la comparación. Según Buffon, conocer es comparar: lo que no conocemos solo podemos adquirirlo a través de la comparación, y lo que no se puede comparar es totalmente incomprensible. En este escenario, nace el problema de la variabilidad de las especies, en particular modo con aquellas del Nuevo Mundo que presentan semejanzas con las del Viejo Mundo, pero tienen diferencias irreductibles, y con los caracteres naturales que se relacionan por analogías, pero se distinguen por rasgos únicos, lo que presentaba un desafío para conservar el orden del método. Como en aquel siglo no existía una noción completa de variabilidad, Buffon incorpora la idea de degeneración. Asimismo, su concepto de especie procedía de John Ray, el cual la presentaba por la capacidad de cruzamiento, que no reservaba espacio para la transformación de las especies; para superar esta limitación, Buffon formuló su teoría de la degeneración de las especies, resultante de la deducción y de las relaciones de subordinación entre los seres. Buffon desarrolla sus comparaciones siguiendo la estructura de los animales, partiendo de los más grandes y complejos, que afirma ser mejores, insiste enfatizando el hecho de que la mosca no debería ocupar en la mente del naturalista más espacio del que ocupa en la naturaleza. Su enfoque sobre la generación de las especies mezcla ideas del newtonismo, al considerar moléculas orgánicas en lugar de gérmenes preexistentes, dando lugar a lo que Gerbi define un sistema ampliado de generación espontánea, que se basa en las observaciones del microscopista Needham, el cual había visto muchos microorganismos acuáticos en soluciones calientes expuestas al aire, una equivocación que llevó a Buffon a pensar que la humedad y la descomposición

producían organismos inferiores.

Para explicar la quiebra prolongada e irreversible de su sistema de comparaciones y analogías, una quiebra producida por la aparición de las diferencias, Buffon sostiene que el Nuevo Mundo se halla en un estado de inmadurez. Esta inmadurez que se puede también definir como debilidad, se presenta en tres elementos visibles: la falta de grandes animales, la adversidad de la naturaleza y la falta de fuerza del hombre. Por lo que se refiere al primer caso, el tapir se considera el correspondiente americano del elefante del Viejo Mundo, mientras que el león de América se describe como menos grande, débil y cobarde que el verdadero león. Con respecto al entorno natural, Buffon afirma que la combinación de los elementos y las causas físicas en el Nuevo Mundo obstaculiza el desarrollo de la vida, lo que genera un ambiente húmedo y frío que genera la degeneración de los animales europeos ubicados allí. Por último, con respecto a los pueblos originarios, afirma que los hombres americanos son indiferentes, pasivos, recientes y sin experiencia. Buffon, como explicado antes, repugnaba profundamente la humedad, a la que consideraba fuente de seres pequeños y nocivos organismos, y sabía por relatos de viaje que en América era dominante ese tipo de clima. Si se suma este rechazo a la ausencia de grandes fieras, es posible comprender mejor su visión de la insuficiencia e inmadurez del continente americano, todo ello mostrado en su intento de categorizar las diferencias a través de una clasificación alterada por clases impuras, géneros ambiguos y genealogías entrecruzadas.

Por lo que se refiere a las estrategias de Clavijero, el cual mezcla los principios ideales con las inclinaciones naturales, lo que conduce a una escritura dividida: por un lado, intenta explicarse según las trayectorias de la razón moderna, y por otro, emplea antiguos fundamentos ideales. El jesuita entendió claramente que lo que se debatía era la cuestión del origen: tanto las Sagradas Escrituras como la moderna historia natural compartían la opinión de que el origen pertenecía al Viejo Mundo. Por ello, Clavijero enfoca su análisis en la procedencia directa de lo americano en cuanto al origen, presentando de esta manera una estrategia del tránsito: el problema del origen se dirige al tránsito, preguntándose cómo llegó este origen al Nuevo Mundo. Según su análisis, todos los seres humanos y animales proceden de los que subieron con Noé a la barca durante el diluvio y al estar unidos los continentes todos los descendientes de Noé alcanzaron el Nuevo Mundo. Hay algunos puntos que no han aún sido resueltos, como el desplazamiento de los perezosos, la falta de vacas y caballos, o el desmembramiento del uso del hierro por los hombres, pero esta estrategia moderna se apoya en las Sagradas Escrituras. Asimismo, los propios mitos indígenas citan acontecimientos como el diluvio, la dispersión y la confusión de las lenguas. El Nuevo Mundo, aunque por una ruta diferente, enseñaba la civilización de los antiguos mexicanos con las características necesarias para lograr la grandeza de cualquier civilización clásica.

En cambio, Clavijero analiza las teorías de Buffon considerándolas exabruptos y absurdas, frente a

la visión clasificadora de Buffon, sugiere una clasificación fundada en la utilidad, la ascendencia nativa o extranjera y la peligrosidad de plantas y minerales, algo “más acomodado a la inteligencia de toda clase de personas”²⁶⁶, siguiendo la historia natural de Plinio. De esta manera, Clavijero propone un método que pueden entender todas personas y no analiza la diversidad desde las diferencias o identidades absolutas como hacían los europeos.

De Pauw afirma que el hombre no tiene valor por sí mismo; todo lo que es depende de la sociedad en la que él vive, “hasta el más grande metafísico abandonado durante diez años en la Isla Fernández, regresaría de ella embrutecido, mudo, imbecil, sin reconocer nada en toda la naturaleza.”²⁶⁷ Si esto pasara con el más importante de los metafísicos, imagínese entonces a los indígenas americanos sin sociedad: serían seguramente peores que el individuo indiferente, pasivo y sin experiencia que describe Buffon. Para De Pauw, el americano no es sin experiencia, sino un ser degenerado e igualmente la naturaleza americana no es imperfecta sino degradada y arruinada. La naturaleza es débil por estar en decadencia e inferior debido a su degeneración. Esto se ve además en los que intentaron dibujar a los cuadrúpedos del Nuevo Mundo, enfrentando obstáculos porque su forma era poco elegante y exagerada. Incluso a los caimanes se les juzga flojos y de baja calidad. De acuerdo con el pensamiento de De Pauw, América es la tierra de la degeneración y de lo imperfecto. Los insectos, las serpientes y muchos otros animales son enormes, más vigorosos, más peligrosos y abundantes que en el Viejo Mundo. Por otro lado, los seres humanos tienen menos corazón, menos delicadeza, menos solidaridad, menos refinamiento, menos intuición y menos ingenio que los habitantes del Viejo Mundo.

En resumen, las controversias entre los pensadores modernos se extendían en diferentes niveles, mezclando pensamientos, estrategias e intereses diversos. Nadie se puede considerar inocente en este escenario. Clavijero defendió al Nuevo Mundo haciendo referencia a la razón y subrayando sus virtudes; no obstante, varias de sus demostraciones se basan todavía en una perspectiva fundada en la autoridad más que en la reflexión crítica. En cambio, Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, desde su perspectiva ilustrada, proporcionó la base teórica que legitimó la noción de que el ser civilizado debía civilizar al salvaje, bárbaro. Para Clavijero el sujeto indígena, su diferencia profunda, no puede minimizarse ni a los marcos de Occidente ni a los de Oriente. Toda diferencia extendida es, por naturaleza, incomparable, porque no hay una herramienta común capaz de abarcar ambos extremos. Es posible que haya llegado el momento de aceptar y coexistir con nuestras diferencias sin pretender sujetarlas a una norma universal. Es importante entender que,

²⁶⁶ Cabrera, 1997, p. 15.

²⁶⁷ Ibid.

en las batallas del pensamiento, nadie vence ni es totalmente vencido. Solamente permanecen los fragmentos, los trozos de una razón que, en su tiempo, no fue capaz de pensar realmente la diferencia.

A partir de mediados del siglo XVIII, en América empiezan a manifestarse los primeros indicios de una mutación en el modo de pensar. Cerca de 1750, una generación de jesuitas empieza a mencionar a la filosofía moderna. Con ellos, la ideología colonial comienza a abrirse al pensamiento ilustrado. No obstante, para ellos, el concepto de filosofía moderna hace referencia sobre todo a la nueva ciencia natural fundada en la experimentación. Este hecho señala un cambio en la mirada intelectual: la atención se aleja de las reflexiones puramente teóricas para acercarse en la observación directa de la realidad. La orientación hacia este pensamiento científico procede del nacimiento de un nuevo espíritu humanista en el que la razón y la pasión se mezclan perfectamente en una misma visión. Los estudiosos de América ofrecen múltiples visiones que únicamente buscan establecer observaciones empíricas; el objetivo de Clavijero es revelar la distorsión de la realidad que se oculta detrás los relatos y las palabras de los europeos. Ellos clasificaban las características particulares del Nuevo Mundo a través de criterios universales y es exactamente aquí que se encuentra el error: tomar lo particular como si fuera universal. Del análisis de Clavijero no se desprende la superioridad de la naturaleza en ninguno de los dos continentes; en realidad se subraya la relatividad de los juicios de valor que se aplican a las diferentes manifestaciones de la naturaleza. Ninguna situación específica puede leerse en criterio de lo normal. Ni América está obligada a conformarse con Europa, ni Europa con América. De acuerdo con Clavijero las pasiones y los prejuicios influyen en las descripciones que se presentan como científicas, y el nacionalismo europeo nubla su objetividad. El autor dice que estos y otros errores semejantes de algunos autores se deben a un patriotismo irracional y excesivo, que los ha llevado a imaginar aparente superioridad de su propio país sobre los otros. A través de su mirada de criollo exiliado en Italia que habla de su patria, Clavijero lee las descripciones de la naturaleza americana por parte de los europeos como injurias porque la desvalorización de la naturaleza americana lleva como resultado a una desvalorización del hombre americano. De esta manera su intento es observar y proponer una lectura llana de la naturaleza y los hechos de los hombres americanos, opuesta a las descripciones que planteaban en América la leyenda negra. Su trabajo en la *Historia antigua de México* se propone liberar el nuevo continente de todos los prejuicios y caracterizaciones cargadas negativamente. El desplazamiento del interés hacia la naturaleza ha llevado con Clavijero a un proyecto concreto de liberación. El autor abre su obra analizando la naturaleza americana que no tiene que ser entendida como algo separado del hombre y su realidad: la naturaleza es lo que permite entender a fondo la civilización indígena. Con Clavijero la naturaleza tiene que entenderse como componente constitutivo de la historia del ser humano. La naturaleza es buena y hospitalaria y consecuentemente también los hombres toman estas características. Es posible afirmar que el

entorno natural constituye una parte esencial de la vida de todos los hombres. De esta manera se comprende la unión entre el amoroso descubrimiento de la tierra y el reconocimiento del grupo humano más íntimamente unido a ella: el indígena. En sus *Disertaciones*, la exaltación de la naturaleza americana llega a elogiar su pueblo indígena, cuyas virtudes y cualidades se integran armoniosamente con la suavidad y la majestuosidad de su tierra. Clavijero mismo afirma que no son la raza ni la herencia espiritual lo que lo incitan a defender al mundo indígena. El autor afirma que, si alguna pasión o interés lo hubiera impulsado, habría optado más bien por la defensa de los criollos, empresa más sencilla y próxima a su condición. Nacido de padres españoles, declara no poseer afinidad ni conexiones de consanguinidad con los indios, además entre los dos grupos hay grandes distancias culturales, raciales y sociales. A pesar de ello, en esa época solo un vínculo podía conectarlos: la convivencia en un mismo suelo. Antes que en el Estado o en la sangre, el criollo parece reconocer la nación americana en la unión que procede de la condición común: la tierra americana. Esta se presenta como madre común que no reconoce diferencias, se abre igualmente al hijo del indio y al del español.

No es coincidencia, por consiguiente, que el redescubrimiento de la naturaleza americana y la recuperación de la historia antigua de México se muestren estrechamente relacionados. La propensión a la ciencia descriptiva de la naturaleza está extremadamente ligada al interés por la historia de los indígenas; en ambos casos se muestra el ámbito espacio-temporal de la comunidad a la que el criollo quiere integrarse. De este doble proceso se deriva, indudablemente, el primer sentido de nación: una noción de pertenencia que se basa en la tierra y en la memoria histórica. El temor de Clavijero por el olvido en que se encuentran los acontecimientos de los antiguos mexicanos se liga profundamente con su pesar ante la indiferencia de la época por el estudio de la naturaleza; ambos evidencian la pérdida de la patria compartida que tendría que unir a todos. Volver a descubrir la naturaleza implica, conjuntamente, recuperar la antigua ciencia que los indígenas lograron cultivar; y al rescatar para nosotros la civilización indígena, podremos apreciar con nuevos ojos la naturaleza que ellos fueron capaces de revelar. Así, el criollo ilustrado no sólo defiende la tierra y el pasado, sino que conjuga en una misma acción la ciencia, la historia y la identidad compartida, preparando el terreno de la nación americana.

La *Historia antigua de México* subraya cómo la preocupación por la nueva ciencia estuvo siempre marcada por un proyecto más grande de apropiación y recuperación de la condición compartida. Antes de entender la naturaleza como objeto de determinación científica, el autor la concibe como hogar de su comunidad histórica, un espacio común que debía unir a todos los diferentes pueblos americanos. Por esta razón, el descubrimiento científico desempeña también un papel liberador ante las ideologías europeas de dominio, al tiempo que contribuye a la fusión del mundo americano en una comunidad. De este doble movimiento procede la primera idea de nación, una conciencia

de pertenencia que se basa en la tierra y en la memoria histórica. La propensión a la ciencia descriptiva de la naturaleza se halla íntimamente unida al interés por la historia de los pueblos indígenas; ambos gestos unen en un mismo acto la tierra, el pasado y el sentido de pertenencia común. Volver a descubrir la naturaleza implica recobrar la antigua ciencia elaborada por los indígenas, y simultáneamente, al recuperar su civilización, podemos valorar con nuevos ojos la naturaleza que ellos supieron manifestar. Así, el criollo ilustrado reivindica la tierra y la historia, conjugando en una misma acción la ciencia, la memoria y la comunidad, estableciendo los cimientos de la nación americana y mostrando cómo, desde su principio, la ciencia natural en México estuvo profundamente integrada a un propósito humanista.

La *Historia antigua de México* muestra cómo, en su perspectiva, la naturaleza y la cultura de los pueblos indígenas presentan una profunda conexión, configurando un todo indivisible en lo que se refiere a su comprensión del mundo americano. La naturaleza no es solo un tema de investigación científica, sino la casa de una comunidad histórica, un entorno en el que los conocimientos, las prácticas y las formas de vida de los indígenas se manifiestan de forma equilibrada y armoniosa. Volver a descubrir la naturaleza conlleva, de esta manera, apropiarse también de la antigua ciencia y la sabiduría que los pueblos originarios supieron elaborar, revelar y expresar, fortaleciendo un sentido de pertenencia que mezcla tierra, historia y cultura en un único acto. Esta perspectiva se opone de forma clara con la perspectiva europea ilustrada, según la que la naturaleza se entendía como un objeto que tenía que ser dominado y los pueblos americanos eran siempre juzgados de acuerdo con parámetros de supuesta barbarie. Para el jesuita, estas valoraciones derivan de prejuicios, sentimientos nacionalistas y un escaso interés contemporáneo hacia el verdadero entendimiento de la diferencia cultural y natural. La barbarie, según su pensamiento, no se determina por la diversidad cultural, sino por la adopción forzada de esquemas externos que no consideran la riqueza de la experiencia indígena y su entendimiento del entorno. Así, el análisis de Clavijero presenta que el redescubrimiento de la naturaleza y el reconocimiento de la civilización indígena son dinámicas paralelas e interdependientes: rescatar la ciencia natural heredada de los antiguos mexicanos es, al mismo tiempo, rescatar la herencia cultural y consolidar la identidad compartida de la comunidad americana. De esta manera, su obra no solamente defiende la importancia de los pueblos originarios, sino que también evidencia la forma en que la ciencia, la historia y la cultura se enlazan bajo una misma perspectiva humanista, poniendo las bases de una comprensión del mundo americano hondamente distinta de la mirada europea.

Bajo el dominio español en América, se afrontó el reto de integrar diferentes grupos culturales dentro de la sociedad hispana. Esta integración, en sus niveles más significativos y enriquecedores, se impulsó inicialmente por las órdenes religiosas y principalmente por los jesuitas. Hasta su expulsión en 1767, la Compañía de Jesús realizó una labor educativa y evangelizadora tenaz, con frecuencia

entre grupos periféricos y vulnerables. Dentro del contexto de las reformas borbónicas, el Imperio español tuvo que reconsiderar su vínculo con los indígenas considerados salvajes, bárbaros o feroces que vivían en las fronteras de sus dominios. Estas fronteras obtenían una relevancia creciente por razón del avance de los rivales europeos de España, a los que se añadirán los Estados Unidos, en el Nuevo Continente. Bajo estas circunstancias, Francisco Javier Clavijero, joven jesuita español y figura prominente del iluminismo mexicano, es un modelo importante del uso de la noción de barbarie para el estudio de grupos olvidados o poco visibles, o, en todas formas, de lo que se veía como ajeno. Desde joven, Clavijero convivió con los indígenas y esto le permitió aprender las lenguas náhuatl, mixteca y otomí. Este conocimiento será esencial en la redacción de su *Historia antigua de México*, obra en la que él analiza y responde a las teorías científicas de algunos ilustrados europeos en cuanto a la presunta inferioridad de la flora, la fauna y la cultura de América. De igual modo, compartió con los objetivos de la misión educativa de los jesuitas en Baja California, produciendo su *Historia de la Antigua o Baja California*, en la que apoya la labor humanitaria y misionera de la Compañía de Jesús en respuesta a las calumnias de los europeos. Generalmente, el término “barbarie” se ve asociado a algunos rasgos que se refieren a los conceptos de simplicidad o ingenuidad, inhumanidad y ferocidad, vulnerabilidad y desnudez, rusticidad, insolencia y vida de vagabundos. A pesar de ello, el autor criollo hace un uso más reflexivo y consciente de esta noción en las *Disertaciones* en su *Historia antigua de México*, en la cual se enfrenta a los pensadores ilustrados. En la Sexta Disertación contradice la opinión de De Pauw, autor que definió a los americanos bárbaros y salvajes, entonces inferiores a los hombres del Viejo Continente, y presenta su propia definición según la que ellos no vivían en sociedades, sin leyes, se movían por instintos naturales sin la razón, carecen de leyes y de autoridades, no cultivan las artes necesarias para la vida y no tienen ninguna Divinidad y tampoco conocen cultos para venerarla. Clavijero constata que algunos pueblos, incluidos los mexicas, exhibían algunas características de barbarie, en modo particular en la religión, que era más brutal y severa que las religiones paganas del Viejo Mundo. No obstante, subraya que existían prácticas similares también entre cananeos, egipcios, fenicios, persas, cartagineses, cretenses, romanos, galos y españoles; el único aspecto más extremo era la antropofagia. De esta manera, la barbarie total se distingue por la falta de instituciones y de vida civil. Las poblaciones prehispánicas se definen bárbaras en la medida en que reflejan esta definición: los chichimecas en muchos aspectos fundamentales, los mexicas en algunos rasgos, especialmente el religioso y los habitantes de Baja California constituyen el ejemplo más extremo de barbarie, explicando a su vez las herramientas mediante las cuales puede superarse por medio de la educación, la misión y la organización social. El jesuita afirma que la barbarie puede superarse a través de la educación y también por el contacto y la coexistencia entre pueblos civilizados. Por ejemplo, los chichimecas, durante su camino hacia Anáhuac, expandían su conocimiento del mundo agrícola, metalúrgico, textil y otras artes de los toltecas, incluyendo de esta manera los elementos de la vida civil de los que su sociedad era ausente. De forma similar, en la aislada Baja California,

los jesuitas, y en modo particular el Padre Juan de Ugarte, realizaron una obra educativa y civilizadora destacada, enseñando a los indígenas a trabajar la tierra, construir y modelar los materiales, formar estructuras sociales y desarrollar diferentes habilidades técnicas, siempre con perseverancia, adaptación a las capacidades de los discípulos y ejemplos prácticos. Como resultado de estos esfuerzos, los indígenas alcanzaron a superar muchas de las faltas que Clavijero identificaba como específicas de la barbarie, transformándose en agricultores y artesanos instruidos y competentes, sin perder su identidad cultural.

El autor de la *Historia*, además, resalta que los valores de inclusión, cooperación y reconocimiento por la igualdad humana son esenciales en este proceso. Su estima de la obra de los misioneros no refleja el concepto de supremacía europea, sino que respeta un enfoque cristiano y humanista, fundado en la fraternidad y la igualdad esencial de todos los seres humanos. La cultura, concebida como manifestación de racionalidad compartida, es transmisible, ajustable y susceptible de mejora. Aunque Clavijero utiliza frecuentemente el término “bárbaro”, lo hace como instrumento analítico para explicar ausencias en la organización social, técnica o cultural, y no como un juicio universal sobre los pueblos indígenas. En definitiva, la obra de Clavijero expresa que la naturaleza y la cultura de los pueblos indígenas están íntimamente relacionadas. El análisis de la flora, fauna y recursos naturales del Nuevo Continente está indisolublemente asociado al estudio de sus conocimientos, técnicas y formas de vida. Su idea de barbarie y civilización se basa en la aptitud de los pueblos para coordinarse, aprender y desarrollarse, y no en teorías de inferioridad racial o biológica. Así, Clavijero presenta una mirada humanista, crítica y plenamente contextualizada del mundo americano, que rechaza abiertamente la concepción ilustrada europea de “barbarie” y pone de relieve la riqueza, la vitalidad y la aportación cultural de los pueblos indígenas.

[...] las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que, si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa.²⁶⁸

Estas palabras de Francisco Javier Clavijero sintetizan uno de los conceptos más relevantes de la perspectiva ilustrada latinoamericana: la igualdad intrínseca entre todos los seres humanos. En ella se resumen la crítica a la ideología colonial y la reivindicación de la dignidad del hombre americano, que Clavijero cimenta en la facultad racional y en la capacidad educativa, no en factores naturales ni en diferencias de procedencia. Su análisis, situado en el punto de encuentro entre la naturaleza

²⁶⁸ García, 2010, p. 74.

y la cultura, señala una transición hacia una nueva interpretación del hombre, en la cual el desarrollo de la personalidad y del intelecto se interpreta como fruto del esfuerzo, la educación y la vida social. A través de esta mirada, Clavijero y otros intelectuales criollos ilustrados, como por ejemplo Francisco Javier Alegre, José Félix Restrepo, Manuel María Gorriño y Arduengo, Hipólito Unanue y José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, formularon las bases de la concepción ilustrada del hombre en el Nuevo Mundo. En sus obras confluyen la herencia filosófica escolástica, con su sostenimiento de la dignidad humana, y los principios racionalistas de la Ilustración, enfocados en la libertad del pensamiento racional, la educación y el progreso moral. En este contexto, el ser humano se consideraba como un ser provisto de naturaleza animal y racional, cuya realización se alcanzaba a través del cultivo de ambas dimensiones, mediado por la virtud, la ciencia y la cultura. Estos intelectuales, laicos y religiosos, lograron estructurar un humanismo propio, que, si bien se alimentaba por la escuela europea, se adecuaba a las realidades y desafíos de América. Ante las teorías de la inferioridad americana promovidas por autores como De Paw, Raynal o Buffon, ellos probaron, a través de explicaciones científicas, filosóficas y teológicas, que las diferencias entre los pueblos no eran resultado de una desigualdad intrínseca, sino del contexto histórico, social y educativo. De este modo, pensadores como Unanue y Coutinho negaron el determinismo geográfico, al sostener que el entorno natural podía afectar en las características corporales, pero no determinaba la capacidad intelectual ni moral de las poblaciones. De acuerdo con Unanue, incluso, la riqueza de la naturaleza americana promovía la imaginación y el pensamiento creativo de sus habitantes, probando que el continente disponía de un potencial cultural y científico tan extenso como su geografía. Dentro de este marco, la diferenciación moderna entre naturaleza y cultura, definida también por los filósofos europeos del siglo XVIII, obtuvo en América un carácter marcadamente político. La naturaleza dejó de ser interpretada como límite o destino, para volverse en terreno de potencial y creación; la cultura, desde su perspectiva, se configuró como el marco en que el hombre desempeña su libre albedrío y su capacidad racional. El autor veracruzano, al admitir que la miseria y la servidumbre bloqueaban el desarrollo de las ciencias, señalaba las condiciones coloniales que frenaban la educación y el progreso intelectual, destacando así las causas estructurales del abatimiento cultural de los pueblos indígenas. Su humanismo, en consecuencia, fue teórico, ético y político: pedía la justicia y la igualdad como derechos naturales en los seres humanos. A lo largo de este proceso, el humanismo criollo se volvió en el precursor directo de las batallas por la independencia. La defensa de la humanidad de los indígenas, la valoración de la igualdad de talentos y el reconocimiento del valor de la educación formaron los pilares ideológicos acerca de los cuales se estableció la soberanía popular. Del estudio en cuanto al hombre y su dignidad surgió la idea de libertad; del estudio de la naturaleza y la cultura, el motor para edificar una nueva civilización americana. Como subrayó Kant al formular las preguntas cruciales de la filosofía

1.- ¿Qué puedo saber? 2.- ¿Qué debo hacer? 3.- ¿Qué me cabe esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología [...] En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.²⁶⁹

todas las preguntas sobre el conocimiento y la moral llevan, al final, a la antropología, o sea, al estudio del hombre mismo. Y es exactamente ese conocimiento el que los criollos ilustrados trasladaron como herramienta de emancipación. Así, a finales del siglo XVIII, el enfoque latinoamericano había alcanzado a desarrollar un humanismo moderno y propio, producto de una larga tradición de análisis filosófica, religiosa y científica, que mezclaba la herencia del siglo XVI, es decir de de Las Casas, Sahagún, Quiroga y el Inca Garcilaso, con las nuevas perspectivas de la Ilustración. En él, la defensa del hombre se convirtió en defensa de su libertad y de su libertad de pensamiento, a educarse y a gobernarse. Por ello, al cerrar el recorrido que procede de la naturaleza a la cultura, y de esta última a la igualdad, es posible afirmar que Clavijero personifica el espíritu más alto del humanismo latinoamericano: aquel que ve al hombre no como objeto de control, sino como sujeto racional, de historia y de dignidad. En sus palabras y en las de sus contemporáneos, América empieza a contemplarse a sí misma, como humanidad completa, capaz de comunicar en igualdad con todo el mundo y de erigir, a partir de su propia identidad, los fundamentos de libertad y justicia que impulsarían las futuras independencias.

²⁶⁹ Ivi, p. 73.

Conclusión

La cultura y la historia de las poblaciones americanas, sobre todo de los pueblos indígenas, ejemplifican de manera destacada una civilización independiente, basada en la tierra y la herencia histórica. Estos pueblos, aunque históricamente afectados por la colonización y por la adopción forzada de modelos externos, revelan una sólida capacidad de organización social, cultural y ética. La experiencia directa de estos pueblos y su relación con el contexto natural representan un tesoro excepcional, que permite entender no solamente su progreso histórico, sino también su conexión íntima con la naturaleza y con el hombre como figura y miembro de la comunidad.

En contraste con los paradigmas coloniales, que legitimaban la superioridad europea y definían a los pueblos indígenas como pertenecientes a categorías inferiores, el examen crítico revela que los rasgos culturales distintos no conllevan inferioridad intrínseca ni frenan el avance de estas realidades. Contrariamente, este enfoque facilita la identificación de la dignidad de los pueblos indígenas y la sutileza de sus conocimientos. La valorización del ser humano, interpretada como reconocimiento de su identidad, su historia y su dignidad, se convierte en una columna vertebral para facilitar la comprensión de estas civilizaciones. La salvaguardia de la tradición cultural y de la memoria histórica no solamente defiende las raíces de estas poblaciones, sino que también se transforma en una herramienta de emancipación y desarrollo de libertad, con potencial de trascender estereotipos y generalizaciones. En este marco, el autor Francisco Javier Clavijero se distingue como un caso de intelectual caracterizado por una mirada típica del humanismo ilustrado que se refleja en la historia americana. Clavijero funde rigor crítico y conciencia ética con el objetivo de valorar los pueblos indígenas a partir de su propia perspectiva, sin disminuirlas a esquemas europeos. Su mirada se funda en la investigación directa, el examen de una variedad de fuentes primarias y la crítica a las teorías coloniales que legitimaban la presunta inferioridad de los hombres americanos. El autor admite la inteligencia, la dignidad y la virtud de los pueblos indígenas, y plantea una historia que mezcla conocimiento, ética y memoria. Su perspectiva humanista muestra una protección de la igualdad, la promoción de la tierra y el desarrollo de conciencia de comunidad, revelando que la cultura americana puede ser resumida entre experiencia, tradición y razón. La experiencia del exilio y la consecuente distancia geográfica dieron la posibilidad a Clavijero y a otros autores de emplear un enfoque crítico, desprejuiciado, que permitió la valoración de la civilización americana a partir de un enfoque moderno. Así, se edificó un diálogo entre los preceptos de la razón ilustrada y el conocimiento indígena. Este diálogo ayudó a reconocer que los pueblos americanos implementaron herramientas propias de conocimiento del ser humano y de la naturaleza, que unen la experiencia directa con el análisis ético y la producción intelectual. La historia ofrecida por Clavijero se puede leer como un trabajo que une tradición y modernidad, precisión científica y humanidad. La identidad americana se presenta como manifestación

armoniosa de principios morales, sociales y culturales. La salvaguardia de la tierra y el enlace con el entorno no son simples cuestiones prácticas, sino pilares de una civilización apta para construir comunidad y valores de solidaridad. La valorización de la tierra, del hombre y de la herencia cultural establece el fundamento de un sentido de comunidad y de igualdad, que rompe los esquemas de control y superioridad impuestos por el colonialismo de Europa. La valorización de la dignidad de los hombres indígenas, de sus cualidades y de su ingenio, facilita la elaboración de una historia más compleja y completa, que no se reduce a narrar los acontecimientos, además explica, enseña y dirige hacia un futuro más justo. Los estudiosos modernos, al interactuar con el conocimiento antiguo, promueven una historia innovadora, que no se limita a la suma de detalles, sino que busca una explicación y comprensión profunda. Esta perspectiva se desarrolla a través de la mezcla entre adherencia a las fuentes originales, rigor analítico y receptividad a nuevos enfoques de investigación, esquivando las generalizaciones y estereotipos que suelen deformar la historia.

La historia americana se transforma así en una herramienta de reflexión, crítica y desarrollo de ciudadanía, capaz de analizar con atención las características propias de los pueblos conservando la singularidad de cada población. Es posible afirmar que el relato de la historia y la cultura de los pueblos americanos no solamente enaltece el esplendor de las civilizaciones, sino que también revela que la libertad, la virtud y la razón no son características exclusivas de la cultura europea, sino principios compartidos por todos los hombres. La civilización americana, reconocida como manifestación libre y armoniosa, fortalece el concepto de que el conocimiento y los principios éticos no proceden de la superioridad de una población sobre otra, sino de la relación, del diálogo y del respeto recíproco. Así, la valoración de la dignidad, la salvaguardia del patrimonio y la promoción de la autonomía representan elementos claves para comprender el pasado americano como testimonio vivo, referencia inspiradora y ejemplo de fusión cultural entre tradición y contemporaneidad. El pensamiento humanista de Clavijero simboliza una perspectiva que une aprecio por la historia, valores éticos en la labor de investigación y estimación del ser humano, comprobando que la historia puede servir como herramienta de independencia, pensamiento crítico y autonomía, capaz de armonizar raíces y actualidad.

Para concluir, esta tesis ha evidenciado que el exilio forzado de Francisco Javier Clavijero no constituye exclusivamente una ruptura biográfica, sino que se volvió en el impulso profundo de su proyecto historiográfico. Apartado de México, el autor desarrolló un discurso adecuado para proteger y estimar su tierra, haciendo de la distancia un lugar productivo de identidad, testimonio y relación. La investigación llevada a cabo ha permitido detectar en la obra de Francisco Javier Clavijero un ejemplo inicial de escritura exiliada, en el cual la tierra nativa se recompone por medio de la palabra y aunque no esté presente físicamente. Este análisis permite la apertura de nuevas perspectivas de estudio: por un lado, impulsa a reflexionar sobre el rol del exilio en la articulación de las crónicas históricas latinoamericanas; por otro, proporciona un primer paso para explorar cómo

otros literatos en contextos análogos han superado la lejanía convirtiéndola en una herramienta narrativa e identitaria.

Fuentes

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México y de su conquista*. Vol. 1. Lara, 1844. pp. 1-284.

https://books.google.com/books?hl=it&lr=&id=Pk1bAAAAQAAJ&oi=fnd&pg=PA1&dq=Clavijero,+Historia+antigua+de+M%C3%A9xico+y+de+su+conquista,+Lara,+1844.&ots=ijmP9kBNcp&sig=m7AUGO7HOOHa--Mzv3UEw_jrtBU

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de Mejico, sacada de los mejores historiadores españoles, y de manuscritos y pinturas antiguas de los indios. Dividida en diez libros, adornada de cartas geográficas y litografías, con disertaciones sobre la tierra, animales y habitantes de Méjico / por el abate don Francisco Javier Clavijero. 1853.*

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcr80f8>

Clavigero, Francisco Saverio. *Storia antica del Messico cavata da'mighori storici spagnuoli e da' manoscritti... : divisa in dieci libri, e corredata di carte geografiche e di varie figure e dissertazioni sulla Terra, sugli animali, e sugli abitatori del Messico*. (Vol. I). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2021. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1131372>

Clavigero, Francisco Saverio. *Storia antica del Messico cavata da'mighori storici spagnuoli e da' manoscritti... : divisa in dieci libri, e corredata di carte geografiche e di varie figure e dissertazioni sulla Terra, sugli animali, e sugli abitatori del Messico*. (Vol. II). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2021. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1131375>

Clavigero, Francisco Saverio. *Storia antica del Messico cavata da'mighori storici spagnuoli e da' manoscritti... : divisa in dieci libri, e corredata di carte geografiche e di varie figure e dissertazioni sulla Terra, sugli animali, e sugli abitatori del Messico*. (Vol. III). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2021. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1131378>

Bibliografía

Adamo, Sergia. *Reflections on Distance: A Dialogue with Carlo Ginzburg and Gian Paolo Gri., Discussing Wooden Eyes, Between*. Vol. XII, n.23, pp.419-435 (maggio/May 2022).
<https://doi.org/10.13125/2039-6597/5249>

Aguilar, Juan Jose Cruz. *La tarea antropológica De Francisco Javier Clavijero*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto de Estudios sobre la Universidad, pp. 1-737. 2013.
https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/89109640/Pensamiento_Novohispano_no_14_2013_libre.pdf?1659130253=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocietas_Jesu_Hacendados_en_la_Nueva_Esp.pdf&Expires=1763292916&Signature=LLkixZEQIVhJVZlyM-aS4h3tXhLZ5TK28OqZFUijBGy6XzemBbBorJr35rntms46U4mF2KSMQQg35FsyOfUp85Gq8dTH7cvPSgnez2GZ7OV69t32nCIUEvjDBIF54n3PR7X9bqEwc4UkHXpM7GVebhwFU1axYhscxAa0P0BXYFY5nPXx9aWeb1ubwDA9QxBU37KIHDB7DPkAuPitclclZlqS4fqNm3cAv3-reglWgv0J9krCITi7iFjfit2iaE5gV8SLAtHC30qq8lk-DuIViRf~x0IMiFy0ugzoSDkd1TF-d1~2XnXw4sc37SCRsNm4qWiNeVcomIVetWlf48u9iag_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA#page=434

Añón, Valeria. *500 años de la conquista de México: resistencias y apropiaciones*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp.1-381. 2022.

<https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/04/500-anios-conquista-Mexico-1.pdf>

Barbour, John D. *EDWARD SAID AND THE SPACE OF EXILE*. Literature and Theology, September 2007, Vol. 21, No. 3, pp. 293-301. 2007.

<https://www.jstor.org/stable/23927126>

Benzoni, Maria Matilde. *Italia-Messico. Profilo storico di un incontro a distanza (secoli XVI-XXI)*. RiME, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, num. 7, pp. 1-349. Dicembre 2011.

<https://rime.cnr.it/index.php/rime/article/view/261> .

Buitrago, Sebastián Pineda. *La crítica de “Europa” en Francisco Xavier Clavijero: hacia la invención de “México”*. Universidad Iberoamericana Puebla, Eikasía, Revista de Filosofía, pp. 549-566. Mayo-Junio 2018.

<https://old.revistadefilosofia.org/81-15.pdf>

Cartago, Gabriella y Ferrari, Jacopo. *Momenti di storia dell'autotraduzione*, Edizioni universitarie di lettere economia e diritto, La Collana - The Series. Milano, 2018, pp. 1-169.

<https://assets-edgt.cantook.net/medias/92/ca16c705e6b6e164a191f711cb660886a4ed13.pdf>

Escalante Adaniya. *Francisco Javier Clavijero, actor y testigo de la historia: la escritura como instrumento de subversión contra el rey y el papado*. Revista de Investigación del Rectorado de la Universidad Ricardo Palma, Archivo Vallejo, Vol. 7, n° 14, pp. 135-152. Julio-diciembre, 2024.

<https://revistas.urp.edu.pe/index.php/archivovallejo/article/view/6918/11126>

Gallardo Cabrera, Salvador. 1997. *La disputa por la diferencia*. Ciencias, núm.48, octubre-diciembre, pp. 10-16. La disputa por la diferencia - Revista Ciencias.

<https://www.revistacienciasunam.com/pt/197-revistas/revista-ciencias-48/1877-la-disputa-por-la-diferencia.html>

García, Alberto Saladino. El humanismo en el pensamiento ilustrado en el Nuevo Mundo. La Colmena. 67/68. pp. 72-79 2017.

<https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/5802>

Gerbi, Antonello. *La disputa del nuovo mondo: storia di una polemica, 1750-1900*. Milano; Napoli: R. Ricciardi, 1983.

Goldin Marchovic, Gabriela. *Voix créoles: les savants de la Nouvelle-Espagne entre Mexico et l'exil italien (1767-1814)*. Vol. 1,2. L'Atelier du Centre de recherches historiques [En ligne], Les Thèses du CRH depuis 2009, pp.1-645. Mis en ligne le 31 décembre 2020.

<http://journals.openedition.org/arch/11876>

Guasti, Niccolò. *I gesuiti spagnoli Espulsi (1767-1815): politica, economia, cultura. Premessa: le cause e l'organizzazione dell'espulsione dei gesuiti spagnoli. Morte e resurrezione di un Ordine religioso. La strategie culturali ed educative della compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, (2008).

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcws962>

Maneiro, Juan Luis and Manuel Fabri. *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII...*, No. 74. Unam, 1989.

<https://books.google.it/books?hl=it&lr=&id=ioRIeYFYZpsC&oi=fnd&pg=PR18&dq=maneiro+et+fabri+vidas+de+mexicanos+ilustres+del+siglo+XVIII&ots=ol1fF->

[OHpx&sig=Pp4Eht227GbKOLn3Mw5qS4gOca&redir_esc=y#v=onepage&q=maneiro%20et%20fabri%20vidas%20de%20mexicanos%20ilustres%20del%20siglo%20XVIII&f=false](https://books.google.it/books?hl=it&lr=&id=ioRIeYFYZpsC&oi=fnd&pg=PR18&dq=maneiro+et+fabri+vidas+de+mexicanos+ilustres+del+siglo+XVIII&ots=ol1fF-OHpx&sig=Pp4Eht227GbKOLn3Mw5qS4gOca&redir_esc=y#v=onepage&q=maneiro%20et%20fabri%20vidas%20de%20mexicanos%20ilustres%20del%20siglo%20XVIII&f=false)

León-Portilla, Miguel. *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española Tomo 1: Historiografía civil*. Historiografía mexicana, vol. II. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.

https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_01/317_02_01_04_28_FranciscoXavierClavigero.pdf

Rice, Robin Ann. *Arte, cultura y poder en la Nueva España*. Estudios indianos 5. New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016.

<http://hdl.handle.net/11354/1666>

Gonzalez, Víctor Rico. *Francisco Xavier Clavijero*. Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavijero, Veytia, Cavo y Alegre. Universidad nacional autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp.11-76. 1949.

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/012/historiadores_mexicanos.html

Rosales, Martínez, Alfonso (comp.), (2009). *Francisco Javier Clavijero en la Ilustración mexicana 1731-1787*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2009.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmdr3b3>

Santoro, Sandra. *Scrivere è antidoto all'esilio*, il Pensiero Storico - rivista internazionale di storia delle idee, pp. 1-5. 4 giugno 2021.

<https://ilpensierostorico.com/scrivere-e-antidoto-allesilio/>.

Sebastiani, Silvia. *Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea*, n.d. . Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana, año 19, núm. 37, pp. 203-236. Julio-diciembre 2011.

<https://www.scielo.org.mx/pdf/hg/n37/n37a8.pdf>

Veytia, Mariano. *Historia antigua de Méjico escrita por el lic. d. Mariano Veytia*. Vol. 3. J. Ojeda, pp.1-421.1836.

<https://books.google.com/gi/books?id=7g8OAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Villoro, Luis. *La naturaleza americana en Clavijero*, pp. 543-550. 1963.

<https://cdigital.uv.mx/server/api/core/bitstreams/57235ffd-d9bd-406e-90b0-5eadde503635/content>

Riassunto

Il gesuita e storico creolo che più di tutti spese la sua vita a difendere la dignità delle civiltà americane fu Francisco Javier Clavijero, il quale nacque a Veracruz nel 1731 e morì a Bologna nel 1787. La sua crescita fu segnata dalla perfetta unione tra la cultura europea e quella indigena, in quanto la madre era creola ed il padre spagnolo, imparò infatti il náhuatl e sviluppò un precoce interesse per la storia preispanica. Nel 1748 entrò nella Compagnia di Gesù e studiò con dedizione discipline tra cui filosofia, scienze e teologia, insegnando successivamente in diversi collegi gesuiti dove introdusse idee moderne influenzate dai filosofi europei. Nel 1767, quando Carlo III ordinò l'espulsione dei gesuiti, anche Clavijero fu costretto all'esilio nella penisola italiana. Nella città di Bologna, in una situazione di povertà, continuò i suoi studi e scrisse la sua opera più nota, la *Historia Antigua de México* (1780–1781), in cui celebrò la grandezza delle civiltà azteche e sostenne il valore intellettuale e morale dei popoli indigeni, definiti popoli degradati e dunque umiliati dai pregiudizi europei. Clavijero si dedicò inoltre allo studio delle lingue native, collaborando con il gesuita Lorenzo Hervás e scrivendo una grammatica della lingua náhuatl. La sua persona simboleggia l'emblema del patriottismo criollo: come molti nati nel Nuovo Mondo, si oppose al disprezzo dei peninsulares difendendo la ricchezza naturale, culturale e spirituale americana.

Nei suoi scritti, Clavijero convertì l'amore per la propria terra natale in un progetto intellettuale e politico, preannunciando la nozione di una identità americana autonoma e favorendo la formazione del pensiero nazionale messicano. La Prammatica Sanzione di Carlo III del 1767, sancì l'espulsione di tutti i gesuiti dai territori spagnoli. I religiosi, tra i quali troviamo Francisco Javier Clavijero, furono deportati verso la Spagna in condizioni difficili, tenuti per mesi in mare e sulla terraferma come prigionieri. Dopo diversi trasferimenti forzati tra Cádiz, la Corsica e alcuni porti italiani e fu solo nel 1768 che Papa Clemente XIII gli concesse di stabilirsi negli Stati Pontifici. Clavijero si stabilì inizialmente a Ferrara e poi si spostò nel 1770 in maniera definitiva a Bologna, città nella quale, nonostante le condizioni di povertà ed esilio, ripartì con la sua vita intellettuale insieme ad altri gesuiti messicani, dedicando il suo tempo all'insegnamento e allo studio. In Italia, sprovvisto dei suoi manuali e manoscritti, trovò una nuova fonte di ispirazione nello studio dell'opera di Cornelius de Pauw, che sminuiva l'America e i suoi popoli. Animato dalla necessità di preservare l'onore del Nuovo Mondo, iniziò la stesura della sua opera più rinomata, ovvero la *Historia Antigua de México*, pubblicata inizialmente in italiano nel 1780 e solo successivamente in castigliano. Con essa smentì le ideologie razziste ed eurocentriche di pensatori come De Pauw, Robertson e Buffon, evidenziando l'articolazione e la raffinatezza culturale delle civiltà precolombiane. Fondandosi su cronache spagnole e testi dei popoli originari che ricordavano la sua terra, Clavijero contribuì alla ricostruzione del passato messicano con precisione e amore per la sua patria. Sebbene egli venne duramente criticato per la limitatezza delle fonti dirette consultate, il suo lavoro fu reputato come il primo tentativo

sistematico di salvare la storia americana da una prospettiva occidentale deformante e denigrante. La *Historia* ottenne una grande riconoscenza, fu tradotta in diverse lingue e favorì la creazione di una coscienza nazionale messicana, portando l'autore a divenire simbolo del patriottismo criollo e della rinascita culturale dell'America durante il periodo dell' esilio. Francisco Javier Clavijero immaginò la *Historia Antigua de México* come un contributo verso la patria e diretto alla verità, per sollevare la storia indigena dalle alterazioni degli autori europei come Buffon, Robertson e De Pauw. Affermava che la vera identità storica del Messico dimorava nel passato indigena, conservato nelle pitture e nei documenti nativi. Considerava la storia degli indios il fondamento della nazione messicana. Clavijero rispose alle accuse europee di inferiorità e debolezza americana dimostrando, attraverso esempi storici, che le popolazioni precolombiane avevano ottenuto livelli di sviluppo e virtù che si potevano paragonare a quelli dei popoli classici. Protesse la cultura, l'educazione, la giustizia e le istituzioni dei mexica, sottolineando la loro organizzazione politica, artistica ed economica. Pur contestando i sacrifici umani, ricordò che anche gli antichi europei li praticavano, e denunciò l'eliminazione dei codici e delle opere indigene per opera dei conquistatori europei.

In relazione alla sua ottica provvidenzialistica, la conquista fu una punizione divina per i peccati degli antichi, ma che si risolse in una tragedia storica che causò miseria e oppressione. Con la *Historia Antigua*, Clavijero si propose di offrire una risposta universale alla superiorità europea, proponendo la storia messicana come un vero e proprio esempio di eroismo e civiltà, da considerarsi alla pari delle grandi culture dell'antichità. Il suo lavoro, suddiviso in dieci libri e nove dissertazioni, ricostruisce con precisione e apprezzamento la geografia, la religione, le istituzioni, e l'arte, ispirandosi a Torquemada ma animato da un profondo spirito patriottico e umanista.

Nel 1767, l'espulsione dei gesuiti, decisa da Carlo III di Spagna, portò Francisco Javier Clavijero e i suoi confratelli ad un esilio forzato in Italia, vietando di scrivere in difesa dell'ordine o in opposizione alla decisione reale. Ciononostante, diversi gesuiti documentano l'esperienza mediante la stesura di cronache e lettere, con lo scopo di custodire la memoria e la coesione interna. Clavijero, sebbene fosse fedele alla Corona, raccontò le difficoltà affrontate e critica sia il re sia papa Clemente XIV, che soppresse la Compagnia nel 1773 mediante la bolla *Dominus ac Redemptor*. Nei suoi testi, tra cui la *Relación de los sucesos de la Provincia de México* e la *Carta de N. sobre el juicio que formará la posteridad...*, Clavijero mette a confronto due volti: quello di storico, conforme al divieto di parlare dell'esilio, in cui esalta la patria criolla e le popolazioni preispaniche; quello di testimone, attraverso cui rimprovera apertamente il potere politico e religioso, accostando la persecuzione dei gesuiti a quella dei templari. Nella sua *Carta*, immagina un giudizio futuro, quello del XXII secolo, che dichiarerà sovrani e papi come colpevoli della soppressione dell'ordine, mostrando una lettura provvidenzialistica della storia e una critica rigorosa all'Illuminismo europeo, accusato di irreligiosità, anticlericalismo e ipocrisia. Durante il periodo dell'esilio bolognese, Clavijero protegge la dignità dei membri della compagnia di Gesù e la loro missione educativa, preannunciando che la mancanza

dell'ordine porterà al declino morale e culturale della Chiesa e della società spagnola in generale. La sua opera si converte in un atto di perseveranza e di resilienza spirituale, basato sulla credenza che la vera giustizia storica diventerà evidente nel tempo. Simultaneamente, nella penisola italiana, l'autore elabora la *Historia antigua de México* tra il 1778 e il 1780, pensata come risposta diretta alle argomentazioni degradanti di De Pauw, Raynal, Buffon e Robertson, che presentavano il Nuovo Mondo appartenente ad un rango inferiore. Grazie alla consultazione di libri, manuali e documenti presso biblioteche e codici italiani, egli redige una narrazione colta e patriottica, edificata su fonti indigene e su un approccio critico che unisce precisione, competenza linguistica e amore per la propria terra natale. Il testo esalta la maestosità delle civiltà americane, opponendosi all'eurocentrismo illuminista e riconsegnando al Messico un passato di gloria. L'esperienza dell'esilio con Clavijero si trasforma in una duplice missione, intellettuale e spirituale: si propone di difendere la verità storica, la fede della compagnia e la dignità americana contro le falsità del "secolo delle luci". La sua voce connette memoria, polemica e fiducia, facendone una delle personalità più rilevanti della cultura messicana e gesuitica del Settecento.

Il testo di Francisco Javier Clavijero nasce dall'esperienza personale coltivata in Messico e dall'analisi attenta dei manoscritti gesuiti, integrata all'ambiente culturale che l'Italia offriva. La Storia Antica del Messico si unisce nel contesto di altri libri gesuiti riguardanti il Nuovo Mondo, ma viene pubblicata a Cesena grazie alla rete di gesuiti esiliati. Clavijero scrive per mettere in risalto la storia preispanica e la conoscenza dei popoli indigeni, opponendosi ad autori europei che legavano l'assenza di una scrittura, paragonabile a quella europea, ad una insufficienza intellettuale o culturale. Mette in discussione le fonti europee poco attendibili e propone un'analisi minuziosa di scritti, pitture e reperti, fondendo metodo scientifico, ironia ed osservazione critica. L'esilio condiziona profondamente la sua prospettiva: la distanza dalla terra natale gli offre l'opportunità di esaminare culture, costumi, fauna, flora e religione con occhi diversi, paragonandole con il Vecchio Mondo. La sua opera è rivolta ad un pubblico europeo e ha come obiettivo quello di valorizzare e tutelare l'eredità culturale messicana. Clavijero offre una storia patria innovativa, che mette in risalto l'identità americana e creola, unisce analisi storica e documentaria con tratti di ironia e critica, e narra la conquista spagnola in modo equilibrato, rivelando in maniera paritaria sia i successi che gli eccessi dei conquistatori. Il testo mostra un dialogo tra tradizione preispanica e storiografia europea del periodo illuminista, in cui l'esilio diventa un motivo di meditazione e attività intellettuale.

L'illuminismo europeo del XVIII secolo esaltava la ragione come criterio universale per esaminare il mondo, inclusa la natura e l'uomo. Naturalisti come Buffon, De Pauw, Raynal e Robertson presentavano il Nuovo Mondo come terra inferiore, desolata, minacciosa e abitata da esseri umani fragili e immaturi, utilizzando osservazioni scientifiche per legittimare la presunta superiorità d'Europa. Clavijero, nella sua *Historia Antigua de México*, critica questa ideologia scientifica, evidenzia infatti che la scienza illuminista generalizza le vicende europee, proponendo giudizi

parziali come verità assolute. Tramite confronti ad hominem tra Nuovo e Vecchio continente, rivela la relatività dei giudizi e la falsità di queste generalizzazioni. Secondo Clavijero, la natura americana non è in nessun modo da considerarsi inferiore: va analizzata empiricamente e spogliata dai pregiudizi ideologici. La sua osservazione sottolinea prosperità, produttività e armonia con l'essere umano. Natura e cultura indigena sono due facce della stessa medaglia, tra loro interdipendenti: la difesa e celebrazione della terra comporta anche la protezione della cultura indigena. La natura diventa così componente essenziale della storia e dell'identità americana, e la scienza un mezzo per liberarsi dalla visione eurocentrica. L'autore contrappone agli illuministi europei una prospettiva empirica, arricchente e umanista della natura, che rispetta le caratteristiche del continente americano e ne valorizza la dignità e anche quella degli uomini che lo abitano.

L'autore creolo afferma che la cultura di un popolo si manifesta mediante alcuni aspetti fondamentali: religione, politica ed economia. La legge esprime i fondamenti morali e determina il livello di civiltà; egli sottolinea la legislazione azteca che ricorda avvicinarsi per giustizia, rigore e analogia alla legge mosaica. La religione è un punto fondamentale nella vita privata e pubblica, ha un'influenza continua e, seppur diversa dal cristianesimo, rivela ordine e moralità. La società azteca era organizzata attraverso re, nobili, consiglieri, città, esercito, tributi e sistemi fiscali. Le arti, la lingua e l'educazione indicano un alto livello culturale, sviluppo etico e capacità concettuali: la lingua messicana consentiva persino la traduzione della *Bibbia* e di concetti filosofici. L'economia si basava sull'agricoltura, sul commercio determinato da leggi e l'uso di monete simboliche come il cacao, che dimostrano una sviluppata capacità di astrazione. Centrali nella vita politica e sociale erano l'esercito e la virtù militare. Clavijero si avvale di questi elementi per testimoniare che gli aztechi non erano una popolazione di barbari, contrapponendosi alle teorie di De Paw, e sottolinea che la civiltà non si misura solo attraverso strumenti tecnici, ma con organizzazione, legge, educazione, religione e diverse espressioni artistiche.

Nel XVIII secolo, in America, gli accademici moderni interagiscono ancora con il sapere antico. Questa fase è contrassegnata da una contrapposizione tra modernità e tradizione: molti di questi studiosi, per la maggior parte gesuiti, fondono interessi per le nuove scienze con rispetto dei modelli tradizionali. Non sono totalmente illuministi, e in Messico vengono spesso definiti umanisti piuttosto che semplicemente moderni. Autori come per esempio José Antonio Clavijero, influenzato dalle nuovi orizzonti dell'analisi storica, cerca di evitare la semplice collezione di dettagli inutili tipica della storia antiquaria e, simultaneamente, rimane fedele alle fonti primarie, senza cadere in generalizzazioni e stereotipi. La sua opera, in particolar modo le nove Dissertazioni, dialoga in maniera critica con studiosi europei come Buffon e De Pauw, che avevano la tendenza ad imporre le loro teorie al Nuovo Mondo. Clavijero sostiene la razionalità propria delle realtà indigene e americane in generale, rivelando che non si lasciano comprendere completamente attraverso le categorie europee. Per lui, ciò che è indigena è portatore di un'identità autonoma e non può essere

cirscritto ai modelli occidentali. Il suo obiettivo è quello di correggere gli errori commessi dagli europei, sebbene egli riconosca che anche l'Europa operava per conto della ragione. La sua oggettività è resa più solida dall'essere di origine europea, ma ciò non comporta la supremazia della ragione occidentale. Nell'ambito della storia naturale, Buffon presenta un metodo comparativo per catalogare gli esseri viventi, ma giudica l'America come immatura e dunque gli individui americani come subordinati. De Pauw promuove l'idea che gli americani sono degradati e che la natura americana è degenerata. Clavijero si oppone a queste visioni, criticandone la generalizzazione e gli stereotipi europei, e avanza invece categorie fondate sull'utilità, le caratteristiche in quanto alla flora e alla fauna e l'origine.

La questione centrale è l'origine secondo Clavijero: tutti gli esseri viventi derivano dalla stirpe di Noè, il che permette di chiarire la presenza americana senza svalutarne le peculiarità. Egli integra fondamenti moderni con principi tradizionali, aspirando ad un equilibrio tra ragione moderna e autorità religiosa. La difesa dell'America da parte di Clavijero si basa su due grandi pilastri: la natura americana e la storia indigena. La prima, osservata in maniera empirica, fa emergere virtù e punti di valore e costituisce parte fondamentale della vita degli uomini americani. La civiltà indigena viene considerata come espressione armoniosa della natura, e la sua riscoperta permette di sviluppare una coscienza di comunità e di identità condivisa appoggiata sul legame tra terra e memoria storica. Clavijero rivela come la natura e la cultura indigena siano essenzialmente inseparabili: comprendere la natura significa capire la civiltà che vi si evolve. La sua interpretazione entra in contrasto con quella europea, che osserva la natura come oggetto da controllare e gli indigeni come barbari da civilizzare.

Per il gesuita, la barbarie non è il risultato della differenza culturale, ma dell'imposizione di modelli esterni che non tengono in considerazione le peculiarità dell'esperienza indigena. In sintesi, Clavijero difende la natura e la civiltà americana mediante un metodo fondato sull'osservazione e principi umanisti, unendo scienza, storia e cultura. La *Historia Antigua de Mexico* permette di gettare le basi di una prima coscienza nazionale americana, ancorata sulla terra, sulla memoria storica e sul rispetto per le differenze culturali. Un aspetto fondamentale della sua prospettiva umanista è l'uguaglianza intrinseca tra tutti gli esseri umani. Clavijero, insieme ad altri autori creoli illustrati, come Francisco Javier Alegre, José Félix Restrepo, Manuel María Gorriño, Hipólito Unanue e José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, costituisce questa uguaglianza sulla ragione, l'educazione e la crescita personale, non su differenze naturali o ereditarie. In questa maniera, contrasta le ideologie coloniali che legittimavano la supremazia europea per valorizzare la dignità del popolo americano. La prospettiva di Clavijero si inserisce nel punto di contatto tra natura e cultura: la natura americana non viene più interpretata come barriera, ma come sorgente di possibilità; la cultura si trasforma in luogo in cui l'essere umano mette in atto libertà, ragione e virtù. La differenza tra natura e cultura, sviluppata dai filosofi europei del Settecento, acquista in America un significato politico, in

quanto fa emergere che le differenze tra i popoli hanno origine da accadimenti storici, sociali ed educativi, e non da una debolezza intrinseca. Clavijero e i suoi contemporanei rivelano che la realtà coloniale intralcia lo sviluppo intellettuale, ma non condiziona la capacità morale o razionale degli indigeni. Il loro umanesimo diventa in questo modo teorico, etico e politico: difesa della dignità umana, della libertà, della giustizia e dell' educazione. Da questo approccio si sviluppa anche il fondamento ideologico delle future lotte per l'autonomia: la celebrazione dell'uomo, della sua libertà e del suo sapere genera la costruzione di una civiltà americana indipendente.

Per concludere, Francisco Javier Clavijero rappresenta la sintesi più completa dell' umanesimo latinoamericano: una concezione di essere umano come individuo razionale e libero, guardiano della propria storia e dignità. La sua prospettiva incorpora le tradizioni del XVI secolo, da Las Casas a Sahagún, con le concezioni illuministiche, rivelando come lo studio dell'uomo, della natura e della cultura possa trasformarsi in veicolo di emancipazione e di edificazione di una condizione di libertà.