

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



TESIS:

DEFENSA Y REDISEÑO DE LA REALIDAD COLONIAL: REIVINDICACIÓN
IMPERIAL, CLERICAL Y CRIOLLA EN LA *HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO* DE
FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO (1737-1787)

Para optar el grado de Magister en Literatura Hispanoamericana

AUTOR: Fernando Javier Silva Guerrero

ASESOR: José Antonio Rodríguez Garrido

MIEMBROS DEL JURADO: Carmela Zanelli Velasquez

Jeffrey Klaiber Lockwood

José Antonio Rodríguez Garrido

LIMA, 2012

Índice general

Introducción	3
Capítulo I: Reivindicación del imperio español	12
1.1.El antihispanismo ilustrado	13
1.2.La corona española y los jesuitas expulsos peninsulares y criollos	16
1.3.El hispanismo de Clavijero	21
1.3.1. La configuración de una <i>realidad de grupo</i> imperial en la <i>HAM</i>	25
1.3.2. Reivindicación de los fundamentos del dominio español	30
Capítulo II: Reivindicación del clero	38
2.1. El anticlericalismo del siglo XVIII: críticas de los autores ilustrados y regalismo Borbón	39
2.2. El cuestionamiento a las fuentes historiográficas españolas y clericales	44
2.3. Reivindicación del clero en la <i>HAM</i>	52
2.3.1. El fundamento ético de la labor del clero como legitimación del imperio y de sí mismo	52
2.3.2. Defensa del clero como tradición de historiadores confiables	57
2.3.2.1. Denuncia de la tendenciosidad ilustrada	58
2.3.2.2. Los atributos del historiador religioso	62
El manejo de fuentes amerindias	63
Testimonio presencial	67
Autoridad lingüística	71
La vigencia de José de Acosta	73
Capítulo III: Reivindicación criolla	76
3.1. El antiamericanismo ilustrado	77
3.1.1. Tesis naturalistas degradantes	78
3.1.2. Menosprecio por la población americana: la visión de indios y criollos..	82
3.2. El criollismo de Clavijero	88
3.2.1. Defensa de la naturaleza americana	88
3.2.2. El pasado patrio: el México antiguo	92

3.2.3. Clavijero y la sociedad criolla	100
3.2.3.1. La modernidad de los religiosos criollos	102
3.2.3.2. Las tensiones con el entorno laico	104
Conclusiones	110
Bibliografía	113



INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVIII europeo, aparecieron algunos tratados que proponían teorizaciones sobre la geografía de las distintas partes del globo, así como sobre las diferencias en el desarrollo social entre Europa y las periferias. Estas propuestas partían del ánimo de los filósofos por proponer deducciones que abarcaran todos los fenómenos naturales y culturales observables. A partir de las noticias de la literatura de viajes y de las exposiciones académicas de ciertos especímenes traídos de otras latitudes, autores como Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), articularon explicaciones para comprender estas diferencias, haciendo de América el blanco de estimaciones comparativas en las que, naturalmente, Europa salía mejor librada: en general, y pese a las diferencias de sus propuestas, los autores que se pronunciaron sobre el Nuevo Mundo asumieron una visión degradante del mismo. El determinismo climático de Buffon, llevado más lejos por Cornelius de Pauw (1739-1799) en sus *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-69) e importante fuente del *Essai sur les mœurs* (1756) de Voltaire (1694-1778), hacía de América un lugar de clima tórrido, que había producido animales degenerados y hombres inferiores a los europeos, tanto en sus atributos físicos como mentales.

Asumir esta postura determinista también implicó buscar, en ella misma, una explicación para las carencias observadas en las civilizaciones de México y Perú. Propuestas historiográficas como las de Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) y William Robertson (1721-1793) descartaron que estas culturas hubieran conformado imperios grandiosos, además de desestimar las crónicas españolas que señalaban que poseían una compleja organización social y métodos de registro del pasado.

El imperialismo español fue otro de los blancos de las críticas de estos autores. La traducción de la *History of America* (1777) de Robertson suscitó importantes debates entre los intelectuales peninsulares porque amenazaba el prestigio del imperio español, del mismo modo que las *Recherches*. De Pauw había cuestionado la legitimidad de la colonización de la América española al desestimar la validez de la donación papal y denunciar la crueldad de conquistadores y colonos. Esta crítica se dio en un contexto en el

que el discurso político e historiográfico de las potencias europeas buscaba sostener el éxito de sus empresas coloniales. España era vista como una nación arcaica, el culto católico fue denostado como promotor de supersticiones y como un dudoso aval de dominio ultramarino, y la sociedad criolla como una extensión de dicha cultura decadente, más decadente aun a partir de la influencia del clima y de las injusticias a las que era sometida por la metrópoli.

Un aspecto importante de estas disputas fue la operada en el campo de la escritura de la historia. Los historiadores religiosos -cuya contribución era importante en la tradición historiográfica española- fueron denunciados como tendenciosos, a partir de lo cual se cuestionó su autoridad. La literatura de viajes y las expediciones científicas venían ofreciendo nuevos testimonios sobre las periferias que cuestionaban las versiones de dichos historiadores, aunque no siempre para proponer miradas menos engañosas. Con todo, lecturas cada vez más minuciosas de las compilaciones de viajes propiciaron arduas discusiones sobre la confección de la historia. Si durante el Renacimiento se asumía como criterio de confianza la reputación de los autores, en el siglo XVIII se estimó más que antes la coherencia interna de los relatos y se juzgó su credibilidad a la luz de las nuevas noticias de viajeros. Surgió la figura del “filósofo viajero”, a partir del elogio que de los nuevos expedicionarios hicieron algunos ilustrados, y del reclamo de no haber contado anteriormente con filósofos que fueran por sí mismos a las periferias para observar la realidad y escribir sobre ella. De este contexto intelectual surgen las obras de De Pauw, Raynal y Robertson, y su tenaz crítica a las fuentes españolas y a los historiadores religiosos, que previamente había sido promovida por autores como Jean Jacques Rousseau (1712-1778), interesados en evaluar la confiabilidad de los observadores.

Cuando los jesuitas, expulsados de los territorios españoles, llegaron a Italia, accedieron a todo este corpus antiamericanista, anticlerical y antihispanista. Muchos de ellos decidieron escribir su versión de los hechos para reivindicar la imagen de su patria. Los peninsulares se centraron en la defensa de España, mientras que los criollos priorizaron la de su continente. Dentro de estos autores se ubica Francisco Javier Clavijero (1731-1787). Su obra, la *Historia antigua de México*, publicada en Cesena, apareció en 1780. Estaba conformada por 10 libros dedicados a la civilización del México antiguo y unas

disertaciones que discutían con Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson, principalmente. Su objetivo puntual y declarado fue ofrecer una imagen más fiel de los pueblos del valle del Anáhuac que reivindicara a la población indígena y los logros alcanzados por la civilización prehispánica.

Ahora bien, a la luz de los cuestionamientos lanzados a las noticias españolas sobre el Nuevo Mundo, si el discurso historiográfico jesuita quería tener alguna posibilidad de éxito debía primero sobreponer su marco epistemológico. En su disputa retórica con De Pauw – en quien se centra la *Historia antigua de México*-, Clavijero defendió los atributos de la historiografía de los religiosos españoles: el valor del testimonio presencial –sobre todo si era producto de una estancia prolongada en el continente-, la necesidad de un conocimiento profundo de las lenguas autóctonas y una convivencia permanente con el indígena para el recojo de un testimonio fiel, atributos todos íntimamente asociados a la labor evangelizadora. Defendió, asimismo, la validez de los métodos de registro amerindios – cotejándolos con las Escrituras y advirtiendo la admiración que suscitaban en investigadores europeos como Lorenzo Boturini (1698-1755)- y la competencia que alcanzaron los primeros clérigos para comprenderlos. Además, Clavijero propuso como indispensable el uso de términos autóctonos para nombrar las especies de animales y plantas americanos y cuestionó las clasificaciones que partían de analogías con especies del Viejo Mundo, por considerarlas peligrosamente reductoras. Trató de especuladores ligeros y tendenciosos a los filósofos con los que discutía, denunciando su tendenciosidad eurocentrista y sus improcedentes generalizaciones.

Los historiadores y la crítica han atendido, sobre todo, el aspecto central de la *HAM*: su defensa de América y del México antiguo. Esta postura ha hecho que Clavijero haya sido estudiado como un precursor del nacionalismo mexicano. Antonio Gómez Robledo sugirió que Clavijero participaba de un espíritu separatista respecto del dominio español. A partir del caso de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Antonello Gerbi sugirió la existencia de un propósito independentista entre los expulsos hispanoamericanos. Miguel Batllori descartó esta hipótesis ya entrada la segunda mitad del siglo XX, y posteriormente lo haría también Charles Ronan, llegando a afirmar incluso que Clavijero era un hispanófilo. Pero, posteriormente, la idea separatista ha manifestado rezagos en autores como David Brading

y James Drake, quienes ven en Clavijero a un religioso resentido, a causa de su exilio, con la corona española. Jorge Cañizares Esguerra, en cambio, propone una lectura diferente y sugiere -como Ronan- la existencia de una lealtad al imperio español. Es así que propone la existencia de “periferias patrióticas”: los jesuitas expulsos, tanto como los autores catalanes, aragoneses y valencianos que en el siglo XVIII buscaron renovar la historiografía española -frente al ataque ilustrado-, habrían elaborado una propuesta historiográfica relativamente ventajosa para la imagen del imperio español y de su expansión en América.

Lo que pretende demostrar esta investigación es que Clavijero construye su enunciación asumiéndose como miembro de más de un grupo de interés, pero asumiendo también una identidad central -la clerical-, que es la que provee de argumentos legitimadores a los otros grupos de los que se asume perteneciente. El eje temático, dedicado al México antiguo, no fue impedimento para la plasmación de una visión reivindicatoria propia. Dicha reivindicación se propuso en función de varias agendas. Considero que Clavijero reforzó su sentido de pertenencia a una realidad imperial española a partir del estímulo de los ataques ilustrados, que lo implicaban por degradar tanto la identidad católica como los fundamentos históricos del establecimiento de la nación española en el Nuevo Mundo. Además, el anticlericalismo ilustrado también motivó que Clavijero asumiera una defensa del humanitarismo y los logros intelectuales -en el campo historiográfico- de los hombres de fe españoles. Estos aspectos de su propuesta reivindicatoria deben sumarse a la atención que ha generado su célebre defensa del pasado y la naturaleza de su patria, elementos que formaban parte de las búsquedas reivindicatorias del discurso criollo previo.

Es cierto que esta adscripción de la enunciación a más de una agenda reivindicatoria ocasiona, por momentos, tensiones entre los propósitos patrióticos y la imagen del imperio. Sin embargo, como buscaré demostrar, la defensa de estas tres instancias (imperio, clero, patria) tiene una constante: la identidad religiosa del autor. Es el grupo religioso el que otorga los argumentos para defender las tres realidades en las que la enunciación ubica su pertenencia. En primer lugar, el imperio se defiende desde la tesis providencialista y, en el plano sincrónico, gracias al humanitarismo de los hombres de fe, lo cual, a juzgar por la coyuntura regalista que motivó la expulsión jesuita, significó una línea de negociación con el poder imperial. En segundo lugar, la defensa del clero apela a resaltar los atributos de su

actividad en el Nuevo Mundo: el invaluable legado de las obras de historia y gramática de los primeros misioneros y su labor humanitaria con el mundo indígena. Finalmente, la reivindicación criolla se logra elogiando la naturaleza y el pasado mexicano, pero reflejando también las tensiones permanentes que había entre los intereses del entorno laico, culpable de la opresión de los indígenas, y la labor humanitaria de los religiosos, lo que implica, una vez más, una representación ventajosa de estos.

Todo este despliegue reivindicatorio implica la articulación de una propuesta en la que se rediseñan las relaciones entre la Corona y la sociedad criolla, pero sobre todo las relaciones Estado-Iglesia, que con la nueva dinastía borbónica sufrieron cambios traumáticos desfavorables para esta. Su punto más crítico fue precisamente la expulsión de la Compañía de Jesús.

Para llevar a cabo esta demostración, tendré en cuenta las siguientes pautas metodológicas. En principio, aludiré a la realidad criolla novohispana de Clavijero como una realidad “colonial”. Me permito el uso de este término por considerarlo pertinente para aludir a las disputas discursivas que durante el siglo XVIII entablaron las potencias europeas (Francia, Inglaterra y España) en torno al tema del poder ultramarino. Michel Duchet ubicó el discurso historiográfico dieciochesco y el nacimiento de la antropología en el contexto de la configuración de una “idéologie coloniale” que reflexionó sobre el esclavismo, la condición jurídica de los colonos, la suerte de los salvajes y la legitimidad del expansionismo. Dentro de estas reflexiones, España fue el blanco de muchas críticas inspiradas en la leyenda negra. Como expondré, Clavijero se inserta en esta disputa también, por lo que es factible afirmar que la postura ideológica que asumió es “colonialista”. Por otro lado, Pagden ha remarcado que “the Spanish-American dominions were not colonies –that term is never used to describe any of the Habsburg possessions- but discrete parts of the crown of Castile (*Spanish Imperialism...*: 91), pero también que, en la época borbónica, los ministros ilustrados desplegaron una reflexión sobre la realidad imperial en términos de metrópoli y colonias (*Señores...*: 164), y que el más influyente de ellos, Pedro Rodríguez Campomanes “fue uno de los primeros que se refirió siempre a las posesiones americanas empleando la palabra “colonias” y las equiparó con las fundadas por Francia e Inglaterra (163). Es significativo que Campomanes sea un personaje ligado a la suerte de los jesuitas exiliados:

fue él quien maquinó la expulsión, lo cual da cuenta del lugar que la suerte criolla, clerical y jesuita tenía en las políticas “coloniales” del imperio con la nueva dinastía. Mazzotti también recuerda que, durante los siglos XVI y XVII, a las posesiones españolas de Ultramar “se les denominaba simplemente “reinos de Castilla” o “virreinos”, condición que no coincidía con la realidad de las “meras colonias extractivas”, pues en un primer momento habían incluido el proyecto evangelizador (9). Sin embargo, admite que “sin duda, hubo muchos aspectos que hoy llamaríamos coloniales”, refiriéndose al trato de la población indígena (10). Incluso el período Austria ha permitido a la crítica pensar en una realidad “colonial”. Rolena Adorno lo ve así cuando utiliza el término “sujeto colonial” para abordar los textos de los siglos XVI y XVII (“Nuevas perspectivas...”).

En cuanto al corpus textual utilizado, me he valido no solo de obras historiográficas o tratados, sino también de algunos documentos de otra tipología: un documento oficial (la *Pragmática Sanción*) y dos cartas de Clavijero (en las versiones citadas por Batllori y Ronan). Hace mucho tiempo se ha sustentado la necesidad de atender estos “objetos discursivos” “relacionados con y producidos en situaciones coloniales” (Walter Mignolo: 11). Con ellos, he expuesto el mantenimiento de las relaciones entre los jesuitas y la Corona luego de la expulsión, y la postura hispanista de Clavijero (Cap. 1), así como su consciencia de las diferencias con la metrópoli en cuanto a las tendencias filosóficas de ambos entornos académicos (Cap. 3). De esta forma busqué darle un significado más claro a los relativamente escasos –aunque cualitativamente estimables– pasajes de la *HAM* que demuestran dichas posturas.

En cuanto al análisis de la enunciación, he recurrido a consideraciones propuestas por estudios teóricos y críticos que sustentan un análisis textual de la adscripción de un autor a más de un grupo de interés. Retomo lo planteado por Chaim Perelman sobre la inestabilidad de las relaciones entre un grupo y un miembro del mismo en la argumentación (495), la tesis de Adorno de las “afiliaciones de grupo” simultáneas que caracterizan la enunciación colonial (“Texto imborrables...”: 37), la de Nicolas Wey-Gómez sobre la oscilación del sujeto en el Inca Garcilaso de la Vega, y la oposición autor/enunciador propuesta por José Antonio Rodríguez Garrido también para el caso del cronista mestizo. Integro todas estas consideraciones del modo que a continuación resumiré. *La enunciación*

es un espacio expresivo en el que el autor puede plasmar *afiliaciones* a más de una *realidad de grupo*. Rastreo dichas afiliaciones en declaraciones de admiración por dichas realidades y en pasajes en los que -de una manera menos flagrante- la enunciación ofrece evidencias de una comunión de intereses y de una visión de los problemas (ideología colonial, la identidad católica, el problema indígena, la imagen criolla) propia de cada una de estas realidades de grupo (imperio, clero, sociedad criolla). A partir de Wey-Gómez y Rodríguez Garrido he concebido la idea de una pertenencia a un contexto específico local y a una realidad hispana, en la que esta localidad se inserta, lo que me sirve para plantear que la oscilación de las afiliaciones no es necesariamente contradictoria, sino armónica: la realidad hispana engloba a la clerical y, a un nivel más específico, a la de los religiosos novohispanos también.

La propuesta de tres afiliaciones de grupo en la HAM le da sentido a la división en capítulos del presente trabajo. En el primer capítulo analizo el despliegue argumentativo de la HAM vinculado a una *afiliación de grupo* imperial, que apeló a ciertas condiciones de legitimación, en un contexto en que las potencias europeas buscaban sobreponer la validez y éxito de sus empresas coloniales. Dicha afiliación es rastreable no solo por pasajes en los que la enunciación manifiesta abiertamente una defensa del imperio, sino por la configuración del vínculo con una realidad de grupo española, a la que se ve como una nación y con la que se comparte el interés de sobreponer el culto católico frente a las críticas ilustradas de, sobre todo, De Pauw y Raynal. Por otro lado, llamo la atención – como también lo hace Cañizares- sobre el hecho de que las condiciones de legitimación imperial en Clavijero eran las establecidas durante el régimen de los Austrias, que aseguró un lugar preponderante a la Iglesia. Esta característica, expongo, acerca a Clavijero a los jesuitas expulsos peninsulares como Juan Nuix y Ramon Diosdado, y opone a todos ellos a las propuestas regalistas de Campomanes y otras figuras importantes del regalismo español del siglo XVIII.

En el segundo capítulo, busco demostrar que los argumentos del anticlericalismo ilustrado suscitaron una reacción discursiva por parte de Clavijero. El novohispano planteó una visión de la conquista y del dominio de la América española en la que el rol del clero era preponderante para asegurar la legitimidad del dominio español, lo cual, además, constituye

una apelación al poder real. Por otro lado, frente a los cuestionamientos ilustrados al conocimiento historiográfico legado por los misioneros y, sobre todo, por los españoles, Clavijero reivindicará sus atributos de historiadores confiables, operación de autorización que resultaba necesaria, debido a su condición de heredero de esa tradición de conocimiento.

En el tercer capítulo, abordo la línea de reivindicación ligada a la realidad local. Parto del hecho de que Clavijero asume la defensa de la naturaleza americana y del pasado prehispánico por ya haberse consagrado estos como líneas reivindicatorias del discurso criollo previo, pero me detengo en las particularidades de mi autor. Reviso también la modernidad como otro argumento de reivindicación para la comunidad intelectual novohispana y en qué medida dicha modernidad es reafirmada como superación de la tradición intelectual peninsular. Finalmente, busco demostrar, como ya lo indiqué, que Clavijero se presentó básicamente como un religioso, lo cual implicó que tomara una distancia de su entorno social, al que lanza duras críticas, a partir de su declarada inquietud por la suerte de las masas indígenas.

Para analizar las estrategias argumentativas con las que Clavijero articula su defensa identitaria me he servido de algunos términos retóricos, sobre todo los propuestos por Perelman, así como por algunos de los usados por Steven Shapin y Simon Schaffer en su estudio de la retórica científica que Robert Boyle desplegó como apoyo probatorio de sus experimentos (“tecnología literaria”, “modestia”), y por Cañizares en su revisión de la lectura de fuentes operada por los autores europeos desde el Renacimiento (“crítica interna”, “retórica de la confianza”).

Sobre la edición utilizada, se trata de la que Mariano Cuevas preparó para editorial Porrúa a partir del hológrafo en español de Clavijero.

Consideré importante que mis inicios en este campo de la investigación literaria sean un intento por contribuir con el análisis de la obra de Clavijero. Me parece útil y fructífero vincular las herramientas de la crítica literaria con discursos que no forman parte del canon que actualmente se asume como literario. Esta es una tarea desafiante porque la aplicación

del análisis textual a este corpus permite tomar en cuenta no solo la historicidad del texto, sino también la textualidad de la historia.



CAPÍTULO I

REIVINDICACIÓN DEL IMPERIO ESPAÑOL

“después de haber declarado la guerra á la Religion y al Estado, era preciso que la hiciesen contra el reyno más firme en el Catolicismo, y mas reverente del Gobierno, qual es la España. Y de aquí proviene, que todos los anti-católicos son también anti-españoles”

Juan Nuix: XXXVIII

El presente capítulo apunta a demostrar la presencia en el discurso historiográfico de Clavijero de una línea reivindicatoria hispanista, que buscaba defender la legitimidad del dominio español en América. Dicha presencia se explica por haber en el discurso del novohispano varias “afiliaciones” a “realidades de grupo”, dentro de las cuales la realidad criolla es la central e inmediata, seguida por otra que implica la adscripción de Clavijero a una realidad clerical que también exigió de él determinadas líneas reivindicatorias (que serán abordadas en el segundo capítulo). En este apartado empezaré, sin embargo, por aquella que abarca a estas dos: la que parte de su condición de súbdito de la corona española y que lo hace declararse un connacional del sujeto metropolitano. Esta realidad se verá consolidada por el antihispanismo europeo de la segunda mitad del siglo XVIII, y por el ánimo –común a escritores peninsulares- de defender la fe católica y a España como su baluarte. De esta manera, si bien el discurso historiográfico de Clavijero es preponderantemente americanista y patriótico, existen en el texto marcas suficientes de simpatía y lealtad hacia España, así como toda una fundamentación histórica de su dominio sobre el Nuevo Mundo. Luego de justificar las diferencias entre el discurso historiográfico de los jesuitas expulsos criollos y el de los peninsulares, pasaré a demostrar la defensa del imperio español como un punto común a ambos sectores. También demostraré que la manera en que Clavijero resuelve el problema de los excesos de la conquista fue hacer recaer dicha culpa en la figura del soldado conquistador, con lo cual tanto la corona española como el clero quedaban eximidos para, luego, ser reivindicados.

1.1. El antihispanismo ilustrado

Al poco tiempo de iniciado su exilio en Italia, los jesuitas expulsados de los territorios españoles por Carlos III tuvieron ocasión de acceder a las *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-69) de Cornelius de Pauw (1739-1799). Fuertemente influenciado por la *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roy* (1747-1788) de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788)¹, De Pauw proponía una descripción de la naturaleza del Nuevo Mundo según la cual este era un continente degenerado (“tellement disgraciée par la nature, que tout y étoit ou dégénéré, ou monstrueux”²), portador de un clima nocivo para el desarrollo de las especies animales y de los hombres. Los reinos de México y Perú fueron descritos por el prusiano como pueblos de limitado desarrollo cultural, lo cual vino acompañado de un abierto cuestionamiento de las fuentes históricas que los habían descrito como imperios grandiosos, todas las cuales partían de testimonios de autores españoles. Además, manifestó un menosprecio por la cultura de los criollos, a quienes juzgó también sometidos a la nociva influencia del clima.

Al lado de este antiamericanismo, De Pauw también ofreció una visión condenatoria de la conquista española, y desestimó el valor del propósito evangelizador en tanto móvil de la reducción de los amerindios y de la ocupación del continente, líneas que constituían un ataque al colonialismo hispano. De Pauw se refirió a la América española como “cette moitié du monde qu’un Evêque lui avoit donnée” (esta mitad del mundo que un obispo le había entregado [a España]), en una alusión irónica a la donación del papa Alejandro VI (1768: 84). También arremetió contra la tesis providencialista de la conquista, en los siguientes términos:

Quelques Auteurs, vendus à la Cour de Madrid, ont osé écrire que les vieillards de l’Amérique avoient prédit qu’il arriveroit bientôt chez eux une nation étrangere, pire que les Cannibales, qui puniroit, par ordre de Dieu, les Américains jusques dans les

¹ Buffon es quien podría considerarse el pionero del discurso naturalista que ofrecía una imagen desfavorable de América (Gerbi: 7). Desarrollaré con más detenimiento el discurso naturalista ilustrado y la refutación propuesta en la *Historia antigua de México* en el capítulo III, enfocado en la defensa propiamente americanista de la obra.

² “A tal punto desgraciado por la naturaleza, que todo allí era degenerado o monstruoso” (1).

centieme génération, à cause de leur penchant contre nature; mais qui ne voit que c'est là un mensonge imbécile, imaginé avec hardiesse, pour pallier la plus grande injustice qui se fit jamais sur la surface de ce globe? (67) (Algunos escritores, vendidos a la corte de Madrid, osaron escribir que los ancianos americanos habían predicho que pronto llegaría hasta ellos una nación extranjera, peor que los caníbales, que por orden de Dios castigaría a los americanos de hasta cien generaciones, a causa de su inclinación contranatura; pero quién no ve que aquí hay una mentira imbécil, imaginada con desfachatez para paliar la más grande injusticia que se hizo nunca en la superficie del globo?)

En efecto, las profecías amerindias que anunciaban la conquista fueron parte importante del discurso providencialista de los historiadores españoles. De Pauw se sitúa en una modernidad racionalista desde la cual dicha tesis, calificada como “mensonge imbécile”. es improcedente. Este abierto antihispanismo caracterizó el discurso historiográfico de De Pauw y otros autores europeos de la segunda mitad del siglo XVIII. En su *Histoire des voyages* (1746-1761), importante compilación de relatos de viajes de la época, François Prévost (1698-1763) apreciaba el testimonio de Girolamo Benzoni (1519-1570)³ sobre la llegada de los españoles a América porque “on y trouve une fidèle peinture de leurs cruautés, de leur avarice, et de tous les autres excès auxquels ils se laissèrent emporter par la soif de l'or”⁴ (citado en Michel Duchet: 84). Por su parte, en su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1774), Guillaume Thomas François Raynal (1713-1796) condenó el sometimiento de los amerindios:

Au lieu de reconnaître dans cet homme un frère, vous n'y voyez qu'un esclave, une bête de Somme. (...) Ce reproche doit s'adresser plus particulièrement aux Espagnols (121) [En lugar de reconocer en este hombre a un hermano, ustedes no han visto en él más que un esclavo, una bestia de carga. (...) Este reproche debe dirigirse más particularmente a los españoles]

Duchet encuentra en Raynal un intento de dar respuesta a las inquietudes sobre el contacto humano con las periferias que ya había planteado Prévost en su compilación de relatos de viajes, inquietudes que gozaron de un interés extendido “dans le cadre des impérialismes naissants” (94). Desde las primeras décadas del siglo XVI, España, Francia e Inglaterra

³ Autor de *Historia del Nuevo Mundo*, publicada en 1572.

⁴ “Se encuentra en ella una pintura fiel de sus crueldades, de su avaricia, y de todos los otros excesos a los que se dejaron llevar por la sed del oro”.

venían protagonizando una lucha por la preeminencia política en Europa, cuyo aspecto determinante fue la expansión territorial y el trato comercial con las colonias; América, por ende, pasó a constituir un tema crucial (Peggy K. Liss: 15; Anthony Pagden *Señores*: 13). Es dentro de este marco de crítica política que muchos autores plantean su condena abierta de la conquista y colonización de la América española. En el siglo XVIII, De Pauw y Raynal participaron de este ánimo crítico y condenaron la inhumanidad de los europeos en el Nuevo Mundo pero, sobre todo, la de los conquistadores españoles. Al igual que de De Pauw, el escocés William Robertson, en su *History of America* (1777)⁵, también se remitía a la tan cuestionada legitimidad del aval papal como sustento del sometimiento de los amerindios (Cañizares: 314), y lanzaba duras críticas a la violencia ejercida por los conquistadores y a la administración española de los dominios americanos:

Pero la mala administración de los españoles produjo efectos aun mas lamentables que todas sus crueldades. Las calamidades que acompañaban á la conquista eran pasajeras, en lugar de que los vicios del gobierno á que estaban sujetos fueron un manantial permanente de destruccion (82-83)

En la medida en que la crítica colonialista buscaba sobreponer el éxito administrativo y comercial -y la cultura nacional- por sobre las extranjeras, la falta española no solo se identificó como humanitaria, sino también como política. Cuando De Pauw afirmaba que “en détruisant les Américains, on a fait, même en politique, une faute irreparable”⁶ (120), apuntaba a que se perdió la oportunidad de asimilar a los amerindios que fueron víctimas de la barbarie española al aparato económico de la nación conquistadora. Raynal también criticó la falta de visión económica de los españoles al momento de preferir la actividad minera antes que la agrícola (Duchet: 208), lo que en su momento fue refutado por Juan Nuix (1740-1783), uno de los jesuitas exiliados peninsulares españoles, quien le concedió la irresponsabilidad de haber descuidado la agricultura, pero agregando que los ingleses habían incurrido en el mismo error (“los acreedores públicos de la Gran Bretaña ocasionan la ruina del Estado, no menos que lo hicieron los mineros de España”), (51-52).

⁵ La obra de Robertson no puede adscribirse al corpus ilustrado “naturalista” pero participa de su crítica antihispanista, motivo por el cual Clavijero lo incluye dentro del canon europeo de autores que refutará abiertamente en la *Historia antigua de México*.

⁶ “Destruyendo a los americanos, se ha cometido, incluso en política, una falta irreparable”.

1.2. La corona española y los jesuitas expulsos peninsulares y criollos

El sector peninsular de los jesuitas expulsos tuvo un especial interés en defender a España de estas acusaciones, muchas veces fundadas en la leyenda negra que los escritos de Bartolomé de las Casas habían fundado en el siglo XVI. Juan Nuix y Ramón Diosdado Caballero (1740-1810?) fueron importantes exponentes del discurso hispanista de los expulsos. Por ejemplo, Nuix propuso en sus *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias* (1783) una defensa de la labor colonizadora española y de la empresa de conquista. Por su parte, los propósitos apologéticos de Diosdado lo llevarían a publicar *De prima typographiae aetate specimen* (1793), obra en la que ofrecía una lista de los incunables que se habían publicado en España, y que pretendía construir una imagen ventajosa del mundo cultural hispano del siglo XVI y de fines de la Edad Media.

Los jesuitas hispanoamericanos, en cambio, tenían una agenda apologética particular, centrada en elogiar la naturaleza y la población amerindias, así como el entorno cultural criollo. Debido a la preponderancia de estos objetivos particulares, Diosdado estimó que la *HAM* incurría en la falta de no plegarse a un discurso historiográfico de reivindicación imperial, y se esforzó porque la obra no se tradujera al español. Escribió, entre 1784 y 1785, las *Observaciones americanas y suplemento crítico a la historia del exjesuita Don Francisco Xavier Clavijero*, que no llegaron a publicarse, pero influyeron en el Ministro de Indias, José de Gálvez (1720-1787), quien las envió al Consejo de Indias, junto con un informe igualmente desfavorable del cosmógrafo real, Juan Bautista Muñoz, pidiendo la revisión del manuscrito en español de la *HAM* que Clavijero ya había enviado al editor Antonio de Sancha de Madrid⁷.

Es cierto que algunos pasajes de la obra de Clavijero contenían una visión condenatoria de la conquista de América y del régimen colonial español. Sin embargo, Clavijero también participó de un propósito apologético imperial. Su condición de súbdito me lleva a

⁷ Pese a que la evaluación de otros consultados sí fue favorable y que el Consejo de Indias aprobó dichas opiniones (10/03/1787), el trámite de publicación del manuscrito de Clavijero terminó perdiendo importancia después de la muerte de Gálvez (1787) y finalmente no llegó a publicarse. El último encargado para su revisión, Francisco Cerdá y Rico, murió en 1800 sin resolver el asunto (Ronan: 219-248).

considerar que Clavijero debió compartir ese rasgo de los criollos de autoconcebirse “como parte del poder imperial” (Mazzotti: 20), lo cual debió condicionar que se asumiera aludido por las críticas ilustradas lanzadas al colonialismo español y a la legitimación providencialista de la conquista, así como por las descripciones que mostraban a España y a sus colonias americanas como un entorno cultural condenado al atraso por la superstición que promovían los clérigos –ajenos a la modernidad que la intelectualidad europea venía protagonizando.

Algunos de los historiadores contemporáneos, considerando las críticas al régimen colonial y el carácter americanista de la obra, han llegado a plantear que Clavijero fue un auténtico precursor del pensamiento independentista. Según esta postura, la coyuntura de la expulsión habría sido una condición determinante en la definitiva toma de distancia política de España. Antonio Gómez Robledo, por ejemplo, atribuyó a la obvia adversidad del exilio el nacimiento de un nacionalismo que -a diferencia del que hasta entonces había definido al discurso criollo- renegaba abiertamente de su pertenencia al imperio español:

se diría que les atrae de preferencia una América que, por uno u otro motivo, esté inmune de la huella del poder despótico que con ellos y sus demás hermanos de religión había consumado la más atroz de las injusticias. Y así, Landívar canta el paisaje mexicano, al paso que Clavijero escribe su admirable Historia Antigua de México (35)

Dichas posturas atienden a la innegable existencia de un discurso disidente en un sector de los expulsos y extienden su vigencia a toda la Compañía. Antonello Gerbi, en *La disputa del Nuevo Mundo*, llega a hablar de una postura homogénea de férrea oposición a la corona española que llegó al sabotaje internacional. Gerbi partía del caso de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien –en efecto- propugnó un inequívoco separatismo político:

Cuando estalla en el Perú la rebelión de Túpac Amaru (1781-1783), los jesuitas tiemblan de expectación y de odio, y le ofrecen a Inglaterra levantar también a México contra España. En Venecia, en Roma, el prócer venezolano Francisco de Miranda, siempre con la idea fija de la emancipación, recogía (1786) las listas y las direcciones de los exjesuitas desterrados casi veinte años antes y que vivían aún en Bolonia y otras ciudades, para luego mostrárselas a Mr. William Pitt. (239)

Miguel Batllori (*El abate Viscardo...*) se encargó de refutar estas interpretaciones de la coyuntura del exilio jesuita. Ofreciendo un recuento de los registros de los jesuitas que llegaron a los Estados Pontificios, así como de los prófugos, y el caso de Viscardo, el autor apuntó que el pensamiento separatista se restringía solo a algunos de los exiliados. Posteriormente, Brading también ofreció una interpretación distinta –en este punto– de la de Gerbi, al remarcar que Viscardo evitó referirse a Tupac Amaru II, dada la rivalidad entre la agenda reivindicatoria criolla y la de los nobles indígenas (*Los orígenes...*: 56). La lectura separatista, sin embargo, vuelve a mostrar su influencia, de algún modo, en Bernard Lavallé, quien, al referirse a los debates que durante el siglo XVIII acentuaron las diferencias entre españoles y criollos, menciona a Clavijero y a Viscardo como ejemplos de aquellos miembros del clero secular que “estuvieron entonces prácticamente presentes en todos los grandes debates, y en todas las conmociones, que *agitaron el Imperio* a partir de la mitad del siglo” (*Las promesas...*: 172, cursiva mía). Entre los académicos del mundo anglófono, James D. Drake también mantiene esta visión de la *HAM* y concluye, en su comparación del nacionalismo de Clavijero y el de Thomas Jefferson, que “Clavijero’s work implicitly supported Mexican Independence based on the notion that the Mexican people’s problems stemmed from the injustice of the conquest *and subsequent imperial policy*” (354, cursiva mía).

En primer lugar, debe decirse que el exilio de los jesuitas no significó, en realidad, una ruptura del vínculo con la corona española. En el plano burocrático, muchos de ellos siguieron necesitando de la “pensión graciosa” que Carlos III les había concedido en la misma Pragmática Sanción (1767) que decretó su expulsión. Más allá de haber sido insuficiente esta pensión y de constituir un rebatible gesto de benevolencia del rey para con la Compañía⁸, es importante detenerse en el hecho de que las relaciones con la corona siguieron manteniendo una relativa regularidad. En cuanto a la enunciación del documento, además del obvio condicionamiento de obediencia para el goce de la pensión, es interesante observar que se apela a la lealtad de los expulsos como una realidad presumible:

⁸ Los cien pesos para los sacerdotes y los noventa para los legos serían “pagaderos de la masa general, que se forme de los bienes de la Compañía” (*Colección general...*: 30).

VI. Declaro, que si algún Jesuíta saliere del Estado Eclesiástico, (adonde se remiten todos) ó diere justo motivo de resentimiento á la Corte con sus operaciones ó escritos, le cesará desde luego la pension que vá asignada. Y aunque no debo presumir que el Cuerpo de la Compañía, faltando á las mas estrechas y superiores obligaciones, intente ó permita, que alguno de sus Individuos escriba contra el respeto y sumision debida á mi resolucion, con título ó pretexto de Apologías ó Defensorios, dirigidos á perturbar la paz de mis Reynos, ó por medio de Emisarios secretos conspire al mismo fin; en tal caso, no esperado, cesará la pension á todos ellos. (*Colección general*: 30)

Hablar de una “sumisión debida” y mencionar “las mas estrechas y superiores obligaciones” implica contar con que el exilio no deshacía el pacto de obediencia debido por los jesuitas en tanto vasallos, y apelar a la lealtad de los afectados por la medida. Como demostraré, Clavijero y los jesuitas corresponden a estas expectativas manifestadas por el discurso real. Para entender mejor este punto, no debe perderse de vista que, en el plano editorial, los textos de los jesuitas siguieron sometidos al censo del imperio e incluso a su patrocinio económico⁹. Así como la *Historia antigua de México*, el *Compendio geográfico, natural y civil del reino de Chile* (1788-1795) de Juan Ignacio Molina (1740-1829) y la *Historia del reino de Quito en la América meridional* (1789-92) de Juan de Velasco (1727-1792) fueron sometidas a un riguroso proceso de revisión, del cual salió favorecida la obra del chileno, no solo con la aprobación, sino con el derecho a la doble pensión ofrecida por la corona a los jesuitas que escribieran obras historiográficas sobre América. La importancia que mereció en la época el problema de la eficiencia en la administración de las colonias hizo de ellas un importante tema en la confrontación discursiva de las potencias europeas. En tal sentido, un retrato ventajoso de aquellas era concomitante a una reivindicación de estas. Este hecho debió de haber inclinado al entonces ministro de Indias, Antonio Porlier (1722-1813), a encargarse directamente de los trámites de publicación de la obra de Molina y a iniciar los finalmente frustrados de la de Velasco (Peralta Ruiz: 28-33). En cuanto a la *HAM*, Porlier llegó, en 1787, a retomar los trámites de publicación del manuscrito en español a pedido del rey, pero estos finalmente no prosperaron por la ya mencionada inacción de Cerdá (Ronan: 238).

⁹ Francisco de Borja Medina, en su detallado artículo sobre las condiciones económicas de los jesuitas en Italia, anota que la corona española “alentó a los jesuitas expulsos, en especial a los propios de aquellos reinos, a escribir sobre asuntos americanos, los favoreció concediéndoles pensión doble o tripe y editó sus obras, en España, o subvencionó su publicación en el extranjero (451).

Con todo, es innegable que Diosdado y los peninsulares tenían prioridades distintas a las de los jesuitas hispanoamericanos cuando se trató de refutar las *Recherches*, la *Histoire naturelle*, la *Histoire philosophique* y la *History of America*. En resumidas líneas, la defensa de la empresa de conquista emprendida por Diosdado y el sector español prescindía de la defensa de los amerindios (Brading *Los orígenes...*: 47). Además, en su ánimo de liberar a España de la revivificada leyenda negra y de validar el sometimiento de los amerindios, su discurso no dudó en representarlos tal y como lo hacían Buffon y De Pauw¹⁰. De esta manera, se sumaban a una postura cercana a la de otros peninsulares que previamente se habían referido negativamente a América¹¹. El discurso de los jesuitas criollos, sin embargo, no debió haber podido asumir tan fácilmente una distancia del imperio con el que compartía el culto religioso que la Europa cada vez más laicizada venía rechazando y cuestionando. Brading afirma que en el discurso antihispanista ilustrado “el prejuicio protestante y la escéptica intolerancia se conjugaban para condenar a la España católica como una prueba casi patológica de los desastrosos efectos del despotismo político y del fanatismo religioso” (*Los orígenes...*: 43). En consecuencia, un clérigo criollo debió de haberse sentido aludido por estos intentos de deslegitimación del colonialismo español, pues renegaban de su sustento religioso y de la razón histórica por la cual se asentaron en lo que constituía su patria. Además, como ya anoté, las condiciones editoriales en las que salieron a la luz sus obras estuvieron sometidas a la aprobación imperial. Ante estos aspectos de la coyuntura de enunciación de jesuitas como Clavijero, es pertinente rescatar la tesis de la multiplicidad de posiciones de la que ha hablado Rolena Adorno para casos previos del discurso colonial hispanoamericano, y aplicarla a otro que no por el desfavor político ni la distancia geográfica debió de haberse considerado menos imperial, si no imperialista. Adorno planteó la característica del discurso colonial de manifestar “una simultaneidad de varias posiciones del sujeto exigida por las diversas facetas (político-administrativa, religioso-teológica, etc.) del proyecto del colonialismo” (“Nuevas perspectivas...”: 14) Posteriormente, en “Textos imborrables...” desarrolló más a fondo el

¹⁰ Nuix justificará la muerte de los indios debida a la explotación minera diciendo que eran “gente acostumbrada á andar errante en la caza, y á estarse en el ocio y en la inacción”, por lo que era natural que “mirase[n] como intolerable el peso de un trabajo regular” (46).

planteamiento de la simultaneidad de posiciones, al establecer que, en el *Primer Nueva Crónica y buen gobierno*, Felipe Guamán Poma de Ayala manifiesta dos *afiliaciones de grupo* contradictorias. Por un lado, en clara alusión a los españoles, manifiesta una posición contraria a los *mitimays* (extranjeros), de quienes dice que no son “propietarios naturales deste rreyno”. Por otro lado, la obra plantea una reivindicación de la condición de *mitmaqunas* de los ancestros del autor, que en virtud de dicha condición contaron con el aval inca para establecerse en el valle de Huamanga. La conclusión de Adorno es que “una vez transformadas estas personas históricas en sujetos literarios a través de sus escritos, tenemos que estar atentas a sus afiliaciones de grupo” simultáneas y también a las sucesivas” (37). En el presente trabajo, atiendo más a las afiliaciones que Clavijero manifiesta al interior de la *HAM*, pero también tomaré en cuenta afirmaciones procedentes de su correspondencia personal.

1.3.El hispanismo de Clavijero

La distancia de la metrópoli en el discurso identitario en la *HAM* es evidente desde los textos preliminares, los cuales no permiten asumir que un objetivo central de la obra fuera una reivindicación directa del imperio español:

Una historia de México escrita por un mexicano que no busca protector que lo defienda sino conductor que lo guíe y maestro que lo ilumine, debe sin duda consagrarse al cuerpo literario más respetable de ese Nuevo Mundo (dedicatoria).

Este pasaje corresponde a las primeras líneas del texto preliminar de la dedicatoria y no ofrece dudas sobre su ánimo de reforzar el vínculo con sus compatriotas novohispanos y, de paso, resaltar su condición de grupo social dedicado a las tareas académicas –lo que, según expondré más adelante, constituirá un objetivo primordial de su discurso historiográfico. Por otro lado, cuando se trata de las condiciones de vida de las masas indígenas, la obra

¹¹ En el capítulo 3 abordaré los antecedentes hispanos del discurso de la periferia degenerada. Me detendré en el caso de Manuel Martí (1663-1737).

contiene pasajes de abierta crítica a la administración colonial¹². Más significativo aún, Clavijero demuestra una clara postura condenatoria de la empresa de conquista:

Pensaba aquel rey [Moctezuma] obligar con su liberalidad a los españoles a la partida, sin advertir que el amor del oro es un fuego que tanto más se enciende cuanto es más abundante al pábulo que se le suministra” (304-305)

Este pasaje, tomado del libro X, refiere los hechos de la conquista de México. Clavijero presenta las dádivas del rey azteca a los españoles como un infructuoso gesto de congraciamiento frente al “amor del oro” de Hernán Cortés y los demás conquistadores españoles. La crítica de la ambición del conquistador -que no constituye un tópico novedoso en la historiografía del Nuevo Mundo escrita por los hombres de fe- perduró en el discurso historiográfico de la *HAM*¹³. Estos pasajes de la obra debieron haber sido los que condicionaron la recepción que tuvo en Diosdado:

Los aliados de los españoles se volvieron a sus respectivos lugares muy alegres con los despojos que les habían tocado y satisfechos de haber destruído (sic) una corte cuya dominación les era intolerable o cuyas armas les tenían en perpetuo sobresalto, no advirtiéndolo que con sus mismas armas habían forjado las cadenas que habían de oprimir su libertad, y que la ruina de aquel imperio sería el abatimiento de las demás naciones (417)

Es claro que para la *HAM*, la suerte adversa que les esperaba a los aliados de Hernán Cortés –es decir, a aquellas naciones que, como los tlaxcaltecas, lo ayudaron frente a Moctezuma- no sería mejor que el previo sometimiento o el clima de permanentes tensiones -en el caso de Tlaxcala- que vivieron con los aztecas, e incluso implicaría su ruina. Semejante afirmación haría posible una asimilación de la postura de Clavijero a las de De Pauw y Roberston. Batllori reconocía que entre los expulsos españoles la apología de la

¹² En el capítulo II, me referiré a los cambios borbónicos adoptados en la relación Estado-Iglesia. Una consecuencia fue que el discurso de la nueva dinastía buscó plantear nuevos caminos de legitimidad para el proyecto colonial, que muchas veces implicaron una abierta crítica al régimen anterior. A diferencia de esta postura, la atemporalidad de las críticas de Clavijero a los abusos de la administración colonial para con los indios no permite discriminar entre ambos regímenes.

¹³ Brading (*Los orígenes...*) ha señalado que la condena de la conquista fue una de las características del discurso criollo hispanoamericano, en tanto significaba una toma de distancia de la legitimidad de la dominación española. Más adelante expondré que dicha característica se ajusta más a una agenda propiamente clerical que no ve afectada su legitimidad por reconocer los excesos de los conquistadores, ni cuestiona la de la corona.

colonización fue un objetivo diferenciador del grupo de los criollos (“Bajo el aspecto de la defensa nacional de la colonización hispánica es muy interesante subrayar que los escritores que desarrollaron ese tema fueron españoles europeos, y no criollos”), y la existencia en estos, aunque aún vaga, de “un profundo sentido regionalista que se podría llamar pre nacional” (*La cultura...*: 581). Batllori señalaba esta diferencia de propósitos como una causa de rencillas nacidas en los peninsulares (“las quejas de los españoles contra los criollos son en este punto bastante frecuentes”). Sin embargo, hace una aclaración importante:

estos últimos [los criollos] se contentaban con dedicar algunas alabanzas a España en los prólogos de sus obras –recuérdese, por ejemplo, las del quiteño Juan de Velasco y las del mexicano Andrés Cavo- o bien aunaban la defensa de España y la de América, como Juan Celedonio Arteta, de Guayaquil, en su todavía inédita *Difesa della Spagna e della sua America meridionale*, escrita contra Raynal (581)

Si bien estas declaraciones apologéticas no constituían el objetivo central de las obras jesuitas americanas, no dejan de ser importantes para rastrear la postura de este discurso historiográfico frente a la monarquía española. La dedicatoria de la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco, por ejemplo, se dirige “Al EXCMO. SR. Dn. Antonio Porlier, del Consejo de Su majestad, etc” (1)¹⁴. En el caso de la dedicatoria de la *Historia antigua de México*, como anoté, queda más que claro que la reivindicación del imperio no se declara como un objetivo puntual de la obra. Sin embargo, si atendemos ya no solo a la *HAM*, sino a un discurso historiográfico en Clavijero, será válido remitirnos al prefacio de otro de sus textos. Al observar la *Historia de la baja California* se aprecia que se niega con ironía la existencia de disputas de poder entre la Compañía de Jesús y la corona española que pretendía De Pauw:

Infeliz el rey católico Fernando VI, que [...] continuó hasta su muerte protegiendo á los misioneros y favoreciendo con nuevas gracias las misiones! Es una lástima que Paw para hacer ver el poder peligroso de los jesuitas en la California, no hubiese creado en ella un rey semejante al que creó Carvallo en el Paraguay (III)

¹⁴ Debe tomarse en cuenta que un texto preliminar es una pieza importante en la comprensión de las intenciones de enunciación de una obra. En *Seuils*, Gerard Genette proponía el término *paratexto* para referirse a toda producción verbal o no verbal por la cual “un texte se fait libre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public” (7). Genette llamaba la atención sobre el poder de los títulos, prefacios, notas, etc., en la recepción del texto, pues estos facilitan “une lecture plus pertinente”, sobre todo “aux yeux de l’auteur et de ses alliés” (8).

Pese a la expulsión y a las tensiones que durante el exilio jesuita ya se vivían entre el papa Clemente XIII y los monarcas católicos, que buscaban insistentemente la supresión de la Compañía de Jesús (Ferrer: 239; Ronan: 128), Clavijero propone en este pasaje una visión de relación armoniosa con el rey Borbón que precedió a Carlos III. Cuando en su prólogo de la *HAM* haga una alusión a su exilio, esta también será escueta: afirmará que emprendió la redacción de la obra “para evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que me hallo condenado” (XXI), evitando así referir la complicada situación política de la Compañía. Considero que este tipo de omisiones de los preliminares tanto de la *Historia de la baja California* como de la *Historia antigua de México* también son significativas porque obedecen a una particular representación de las relaciones con la corona que de un modo indirecto Clavijero pretende configurar en su discurso. También es pertinente recordar que Clavijero se referirá a las *Cartas americanas* de Gean Rinaldo Carli de manera crítica al considerar que su obra injuriaba a la nación española:

Me disgusta haber encontrado algunos errores, a más de ciertos rasgos muy injuriosos a la nación española y ajenos a un literato honrado e imparcial (*Historia*: 293)

La afirmación se da luego de que Clavijero declarara su admiración por la erudición de Carli. Concluyo que, si bien estos pasajes no son numerosos, no dejan de ser elocuentes y reflejan una inquietud de Clavijero por manifestar dentro de su discurso una lealtad hacia España. Por lo demás, Clavijero no dudó en defender a España de los ataques extranjeros afirmando que era “uno de los mejores países de Europa” (467). Estas manifestaciones van más allá del tópico de la obediencia, tan recurrido por el discurso criollo para lograr sus reivindicaciones sin amenazar la estabilidad de las relaciones con la Corona. Siguiendo lo dicho por Perelman sobre el acuerdo¹⁵ en la argumentación, si la obediencia era un acuerdo relativo a *lo real* –garantizado por el marco jurídico y político entre el rey y sus vasallos–, las manifestaciones de lealtad y de admiración eran un recurso de los criollos

¹⁵ El acuerdo es una premisa de la argumentación que permite a los opositores partir de una afirmación previa cuya validez no es el objetivo de la discusión (Perelman: 120). En el caso del discurso colonial, la apelación del criollo al momento de defender su derecho a puestos importantes de la administración pública –por mucho tiempo reservados a españoles–, se dirigía a recordar que estos también eran súbditos del rey, o a que tenían el respaldo del marco político tradicional. Esto se puede apreciar en lo afirmado por José Gonzáles de Castañeda: “la provisión de los naturales con exclusión de los extraños es una máxima apoyada por las leyes de todos los vecinos” (citado en Brading *Los orígenes...*: 39).

para reforzar la impresión de acatamiento de un acuerdo relativo a *lo preferible*: el orgullo de pertenecer a la nación española y el amor por el gobernante eran valores que iban más allá del marco de lo jurídico. A partir de este marco, considero que Clavijero, cuando compara y elogia a España, está partiendo de un punto de *acuerdo* entre él y la metrópoli relativo a *lo preferible*: es decir, del presupuesto de que la relación entre ambos está basada –también– en la admiración.

1.3.1. La configuración de una *realidad de grupo* imperial en la HAM

Para demostrar que Clavijero se adscribe a una realidad de enunciación imperial y a un discurso que la reivindica, es necesario considerar que, si bien la enunciación en la *HAM* es eminentemente patriótica, esta se configura de una manera inestable en el texto argumentativo, en virtud de la distancia existente entre el autor y el enunciador construido retóricamente en el hilo de la argumentación¹⁶. Partiendo de este marco, considero que Clavijero construye, en efecto, una enunciación de carácter preponderantemente patriótico en la *Historia antigua de México*, lo cual se aprecia desde sus preliminares (acaba de verse, sin embargo, que en el preliminar de otra de sus obras sí se declara de manera una simpatía para con la corona española). No obstante, encuentro también que, dentro de la enunciación de la *HAM*, hay también otras vinculaciones (las *afiliaciones de grupo* de las que habló Adorno) no tan contundentes por no ser el objetivo central del texto. Una de estas es la vinculación con una *realidad de grupo* imperial, la cual también motivó una apología hispanista. Al respecto, es pertinente basarse en el *Tratado de la Argumentación* de Chaim Perelman, que plantea una importante consideración sobre la configuración de realidades de grupo en la enunciación:

La argumentación que atañe al grupo y a sus miembros es mucho más compleja que la que concierne a la persona y a sus actos, primero porque una misma persona pertenece

¹⁶ La diferencia entre el autor y el enunciador es planteada por el crítico peruano José Antonio Rodríguez Garrido (1995). Se trata de una adaptación –según él mismo lo explica– de la diferencia que Genette (1972) planteó, para el caso de la literatura de ficción, entre el autor y el narrador (“la situation narrative d’un récit de fiction ne se ramène jamais à sa situation d’écriture”), bajo la premisa de que « le narrateur du Père Goriot n’ “est” pas Balzac”. Para el caso de los relatos históricos, Genette asumía que la confusión de ambas instancias es “peut-être legítme” (*Figures III*: 226).

siempre a grupos múltiples, pero sobre todo porque la noción de grupo es más indeterminada que la de persona (495)

En el discurso criollo previo, las apelaciones a la corona habían implicado una declaración de pertenencia a una realidad imperial cuyos fundamentos se aceptaban. Las reivindicaciones siempre eran planteadas en base a los *objetos de acuerdo* de la relación entre los súbditos y la corona. Como he anotado, resaltar la condición de súbditos de la corona al momento de reclamar la igualdad de derechos respecto de los peninsulares era uno de estos acuerdos. Bernard Lavallé remarcaba que los nuevos reinos indios “jurídicamente, si bien no en la práctica, gozaban de igualdad de derechos con los de Europa en el marco de la monarquía española” (*El criollismo...*: 40). Remitirse al marco jurídico era una manera de los criollos de negociar sus privilegios sin desconocer el vínculo de obediencia. Además, el censo editorial imponía un condicionamiento del discurso que revestía a la enunciación de uno de sus lineamientos más insistentes: la lealtad al rey. Mazzotti recordaba que en los criollos estaba presente “un sentimiento de pertenencia a la tierra”, pero también que había en ellos una consciencia de pertenencia al poder imperial, del que se sintieron detentores (ibídem). Anthony Pagden también remarcaba la filiación de los criollos a, por un lado, la realidad española (“Spain was still heir nation”) y, por otro, la americana (“and when the interests of the *patria* clashed directly with those of the nation, it was the Spaniards who became foreigners”) (*Spanish Imperialism...*: 98). Para el caso de los jesuitas expulsos, Jorge Cañizares Esguerra utiliza el concepto de patriotismo para la filiación con la realidad imperial española manifestada en sus obras. Según el autor ecuatoriano, los expulsos manifestaron un propósito apologético del proyecto colonial español que los aunaba a autores españoles no castellanos –valencianos, aragoneses- y los hacía participar de lo que él llama “periferias patrióticas”¹⁷. En efecto, en el prólogo de las *Reflexiones imparciales*, Nuix pretendió defender retóricamente su imparcialidad recordando su condición de súbdito no castellano (“ruego á mi lector que reflexione; yo

¹⁷ Cañizares lanza esta pregunta antes de pasar al capítulo destinado a la contribución de los jesuitas expulsos en los debates con los ilustrados: “¿Por qué, entonces, los representantes de las provincias mediterráneas del Imperio español, tales como aragoneses, valencianos y catalanes, se interesaron tanto en defender la historia de las hazañas de los castellanos en América? Aún debe investigarse a profundidad la búsqueda de una identidad española como un proyecto que en el siglo XVIII le interesó más a la periferia que al centro”. Líneas más abajo, también llama –con comillas- “provincianos” a los criollos hispanoamericanos (357).

bajo el nombre de Españoles defendiendo la humanidad de casi solos los Castellanos; y que puntualmente no soy castellano, sino catalán”) (XXXIII).

En el caso de Clavijero, parece más apropiado hablar de España como una nación, según pasará a demostrar. Para esto, es pertinente traer a colación la correspondencia que el novohispano sostuvo con el jesuita español Lorenzo Hervás (1735-1809) durante los años del exilio. Al abordar la censura de Diosdado a la *Historia antigua de México*, Batllori refiere que Clavijero muestra su preocupación por la interpretación antihispanista que había suscitado su obra:

Quédese V. con una copia, para que, dándola a leer a los que en esa ciudad [de Cessena] me han notado de desafecto a *mi nación*, se persuadan de mi sinceridad y buena intención. (citado en *El abate...*: 90)

Batllori sitúa el documento en su contexto y explica que cuando Clavijero utiliza la palabra “nación” se refiere a España. Esta interpretación “se deduce claramente de la circunstancia de predominar en Cesena los ex jesuitas españoles” y, entre ellos, el mismo Diosdado (Ibidem). Revisar brevemente el uso de dicho término al interior de la *HAM* permitirá apreciar mejor su concepción de una realidad nacional. Clavijero presentó a Fernando de Alva Ixtlioxóchitl como un historiador texcocano “versadísimo en las antigüedades de *su nación*” (cursiva mía). Más adelante, menciona “los anales de la nación tolteca” y los acontecimientos de la nación azteca” (XXXII). En primer lugar, es pertinente detenerse en que Clavijero identificaba en estos reinos realidades nacionales. En el primer subcapítulo del primer libro (“División de la tierra del Anáhuac), Clavijero también reconoció la existencia de naciones en aquellos pueblos que habitaban la zona septentrional, más allá del dominio otomí, y que no se ajustaron a la civilidad de los grandes reinos (“Este grande espacio de tierra estaba ocupado de naciones bárbaras e indómitas, que ni tenían domicilio fijo ni obedecían a ningún soberano”) (3). Su uso del término *nación* corresponde a la acepción de la época, la cual remitía al vínculo con el grupo o estirpe de los que se procedía¹⁸. Es en ese sentido que Clavijero apela a la existencia de una misma realidad nacional con los metropolitanos cuando estos interpretaron que su texto atentaba contra la

imagen de España. El inicio de la quinta disertación (“Constitución física y moral de los mexicanos”) es dedicado a un significativo distingo entre las “clases de hombres” del reino de México, el cual está basado en la procedencia étnica, a juzgar por la definición que ofrece del criollo:

Los hijos o descendientes de éstos [los no americanos] llamados por los españoles criollos, aunque tal nombre se da principalmente a los hijos o descendientes de europeos, cuya sangre no se ha mezclado con la de los americanos, asiáticos o africanos (503)

A partir de este vínculo asumido con el español –de quien, con todo, se asume diferente al mencionarlo utilizando la tercera persona- se puede empezar a comprender que Clavijero asuma abiertamente que España es su nación en la correspondencia con Hervàs y que, al interior del texto, también se presente al sujeto metropolitano como un connacional:

Al referir los sucesos de la conquista de los españoles, me he alejado igualmente del panegírico de Solís, y de las inectivas de Las Casas; pues no quiero adular *a mis nacionales* ni tampoco calumniarlos” (XXII, cursiva mía)

El dativo “a mis nacionales” pudo haber sido fácilmente remplazado por otras maneras de aludir al sujeto metropolitano, a juzgar por el hecho de que casi siempre Clavijero prefirió hablar de “los españoles”. Esta caracterización debió implicar un ánimo de proponer una concepción nacional de la realidad de los súbditos de la corona española, tanto de la metrópoli como de los reinos de ultramar.

Ahora bien, dicha nacionalidad se sumará al orgullo por el culto religioso y por el medio político y cultural hispánico a partir de las críticas ilustradas, lo que dará como resultado un ánimo de reafirmación de la *realidad de grupo* imperial que el criollo comparte con el sujeto metropolitano. Nicolas Wey-Gómez, en su análisis de la oscilación del sujeto en los *Comentarios Reales de los Incas*, ofrece una conclusión que resulta provechosa para esta investigación: “en el discurso de Garcilaso el sujeto focalizador oscilará entre “la patria” y la “república cristiana” (15). La evocación de la patria determina la representación que Garcilaso ofrece del Perú, pero además Garcilaso declarará su pertenencia al mundo

¹⁸ Hasta fines del siglo XIX, en el contexto románico, las definiciones de nación no la asimilaban a realidades políticas regidas por un mismo aparato estatal, sino a grupos con una misma procedencia (Hobswabn: 23-24).

cristiano (lo que determinó su justificación del dominio español). En el caso de la *HAM*, se puede observar una oscilación similar: mientras que la patria remite a Nueva España y a una reivindicación criolla, la fe católica y la nacionalidad española –denostadas por los países enemigos de España- son asumidas como atributos de una posición de enunciación más amplia que abarca a la primera. Clavijero configura en su discurso una España que es la nación católica por antonomasia y –como expuse líneas arriba- no duda en declarar su pertenencia a ella. Un aspecto relacionado con este vínculo entre él y España se refleja en su referencia a los autores que toma como autoridades:

no hay que usar dulzura con un hombre que injuria a todo el Nuevo Mundo y a las personas más respetables del Antiguo (423)

La afirmación –extraída del proemio de la sección de las disertaciones- viene al caso de los ataques de De Pauw a los autores que para Clavijero formaban parte de su tradición cultural: los Padres de la Iglesia y los cronistas clérigos españoles. Encuentro que, al defenderlos, el novohispano no solo reivindicaba a los autores sobre cuyo legado erige su propio discurso, sino que también reivindica su pertenencia al ámbito del culto religioso católico. Las *Reflexiones imparciales* de Nuix también harán frente en estos términos a los ataques antihispanistas ilustrados:

¿Pero quiénes son estos rígidos censores de la avaricia, condenadores de las riquezas, y predicadores del desinterés? Son aquellos mismos, que reprehenden, como contrario á la industria, el Evangelio de Jesuchristo, pues condena todo exceso. Son aquellos mismos, que no quieren sino comercio y mas comercio: son los promotores de todas las pasiones, y los apóstoles del luxô (69)

Nuix llama censores a los autores extranjeros que cuestionan la legitimidad mesiánica del colonialismo español. Para oponerlos, recurre a una hábil retorsión: ellos no buscan una legitimidad fundamentada en lo religioso precisamente porque el móvil de su expansionismo fue la ambición. Clavijero también buscó defender su identidad católica y el valor de la empresa evangelizadora española atacando el “odio implacable que tiene Paw a los eclesiásticos de la Iglesia romana” (513). Declaró su oposición a los filósofos que prescindían de las Escrituras y hasta arremeten contra ellas en sus sistemas explicativos, en un momento en que –como él mismo lo juzga- “no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa como tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad” (422).

Asimismo, a partir de esta característica, intentó desautorizar sus críticas a España: en pasajes como el citado, Clavijero recurrió al argumento *ad personam* para plantear una denuncia de la tendenciosidad anticatólica y antiespañola de los autores ilustrados, o ironizarla, con el fin de configurar para ellos una *realidad de grupo* fuertemente caracterizada por la pérdida de objetividad intelectual. Clavijero buscó en su discurso historiográfico reforzar tendenciosamente la oposición entre los intelectuales extranjeros y los españoles, que no renuncian a los libros sagrados ni a los escritos de los padres de la Iglesia. Llamó a De Pauw “enemigo de la Iglesia romana” y propuso que el prusiano habría encontrado hechos elogiados en el contacto entre la Iglesia y los amerindios “si él no hubiese tenido obcecado el entendimiento por el odio” (516). En cuanto a la *realidad de grupo* española, en cambio, al referirse a los historiadores del Nuevo Mundo, utilizó la estrategia *ad personam* para enfatizar sus cualidades, al reforzar la concomitancia entre el valor de los estudios sobre la naturaleza y la población americanas realizados por los primeros clérigos, y el de su labor humanitaria (“el gran bien que por otra parte hicieron allí”) (568).

1.3.2. Reivindicación de los fundamentos del dominio español

La revisión que hace Cañizares de los proyectos de renovación historiográfica que surgieron durante la segunda mitad del siglo XVIII al interior del imperio español me ha permitido observar que, al lado de propuestas marcadas por la influencia borbónica y una visión laicista como la de Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), el discurso historiográfico de Clavijero y el de jesuitas peninsulares como Diosdado y Nuix tiene un revelador punto en común: partiendo de la condición de clérigos de sus enunciadores, estos se aferran a las condiciones de legitimidad imperial establecidas por el régimen de los Austrias, que resguardaban los privilegios de la Iglesia y apelaban a la tesis providencialista para sustentar el dominio de América, lo cual implicaba la reivindicación del rol eclesiástico. Dicha afinidad determina una particular legitimación del proyecto imperial. Es decir, Clavijero, en tanto clérigo, lejos de oponerse al imperio, ofreció una propuesta legitimadora particular. Al igual que Nuix, el novohispano -como expondré más adelante-

consideraba que el fundamento político del dominio español residía en la tesis providencialista y en el rol evangelizador de España. Ya Francia, con Francisco I, había cuestionado la donación de Alejandro VI –las bulas *Inter Caetera*–, pese a ser un monarca católico. Desvinculados de Roma desde la reforma anglicana de Enrique VIII, los ingleses tampoco la estimaban. Sin embargo, en la medida en que todo fundamento de la expansión territorial de las potencias no podía escapar del marco político -de herencia latina- que proclamaba a la civilización europea como la llamada a civilizar al mundo (Pagden *Señores...: 23-24*), la justificación mesiánica española resultaba no menos efectiva que las de las otras potencias. Liss recordaba que, desde el siglo XVII, en Gran Bretaña, “las afirmaciones de la nacionalidad inglesa asociadas con la religión y el concepto de los ingleses como pueblo elegido habían acompañado la expansión comercial y colonial” (18). Esto explica que los autores españoles interesados en reivindicar el dominio hispano en América hayan recurrido insistentemente a la tesis providencialista, lo que una mirada poco contextualizada juzgaría anacrónico. Sin embargo, si bien era factible defender el porqué de la colonización, el cómo siguió siendo el más poderoso de los ataques discursivos antihispanistas: la barbarie de los conquistadores españoles, denunciada por Bartolomé de las Casas, había sido recogida muy pronto por las naciones extranjeras y fue utilizada como una efectivísima arma simbólica de deslegitimación. Un síntoma de esta tendencia es el título de la traducción al francés de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* hecha por Jacques de Migrodde: “*L’Histoire admirable des horribles insolences, cruautés et tyrannies exercées par les Espagnols en Indes Occidentales*” (Historia admirable de las horribles insolencias, crueldades y tiranías ejercidas por los españoles en las Indias occidentales). El reproche extranjero que partió de la leyenda negra no solo apuntaba al episodio de la conquista, sino también a la opresión y explotación de la población indígena que siguió al sometimiento militar.

En la *HAM*, Clavijero también participó de un claro ánimo de reivindicación de la expansión imperial española, amparado en el providencialismo:

es preciso adorar en éste y otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumento de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás con la luz del Evangelio (344)

El suceso referido es la victoria de los españoles sobre los aztecas, y es significativo porque esta conclusión se sostiene luego de haber referido y condenado la violencia y ambición de los conquistadores (como expuse anteriormente). Clavijero asume esta postura conservadora de legitimación del colonialismo español porque –y me detendré en esto en el capítulo siguiente- implica una participación del elemento eclesiástico en tanto garante y promotor del mismo. Esta particular defensa del dominio español lo lleva a refutar directamente a De Pauw. El siguiente fragmento de las *Recherches* ofrece la visión que Pauw manifestaba de la legitimidad del régimen colonial, a propósito del debate sobre la humanidad de los amerindios que se desarrolló en el siglo XVI entre los españoles:

On ne prit pas d'abord les Américains pour des hommes, mais pour des Orang – Outangs, pour de grands singes, qu'on pouvoit détruire sans remords & sans reproche. Enfin, pour ajouter le ridicule aux calamités de ce temps, un Pape fit une Bulle originale, dans laquelle il déclara qu'ayant envie de fonder des Evêchés dans les plus riches contrées de l'Amérique, il plaisoit à lui & au Saint-Esprit de reconnoître les Américains pour des hommes véritables; de sorte que sans cette décision d'un Italien, les habitants du nouveau Monde seroient encoré maintenant, aux yeux des fidelles, une race d'animaux equivoques. Il n'y a pas d'exemple d'une pareille décision, depuis que ce globe est habité par des singes & par des hommes (36) [Al principio, no se tomó a los americanos por hombres, sino por orangutanes¹⁹, por grandes simios, que uno puede destruir sin remordimiento y sin reproche. En fin, para agregar lo ridículo a las calamidades de ese tiempo, un papa hizo una Bula original, en la que declaró que necesitando fundar obispados en las comarcas más ricas de América le placía a él y al Espíritu Santo reconocer a los americanos como verdaderos hombres; de manera que sin esta decisión de un italiano, los habitantes del Nuevo Mundo serían todavía ahora, a los ojos de los fieles, una raza de animales inciertos. No hay ejemplo de una decisión semejante desde que este globo está habitado por monos y hombres.]

La bula a la que alude de Pauw es la *Sublimis Deus*, emitida por Paulo III (1468-1549) en 1537. El decreto del papa se dio a partir de la preocupación de los dominicos de Nueva España frente al sometimiento de los indios que se justificaba aduciendo que no eran seres racionales. De Pauw desestimó dicha iniciativa arguyendo que sus verdaderos propósitos eran expansionistas; además, su uso del gentilicio para referirse a Paulo III buscó reforzar la falta de legitimidad de la pretensión de un aval divino. El papa, para De Pauw, era el cómplice de un proceso dudoso de validación del dominio español. Frente a dicha crítica, en la *HAM* Clavijero defenderá la iniciativa de Paulo III en los siguientes términos, que

¹⁹ La traducción de Clavijero propone “sátiros” (514). Solo a partir de la edición de 1843 del diccionario de la Real Academia registra el lema “orangutan”, y lo define como “especie de mono de gran estatura”.

forzosamente implican también una reivindicación del fundamento del dominio español en América:

debía saber que en los países del Nuevo Mundo sujetos a los españoles, no se han fundado nunca otros obispados que los que ha querido el rey católico (sic). A él le toca, por el patronato que tiene en las iglesias americanas, autorizado desde 1508 por el papa Julio II para la fundación de obispados y la presentación de obispos. Conque afirmar que Paulo III quiso reconocer por verdaderos hombres a los americanos por fundar obispados en las provincias más ricas del Nuevo Mundo, es una temeraria calumnia de un enemigo de la Iglesia romana; por el contrario, si él no hubiese tenido obcecado el entendimiento por el odio, debería más bien alabar el celo y la humanidad que manifiesta aquel papa en la mencionada bula (515-516)

En efecto, De Pauw pasó por alto que los Reyes Católicos habían logrado de Julio II el derecho de presentar sus obispos en España (Domínguez Ortiz: 145). En su refutación, Clavijero reforzó la imagen de soberanía del poder español sobre América a partir de la referencia a la específica soberanía eclesiástica, y lo hace evitando aludir a las tensiones surgidas entre España y Roma. Además, reivindicó las iniciativas humanitarias papales como una manera de autorizar el aval que, amparado en ellas, detentan los reyes de España, y fue enfático en reivindicar la preocupación de estos por los indios:

Lo cierto es que mucho antes que el papa expidiese aquella bula, los Reyes Católicos habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos, dando las órdenes más estrechas para que fuesen bien tratados y no se les hiciese ningún daño en sus haberes o en su libertad (515)

Clavijero asume este marco discursivo como un aspecto fundamental de su realidad colonial. También es relevante que la variable eclesiástica sea la articuladora de la propuesta apologética. Es a la luz de esta variable que se puede justificar plenamente la fácil adscripción de Clavijero a un discurso imperialista, lo que lo identificará con la agenda apologética hispanista de los expulsos peninsulares.

Por otro lado, representar a los monarcas indígenas como dadores del poder constituía una operación discursiva que favorecía no solo la reivindicación de las noblezas indígenas, sino

también el sustento del poder español²⁰. Es en este segundo sentido que Clavijero recurrió también a la dación del poder hecha por la monarquía azteca a la corona española:

Los reyes católicos han concedido muchas mercedes a la ilustre posteridad de Moctezuma en atención al incomparable servicio que hizo a aquel monarca en incorporar con su voluntaria cesión en la corona de Castilla un reino tan dilatado y opulento como el de México (364)

Clavijero no solo reivindica la dación, sino también, indirectamente, el destino privilegiado de los descendientes de los antiguos gobernantes aztecas, lo que constituye un claro propósito de representar ventajosamente a la corona española en su trato con los vencidos.

En contraste, la representación del conquistador se operó en términos opuestos. Este no estará incluido en el programa reivindicatorio de la HAM. Como anoté, los ilustrados encontraron en la leyenda negra el fundamento para sus críticas al colonialismo español. Raynal era un acérrimo opositor de la esclavitud y un crítico agudo del colonialismo europeo en general (“Vous n’avez aucun droit sur les productions insensibles et brutes de la terre où vous abordez, et vous vous en arrogez un sur l’homme votre semblable”²¹), pero – como también mencioné- era particularmente condenatorio con España. Cabe resaltar que, a diferencia de la frialdad de Robertson para con Las Casas –reforzada por su escepticismo frente a su labor historiográfica-, Raynal le muestra su admiración. Él y De Pauw se remitirán a la barbarie de la conquista española y la retrataran enfatizando las crueldades cometidas contra la debilidad de los amerindios. Clavijero también reaccionó frente a estos intentos de deslegitimación del proyecto colonial español. Para abordar los pasajes que lo demuestran, quiero primero remitirme a un paralelo con el Inca Garcilaso de la Vega, para demostrar el uso de una estrategia argumental similar en ambos autores. En el caso de

²⁰ Karl Kohut recuerda que “otro documento importante de la tesis de la continuidad de los imperios lo constituye el *Teatro de virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora”, con lo que se puede concluir que “Clavijero se inserta en una tradición” que tiene en Francisco Cervantes de Salazar a su precedente (92). En cuanto al provecho sacado de este tópico por parte de las noblezas indígenas, en el contexto andino, por ejemplo, los “Memoriales” de Juan Nuñez de Vela representaban a los reyes incas como monarcas predecesores de los reyes de España. Esta idea de continuidad también se puede apreciar desde mucho antes en Garcilaso, cuya lectura durante el siglo XVIII habría inspirado lo que John Rowe llamó el “movimiento nacional inca” (Pedro Guibovich: 110).

²¹ “Ustedes no tienen ningún derecho sobre las producciones insensibles y crudas de la tierra en la que encallan, y se lo adjudican sobre el hombre, su semejante?” (21).

Garcilaso, el objetivo es la legitimación del señorío natural de los Incas frente al cuestionamiento de la tiranía lanzado por los cronistas toledanos. En el caso de Clavijero, se trata de una reivindicación del proyecto colonial. Franklin Pease explica que Garcilaso defendió al Tahuantinsuyo de la acusación de tiranía lanzada por el *Anónimo de Yucay* y la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa haciendo recaer en la figura de Atahualpa el comportamiento tiránico.

Esta configuración tiránica *únicamente* de Atahualpa” –explica Pease- podría ser un caso de *conciliación*, tan mencionado en el Inca Garcilaso, puesto que al otorgar relieve a dicha única condición tiránica, y desligarla de la consanguinidad, sucesión natural, eximía a los demás incas de la misma. No es el Tahuantinsuyo el que es ilegítimo, lo es Atahualpa (*Las crónicas...: 377*)

Esta estrategia, en el caso de la *HAM*, planteó al conquistador como “chivo expiatorio” de los sujetos que participan en la representación del episodio de la conquista, en el sentido de que Clavijero hace recaer sobre él los excesos y los abusos que tanto criticaron los autores ilustrados. En consecuencia, esta operación no es, de ningún modo, una manera de arremeter en contra de la corona española y contra el proyecto colonial, sino, más bien, una manera de eximirlos de la responsabilidad de los desaciertos que la ejecución de sus planes de evangelización sufrió.

Cortés, animado de un celo más ardiente y violento de lo que convenía, pensó ejecutar sobre los ídolos de Tlaxcala lo mismo que había hecho con felicidad en los de Cempoala; *pero el P. Olmedo y otras personas de respeto le disuadieron de tan temerario atentado*, representándole que semejante violencia, además de ser improporcionada a la promulgación del evangelio, podría ocasionar la ruina total de los españoles en una ciudad tan populosa y tan adicta a la superstición (322-323)

Los clérigos, según esta representación, quedan eximidos de los desaciertos de Hernán Cortés, en quien recae la culpa de la ambición. Más importante aún, la corona española también tendrá un lugar al momento de abordar el problema, y será un lugar ventajoso:

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*, abandonadas a la miseria, la opresión y al desprecio, no solamente de los españoles sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes... (418, cursiva mía)

Para Clavijero, los reyes de España, lejos de participar del ánimo codicioso del que son acusados los conquistadores, fueron quienes se preocuparon por protegerlos, en estricto

cumplimiento de su patronato, y “habían recomendado encarecidamente la instrucción de los americanos, dando las órdenes más estrechas para que fuesen bien tratados” (515). Eximir a la corona de las responsabilidades de estos excesos también parece haber sido la línea de otro de los jesuitas expulsos: el quiteño Juan de Velasco (1727-1792). Al referir el conflicto entre Diego de Almagro y Francisco Pizarro, Velasco ofreció una imagen ventajosa de Carlos V:

Mientras en el Perú atendía cada cual a sus propios intereses, mirando los ajenos males como ajenos, sólo el Emperador Carlos V pensaba en poner remedio al mal común y en procurar el bien de todos sus vasallos (180)

Entre los jesuitas peninsulares, Nuix utiliza el mismo recurso. La *Introducción* de las *Reflexiones imparciales* también concentra la culpa de la crueldad frente a los indios en los soldados españoles:

Viendo España que el nuevo mundo, que iba descubriendo para hacerlo feliz eterna y temporalmente, era bañado en la sangre de los Indios *por la culpa y furor de los Soldados particulares*, y de los Oficiales subalternos, se llenó de horror, é ira á vista de la dureza de aquellos hijos, que alejándose de su seno degeneraban, y se enterneció por la infelicidad de los bárbaros Indios, compadeciéndose de ellos como si fueran hijos suyos (1)

La diferencia de Nuix respecto de Clavijero es que el peninsular afinará mucho más su búsqueda de los responsables, con lo que no representará al conquistador como el culpable, sino solo a algunos de ellos (“los soldados mismos detestaban la ferocidad de sus compañeros”). Esta preocupación parece propia de un enunciador mucho más vinculado a la *realidad de grupo* de dichos soldados, y refleja un punto discrepante respecto de la agenda reivindicatoria propiamente americanista de Clavijero.

En resumen, es evidente –pese a no manifestarse en pasajes numerosos– la presencia en la *HAM* una *afiliación* a una *realidad de grupo* imperial, que apeló a ciertas condiciones de legitimación para el dominio español en América, en un contexto en que las potencias europeas buscaban sobreponer la validez y éxito de sus empresas coloniales. Dicha *afiliación* es rastreable no solo por pasajes en los que la enunciación manifiesta abiertamente una defensa del imperio, sino por la configuración del vínculo con una

realidad de grupo española, a la que se ve como una nación y con la que se comparte el interés de sobreponer el culto católico frente a las críticas ilustradas de, sobre todo, De Pauw y Raynal. Por otro lado, las condiciones de legitimación imperial en Clavijero eran las establecidas por el régimen de los Austrias, las mismas que aseguraban un lugar preponderante a la Iglesia. Esta característica acerca a Clavijero a los jesuitas expulsos peninsulares como Nuix y Diosdado, y opone a todos ellos a las propuestas regalistas de Campomanes y otras figuras importantes del regalismo español del siglo XVIII. Dichas tensiones y la reafirmación del clero forman parte del siguiente capítulo, en el que trataré de las líneas reivindicatorias específicamente clericales presentes en la *Historia antigua de México*.



CAPÍTULO II

REIVINDICACIÓN DEL CLERO

Abordaré a continuación la configuración en la enunciación de la *HAM* de una segunda *afiliación* a una *realidad de grupo*: la del clero. El objetivo es demostrar que la *HAM* ofrece también una reivindicación de la identidad clerical. La Europa de los siglos XVII y XVIII presenció la progresiva pérdida de vigencia del *marco teológico* en la reflexión social, política y científica, así como de los tradicionales *contextos verosímiles* que habían conducido la indagación historiográfica durante el Renacimiento. El corpus ilustrado con el que debatió Clavijero sería la cristalización y momento más crítico del pensamiento laicizado. Los principales autores de dicho corpus me ofrecen pasajes de un abierto anticlericalismo que apuntaba a la existencia misma de la Iglesia y a la labor de los misioneros europeos en general. El texto de Clavijero, por su parte, contiene significativas confrontaciones a dicho discurso. Esto me permite asumir que otra importante línea reivindicatoria de la *HAM* fue la defensa de la Iglesia Católica y de la figura del misionero.

Abordaré, en primer lugar, el anticlericalismo intelectual del siglo XVIII, para luego detenerme en la significativa coyuntura regalista por la que atravesaba el imperio español, al ser la expulsión jesuita uno –el más vinculado con Clavijero– de sus muchos síntomas. Clavijero confrontó el discurso anticlerical en todos los espacios de su obra en los que le fue posible articular una reivindicación: preliminares, pies de página o digresiones de carácter reflexivo o metahistoriográfico. Incluso en mayor medida que su defensa del imperio al que pertenecía, la reivindicación de clero debió de haber sido uno de los objetivos mayores de su discurso historiográfico, aun si este versaba sobre la América prehispánica. Analizaré dicha respuesta no solo con relación a los ataques extranjeros, sino también como un intento de negociación simbólica con la Corona española, intento con el que habría procurado rediseñar la relación Estado-Iglesia en términos más ventajosos, a partir de la conciliación de intereses que suponía asumir una postura providencialista frente al asunto colonial.

Ahora bien, al tratarse de una obra historiográfica, es importante abordar las disputas en torno a la escritura de la historia. Al haber sido cuestionados los primeros clérigos españoles venidos a América como productores de conocimiento historiográfico –acusados de tendenciosidad y superstición-, y al depender del legado de estos el conocimiento que Clavijero posee del México antiguo, centraré mi análisis en la defensa que Clavijero hace de los hombres de fe que escribieron sobre el Nuevo Mundo. Expondré cómo el novohispano los sobrepone como historiadores confiables y agentes civilizadores encargados de iniciar el proyecto colonial español. La noticia que los primeros cronistas – muchos de ellos clérigos- dieron sobre América ya no gozaba de la misma autoridad luego de que la Europa moderna la confrontó con las nuevas descripciones de la periferia ofrecidas por la literatura de viajes y las expediciones científicas, y de que los eruditos se mostraran cada vez más escépticos frente a la fiabilidad de las fuentes clásicas y las Escrituras como medios de conocimiento histórico. A partir de estas tensiones, localizaré y reconstruiré una suerte de manifiesto epistemológico clerical propuesto en la *HAM*.

2.1. El anticlericalismo del siglo XVIII: críticas de los autores ilustrados y regalismo Borbón

Dentro del marco de rivalidad política entre las potencias al que me referí en el capítulo anterior, la religión católica fue vista como un rasgo distintivo de la nación española y, en muchos casos, como la causa de su debacle (Brading *Los orígenes...*: 43). La cita de Juan Nuix que utilicé como epígrafe en el primer capítulo permite apreciar que de parte de los eruditos religiosos españoles hubo, en la segunda mitad del siglo XVIII, una inquietud reivindicatoria respecto del culto católico, y el reconocimiento –orgullosa, en su caso- de que era España la nación que lo mantenía con más vigor. En efecto, la existencia misma de la Iglesia era vista por algunos autores franceses como contraria a los intereses del Estado. En *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), François Marie Arouet, Voltaire (1694-1778), veía a los clérigos como “citoyens devenus étrangers dans leur patrie, et sujet

du pape”²² (281). El autor cuestionaba la existencia de los monasterios y observaba lo perjudicial que era para los Estados tener en sus territorios “des colonnes de la papauté” (279), con cuya participación no podía contarse para importantes asuntos civiles. La década siguiente, Las *Recherches philosophiques* de De Pauw la emprendían en contra de los jesuitas y del común de los clérigos de América. De Pauw desestimó la conversión de los indígenas y los logros de convivencia logrados por la Compañía, pues estos implicaron –según pretendía- la pérdida de su libertad:

Les Jésuites faisoient communier, tous les jours, leurs Indiens esclaves au Paraguay, afin de les accoutumer, disoient-ils, à la discipline, & pour les détourner de l’horrible coutume de se nourrir de chair humaine. Si ces Missionnaires ne s’étoient servis de la Religion que pour adoucir les moeurs atroces de ces peuples abrutis, l’humanité leur auroit des obligations infinies; mais s’ils ont réduit en servitude ces Sauvages qu’ils avoient baptisés, ils sont d’autant plus coupables d’avoir employé ce qu’il y a de plus auguste & de plus sacré parmi les hommes, pour les faire éprouver le dernier des malheurs qui puisse accabler notre existence, l’esclavage. (36-37) [Los jesuitas hacían comulgar todos los días a sus indios esclavos en Paraguay, con el fin de acostumbrarlos, decían, a la disciplina, y para disuadirlos de la horrible costumbre de alimentarse de carne humana. Si esos misioneros se hubieran servido de la religión solo para suavizar las costumbres atroces de estos pueblos embrutecidos, la humanidad tendría con ellos una infinita deuda; pero si ellos redujeron a la servidumbre a estos salvajes que habían bautizado, son tanto más culpables de haber empleado lo más augusto y sagrado que hay entre los hombres, para hacerlos conocer el último de los infortunios que pueda agobiar nuestra existencia: la esclavitud]

Voltaire había reconocido la labor civilizadora de las misiones jesuitas del Paraguay (387), que tuvieron sus comienzos en 1603. De hecho, más de un autor de la segunda mitad del siglo XVIII terminó por reconocer al misionero como un embajador de la civilización europea, conocedor de los métodos de acercamiento necesarios para abordar a los “salvajes” de los territorios que se tenía pensado colonizar (Duchet: 212). Pauw parece compartir ese criterio (“Si ces Missionnaires ne s’étoient servis de la Religion que pour adoucir les moeurs atroces de ces peuples abrutis, l’humanité leur auroit des obligations infinies”), lo cual lo lleva a admitir el potencial civilizatorio de las misiones jesuitas. Sin embargo, las condena luego de afirmar que su prédica se fundaba sobre la esclavitud, “le dernier des malheurs qui puisse accabler notre existence”.

²² “Ciudadanos vueltos extranjeros en su patria, y súbditos del Papa”.

Casi un lustro después, Raynal retoma el tópico de Voltaire en la *Histoire des deux Indes*. Califica al clero como el más peligroso de los asilos (“une sorte d’asile où l’impunité des forfaits les plus criants était presque assurée²³) y se refirió en estos términos a la Iglesia española de América:

Le christianisme qu’ils enseignent est souillé de toutes sortes d’absurdités. Captateurs d’héritages, ils trompent, ils volent, ils se parjurent. Ils avilissent les magistrats; ils les croisent dans leurs opérations. Il n’y a point de forfait qu’ils ne puissent commettre impunément; ils inspirent aux peuples l’esprit de la révolte. Ce sont autant de fauteurs de la superstition, la cause de la plupart des troubles qui ont agité ces contrées lointaines. Tant qu’ils y subsisteront, ils y entretiendront l’anarchie par la confiance aussi aveugle qu’illimitée qu’ils ont obtenue des peuples, et par la pusillanimité qu’ils ont inspirée aux dépositaires de l’autorité, dont ils disposent par leurs intrigues (96) [El cristianismo que enseñan está manchado de toda suerte de absurdidades. Captadores de herencias, engañan, roban, perjuran. Envilecen a los magistrados, los interceptan en sus operaciones. No hay delito que no puedan cometer impunemente; inspiran en los pueblos el ánimo de sedición. Son igualmente promotores de la superstición, la causa de la mayoría de turbaciones que han agitado estas comarcas lejanas. En tanto subsistan en ellas, mantendrán la anarquía por la confianza tan ciega como ilimitada que han obtenido de la población, y por la pusilanimidad que han inspirado en los depositarios de la autoridad, de quienes disponen con sus intrigas]

La tradicional preponderancia del clero era un riesgo para los Estados, según propone aquí Raynal. El abate se esmeró en plantear la crítica del poder del clero, y sobre todo en la América española, en donde la falta de cercanía entre la población y el Estado amenazaba la integridad de este (“À des distances aussi grandes, quelle peut être l’énergie des lois de la métropole sur les sujets et l’obéissance des sujets à ces lois?”²⁴) y permitía la impunidad y tiranía de los representantes de la Iglesia, en virtud tanto de su poder administrativo como de su influencia espiritual sobre la comunidad. Además, la superstición, tan contraria a la búsqueda del conocimiento del siglo XVIII, también era obra de la influencia del clero.

En tanto clérigo y jesuita, Clavijero debió de asumirse directamente aludido por estos ataques. El ya citado prefacio de la *Historia de la baja California* es un ejemplo de la reivindicación que buscó frente a dichas críticas. Como anoté, en dicho pasaje Clavijero

²³ “Un tipo de asilo en el que la impunidad de los delitos más flagrantes estaba casi asegurada” (90).

²⁴ “A distancias tan grandes, cuál puede ser la energía de las leyes de la metrópoli sobre los súbditos y la obediencia de los súbditos a estas leyes?” (218)

desestima con ironía las afirmaciones de De Pauw que pretendían que el excesivo poder jesuita había causado tensiones entre la Compañía y la corona española.

El discurso oficial español estaba desprovisto de la irreverencia de las opiniones de los filósofos, pero también compartía su cuestionamiento a los tradicionales privilegios de la Iglesia. La nueva dinastía, instaurada desde el inicio del siglo con Felipe V (1683-1746), operaría cambios radicales en lo concerniente a la relación Estado-Iglesia, como parte de su proyecto de instauración de un orden nuevo que corrigiera lo que los ministros ilustrados consideraban el “periodo de desviación de la genuina senda de la historia de Castilla” que habían significado “los 300 años de reinado de los Habsburgo” (Pagden *Señores...*: 161). Uno de los más emblemáticos fue la asimilación de las ideas regalistas que caracterizaron a otras monarquías. Según lo afirmado por Florescano y Menegus, “el nuevo Estado que promovían los Borbones se concebía distanciado de la Iglesia, perseguía fines terrenos y promovía el progreso industrial, tecnológico científico y educativo, no la salvación eterna o los valores religiosos” (426). Cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios españoles, en 1767, los ministros de Carlos III (1716-1788) ya venían desplegando un discurso político radical que buscaba plantear la legitimidad del poder real y de la colonización en términos diferentes. Uno de estos ministros, Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), escribió dos obras en contra del poder de la Iglesia: el *Tratado de la regalía de amortización* (1765), en el que sostenía que el clero español había acumulado un excesivo poder terrateniente que los mismos visigodos intentaron limitar, y el *Juicio imparcial sobre el monitoreo de Roma* (1769), en el que defendía que el soberano debía gobernar las burocracias civil y eclesiástica, limitándose la Iglesia a ostentar una autoridad espiritual. El *juicio imparcial* fue escrito como una respuesta al Monitorio de Parma (30 de enero de 1768), la amonestación que el Papa Clemente XIII²⁵ dirigiera al duque de Parma para excomulgarlo, luego de que este implementara una serie de medidas hostiles a la Iglesia que incluían la pérdida de su jurisdicción sobre el ducado. Tal posición –sostenida durante los años del exilio jesuita– era contraria a la fidelidad al Papa –el

²⁵ Clemente XIII se opuso hasta su muerte, en 1769, a las presiones de las monarquías francesa y española para que suprimiera la Compañía de Jesús. Fue Clemente XIV quien finalmente lo hizo por medio del breve papal *Dominus ac redemptor*, en 1773.

llamado “ultramontanismo”- que caracterizó a la Compañía y le había valido muchos episodios de confrontación con la administración real en Hispanoamérica (Gálvez-Peña: 207). Si bien el régimen Austria también había confrontado a la Iglesia, lo había hecho de manera mucho menos abierta. En el siglo XVIII, en cambio, la poderosa influencia de Campomanes y las tendencias ilustradas de los historiadores de la Real Academia de la Historia²⁶ -en cuyos asuntos aquel también llegó a tener una importante participación- acabaron por desarticular el marco político y el derrotero histórico en virtud del cual el clero español había mantenido su prevalencia y autonomía dentro del imperio.

En el contexto colonial, específicamente en la Nueva España, el clero regular ostentaba mucho poder económico y social hasta antes del advenimiento de estas reformas. Ya Felipe V había dispuesto que se prohibiera la fundación de nuevos conventos en América, además de prohibir, en 1734, que se admitieran más novicios en las órdenes religiosas durante diez años. Asimismo, en 1754 Fernando VI había prohibido que las órdenes intervinieran en la redacción de testamentos (Florescano y Menegus: 369). El golpe crucial del Estado al clero sería la expulsión de la Compañía en 1767. Esta coyuntura de tensión ha sido asidero de lecturas como las de Brading, quien ve en el discurso de Clavijero a un clero “cada vez más resentido contra el dominio español” (*Los orígenes...*: 58). Como ya lo anoté en el capítulo anterior, hay pasajes bastante elocuentes de una defensa del imperio español en la *HAM*, justificada por la necesidad de configurar una realidad de grupo mucho más resistente frente a las críticas ilustradas y determinada, además, por la identificación a partir del culto religioso. Sin embargo, también es cierto que la defensa de la legitimidad del dominio español en América, a todas luces un planteamiento arcaico, constituye en la *HAM* un manifiesto político de reivindicación del antiguo régimen, tal y como lo sugiere Cañizares (367). Con los Habsburgo, el poder del clero era, sino indiscutible, al menos preponderante.

²⁶ La Real Academia española de la Historia se fundó en 1738 y una de sus primeras preocupaciones fue escribir una nueva historia de América. Esta iniciativa de Felipe V fue una de tantas que apuntaron a la renovación cultural de España.

2.2. El cuestionamiento a las fuentes historiográficas españolas y clericales

Durante el siglo XVI, la Antigüedad había servido como fuente autorizada para los historiadores que querían escribir sobre el Nuevo Mundo, tanto en lo concerniente a categorías que les permitieron explicar los nuevos hechos observados en América (Gruzinski: 229-230), como en asuntos de preceptiva. Los “contextos verosímiles” de los que habla Franklin Pease (la Biblia, la tradición mítica greco-latina, la literatura de caballerías y de prodigios) eran universos narrativos a los que los académicos conferían autoridad y que contaban con una sólida presencia en el imaginario popular (1996). La preceptiva también se remitía a autores de la Antigüedad. Mientras que por Tácito (c.55-120)²⁷ y Cicerón (106 a.C. - 43 a.C.) se admitía, por ejemplo, la finalidad edificante del conocimiento del pasado y el valor de la estilización verbal, de Luciano de Samosata (125-181) se rescató la necesidad de la independencia del autor y de evitar versiones fabulosas sobre los hechos²⁸.

La posición social y las intenciones de los autores eran criterios suficientes para evaluar la confiabilidad de los relatos sobre el Nuevo Mundo. Sobre estas consideraciones, que condicionaban una valoración *ad personam* de las fuentes, Cañizares remarca que, durante el Renacimiento, la historiografía no solo se guiaba por el análisis de la coherencia de las narraciones (la “crítica interna”), sino también –y sobre todo- por la reputación del narrador (“crítica externa”). Mientras que la posición social del autor garantizaba la puesta en práctica de virtudes cívicas -dentro de las cuales la honestidad era vital para el ejercicio historiográfico-, estimar las intenciones e intereses políticos de los escritores permitía medir su objetividad. Por otro lado, con el descubrimiento de América el testimonio presencial pasó a considerarse un criterio importante de autoridad. Muchos de los autores -

²⁷ Luisa López Grigera (69) refiere que la influencia de Tácito en la historiografía española del siglo XVI se debió a Justo Lipsio (1547-1606). Centrada en los preceptos retóricos que rigieron los géneros identificables como “literarios”, la autora se remite solo rápidamente a Marcelino Menéndez y Pelayo para remarcar la influencia de Tácito en el discurso historiográfico del Inca Garcilaso (74).

²⁸ En *Cómo debe escribirse la historia*, una de las pocas obras específicamente dedicada a la escritura de la historia, Luciano había recomendado al historiador “especialmente y ante todo, que sea libre de espíritu, que no tema a nadie ni espere nada o será igual que los malos jueces que venden su veredicto por un favor o por un odio” (14).

marineros o soldados sin erudición respecto de la Antigüedad clásica (piénsese en Bernal Díaz del Castillo)- dotaron de autoridad a sus testimonios apelando a su condición de testigos presenciales. Esto implicó que su enunciación recurriera a constantes marcas de primera persona, no como una forma de simple alarde, sino como un legítimo medio probatorio (Pagden *European...*: 51). La ausencia de fuentes previas implicó, de parte de los lectores, la aceptación de dicha autoridad.

Los relatos españoles y la experiencia europea en las periferias no hispanas (Brasil, la América inglesa, las Antillas, África y Asia) suscitaron el auge de la literatura de viajes. Si bien su aparición como fenómeno editorial data del Renacimiento, es a finales del siglo XVII que empiezan a aparecer con prolijidad compilaciones de relatos de viajeros²⁹. Dichos testimonios empezaron a problematizar la noticia que se tenía del Nuevo Mundo, al ofrecer descripciones distintas de las realidades observadas, las cuales iban acompañadas de ilustraciones que, en muchos casos, las representaban con fidelidad. Si bien, siguiendo a Gruzinski (254), durante el siglo anterior las ilustraciones de las crónicas españolas habían sido más que paratextos de uso decorativo, es con la maduración de la literatura de viajes que estas empezaron a utilizarse con más insistencia como medio probatorio. Previamente, en la Inglaterra de la Restauración, Robert Boyle (1627-1691) había promovido la práctica de toda una “tecnología literaria” que complementara la demostración del experimento de laboratorio, la cual incluía el uso de ilustraciones detalladas de los instrumentos utilizados (Shapin y Schaffer 2005)³⁰. Este episodio académico de la Inglaterra de la Restauración es

²⁹ Entre las más destacadas se encuentran las *Relations de divers voyages curieux ou qui ont été traduites d'Hacheyt, de Purchas et de'autres voyageurs* (Paris, 1672), de Melchisédec Thévenot (c. 1620-1692); el *Recueil des voyages des Hollandais* (1702) ; la *Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais* (1733) del jesuita Joseph François Lafitau (1681-1746); el *Voyage de Francois Córeal aux Indes Occidentales*(1722), de F. Córeal (1648 ?-1708) ; el *Recueil des Voyages au Nord* (1715-1738), publicado por Jean Frédéric Bernard (hacia 1683-1744); las *Lettres édifiantes*(1702-1776), recuento de relatos procedentes de las misiones jesuitas; y la *New General Collection of Voyages and Travels...* (Londres, 1745-1747), de John Green (floreció entre 1730 y 1753). Más adelante me detendré brevemente en la *Histoire des voyages* de Antoine François Prévost.

³⁰ Además de las ilustraciones, Boyle propuso proclamar el carácter inductivo del experimento y el despliegue de una retórica de la humildad -una manera de enfatizar que el investigador no se aferraba a sistemas eruditos previos que pudieran afectar su objetividad-, además del uso de abultadas descripciones sobre el experimento, caracterizadas por largos incisos entre comas explicativas.

identificado por Shapin y Schaffer como fundamental para el auge de la evidencia empírica como criterio epistemológico en la Europa moderna, y tomado en cuenta por Cañizares en su explicación de los cambios en la valoración de las fuentes historiográficas. En cuanto a la literatura de viajes, el ecuatoriano encuentra en Louis Feuillée (1660-1732) a uno de los primeros autores preocupados por plantear esta inquietud por las ilustraciones (42). Después de su visita a América a inicios del siglo XVIII, el fraile francés incluyó ilustraciones detalladas de los instrumentos que utilizó en sus mediciones cartográficas con la intención de apoyar lo observado por una representación menos ambigua que la referencia escrita. Cañizares habla de la preocupación de los eruditos por la “ambigüedad asociada con la lectura” y de cómo la ilustración buscaba remediarla (45). Duchet, por su parte, refiere que las expediciones inglesas y francesas empezaron a llevar a un naturalista y a un dibujante para “recenser toutes les espèces végétales ou animales encore inconnues, pour observer et décrire la physionomie et les mœurs des naturels” (114).

La crítica a la autoridad de la Biblia de mediados del siglo XVIII y el escepticismo frente a la idea de lograr la verdad histórica en base a fuentes literarias exigieron la búsqueda de nuevas alternativas (Cañizares: 88). Al igual que la literatura experimental respecto de los filósofos sistemáticos y la alquimia, la literatura de viajes ofreció evidencias nuevas y construyó un conocimiento que renunciaba a la autoridad *ad verecundiam* de las fuentes clásicas. Esto permitirá a los naturalistas e ilustrados de mediados del siglo XVIII refutar abierta e irreverentemente a los padres de la Iglesia; a los escritores españoles del siglo XVI y a cualquier autor coetáneo que hubiera insistido en explicar la naturaleza del Nuevo Mundo a partir de analogías con el mundo clásico. Duchet confirma la influencia de los relatos de viajeros entre los ilustrados y remarca que, pese a no haber significado en absoluto una renuncia total a visiones tergiversadas, fueron su principal fuente de noticias sobre las periferias. Según Duchet, al ser más difícil que en la actualidad medir el acierto de los historiadores, durante el siglo XVIII “des esprits avertis se sont laissé prendre à des fables grossières” (66).

Otro paradigma alternativo surgido luego del escepticismo frente a las fuentes literarias clásicas fue el modelo conjetural proveniente de los sistemas explicativos de la historia natural. La *Histoire naturelle* de Buffon significó una propuesta novedosa de organización

de información natural que fue aprovechada también por De Pauw para explicar el origen del Nuevo Mundo y el desarrollo histórico de su población. Por ejemplo, la presencia de moluscos y la abundancia de metales preciosos de fácil acceso en la superficie del continente fueron interpretadas como signo de cambios geológicos recientes, y De Pauw concluyó a partir de esto que América había sufrido un diluvio diferente del universal (23). Asimismo, a partir de la tesis de la humedad del continente sostenida por Buffon, De Pauw también propuso una explicación para lo que consideraba irregularidades fisionómicas de los animales, así como para la debilidad, embrutecimiento (4) y falta de impulso sexual de su población (113).

Otro cambio importante fue el auge de la crítica interna de fuentes. La *Histoire des voyages* (1746-1761) de Antoine François Prévost implicó la evolución más significativa de las compilaciones de relatos de viajes. Prévost había empezado su proyecto traduciendo la *New General Collection of voyages and travels* (1745-1747) de John Green y admitiendo el carácter tributario de su trabajo. En las posteriores entregas de la obra, sin embargo, Prévost empezó a plantear una metodología nueva basada en la confrontación de relatos contradictorios referidos a una misma comarca y la selección de aquellos que juzgaba más coherentes, para luego organizarlos de manera lineal, indicando, en notas al pie, al autor del cual procedía cada fragmento. Lo más importante, la selección ya no se producía en función de la reputación de los informantes, como había ocurrido durante el siglo XVI, sino que pasaron a cobrar suma importancia la coherencia interna y los nuevos criterios de verosimilitud. Además, Prévost declaró que había optado por la supresión de pasajes motivados por declaraciones nacionalistas que injuriaran a los otros países (V-VI), lo cual reforzaba la impresión de rigurosidad de su trabajo. La compilación de Prévost marcó un antecedente para la confrontación y juicio de fuentes operada por los autores de mediados del siglo, sobre todo De Pauw (Duchet: 98). En las *Recherches*, se privilegió el análisis de la coherencia de los informes en lugar de la reputación de los informantes (Cañizares: 60), lo que lo hizo prestar especial atención a la información cronológica ofrecida por los relatos. Por supuesto, no solo estuvo atento a las contradicciones del mismo texto, sino a aquellas afirmaciones que no se adaptaran a su concepción naturalista de la historia o a sus ideas sobre la evolución de las sociedades (89).

Finalmente, los cuestionamientos hacia las primeras noticias sobre el Nuevo Mundo propiciaron la aparición de un nuevo paradigma de observador, objetivo, racional y en muchos casos capaz de manejar sofisticadas herramientas de observación y medición: el filósofo viajero. Los relatos de viajes habían mantenido la vigencia de inquietudes europeas del siglo XVI, como la colonización, el salvaje, la naturaleza y la ampliación del conocimiento geográfico, y permitieron construir un conocimiento nuevo de las periferias que implicó una ardua discusión sobre su escritura. Uno de los puntos más discutidos fue la calidad de los autores de los relatos. En la *note X* a su *Discours sur l'origine, et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau había descartado a marinos, mercaderes, soldados, y misioneros como observadores confiables:

Or on ne doit guère s'attendre que les trois premières Classes fournissent de bons Observateurs, et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seroient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreroient pas volontiers à des recherches qui paroissent de pure curiosité, et qui les détourneroit des travaux plus importants auxquels ils se destinent (212) (Ahora bien, no se debe esperar que las tres primeras clases [marinos, mercaderes y soldados] proporcionen buenos observadores; y, en cuanto a los de la cuarta [los misioneros], dedicados a la vocación sublime que los llama, cuando no estuvieran sujetos a prejuicios de estado como los otros debe creerse que no se entregarían voluntariamente a investigaciones que parecieran de pura curiosidad y que los distraerían de las labores más importantes a las que están destinados)

Con todo, puede apreciarse que el cuestionamiento de Rousseau a los hombres de fe en tanto observadores no implicaba el descrédito de su obra civilizadora, que, más bien, es vista como una “vocation sublime”. De Pauw, en cambio, iría mucho más lejos en su crítica tanto de clérigos como de historiadores españoles –muchos de los cuales eran hombres de fe. El autor se quejaba de la gran cantidad de fenómenos naturales que habían dejado de ser observados rigurosamente por estos, y juzgaba que su corpus historiográfico constituía un “cahos effroyable”:

L'Amérique plus que tout autre pays offre des phénomènes singuliers et nombreux; mais ils ont été *jusqu'à présent* si mal observés, plus mal décrits et si confusément assemblés qu'ils ne forment qu'un cahos effroyable (discours préliminaire, cursiva mía) [América, más que cualquier otro país, ofrece fenómenos singulares y numerosos; pero estos han sido hasta ahora tan mal observados, aun peor descritos y tan confusamente reunidos que no forman más que un caos espantoso]

Afirmar que los fenómenos naturales de América habían sido “jusqu’à présent” mal estudiados implicaba una crítica a quienes hasta ese momento habían tenido el control de ese conocimiento: los cronistas españoles. El cuestionamiento de los relatos españoles referidos al Nuevo Mundo fue un resaltante punto en común entre estos autores. Samuel Engel (1702-1784) también vio el monopolio español en el acceso a sus colonias como un motivo para dudar de la veracidad de las fuentes españolas y un obstáculo para la confección de testimonios nuevos en torno a la naturaleza y la población indígena americanas (Cañizares: 36). Volviendo a De Paw, dicho autor pasará a afirmar incluso la falta de sentido común de los misioneros, remitiéndose a las –en efecto– noticias fabulosas que las *Lettres Édifiantes*, difundida recopilación de noticias sobre las misiones jesuitas³¹, dieron sobre la labor evangelizadora de la Compañía:

C’est sur tout en lisant les *Lettres Édifiantes des Missionnaires*, qu’on se croit transporté au centre des absurdités et des prodiges. Il est étonnant qu’on ait tant de faussetés à objecter à ceux qui on été (sic.), à ce qu’ils disent, prêcher la vérité au bout du monde. ”(discours préliminaire) [Es sobre todo leyendo las *Cartas Edificantes* de los misioneros que uno se cree transportado al centro de las absurdidades y los prodigios. Es asombroso que se tenga tantas falsedades por objetar a aquellos que han sido, según lo que dicen, predicar la verdad al extremo del mundo]

Esta ironía frente a la labor de prédica de la verdad (la verdad en el sentido trascendente que propone el discurso cristiano) es una muestra del mordaz anticlericalismo de De Pauw y acaso uno de los golpes más certeros a la legitimidad de la experiencia misionera como fuente de información e incluso como práctica humanitaria. Aunque, en un principio, las *Lettres édifiantes* gozaron de autoridad entre los principales autores ilustrados (muchos fueron instruidos con ellas por padres jesuitas³²), la cantidad de episodios fabulosos referidos le sirvió a De Pauw para cuestionar a los sujetos que las produjeron. Duchet explica así el extendido cambio que sufrieron las *Lettres* en su valoración:

à mesure pourtant que des relations nouvelles permettent de mieux juger de la valeur de ces *Lettres*, et que le rôle des jésuites dans certaines contrées du Nouveau Monde suscite des réserves, puis des critiques violentes, les jugements portés sur leurs écrits se

³¹ Las *lettres édifiantes* se publicaron en más de 30 tomos a lo largo de los tres primeros cuartos del siglo XVIII y narraban episodios de las distintas misiones jesuitas en América y Asia.

³² Duchet: 76.

font plus sévères. Leur zèle les rend suspects à un doublé titre, comme instruments d'un Ordre tout puissant, et comme témoins, plus disposés à condamner les "superstitions" des sauvages qu'à en faire un tableau fidèle (77)

El celo de la labor misionera era tanto para Rousseau como para los demás autores un factor que condicionaba la objetividad de sus observaciones y, por tanto, de sus relatos. Raynal también cuestionó la fiabilidad de los observadores previos –lo cual implicaba una crítica de los clérigos españoles- y lamentaba que filósofos como Locke, Montesquieu o Buffon no hubieran visitado América luego del descubrimiento para registrar los hechos y estudiar a los amerindios con criterios filosóficos (Cañizares: 36). Él y Robertson tildaron a los hombres de fe de supersticiosos e ignorantes (Brading *Los orígenes...*: 44). De Pauw, hablando de los españoles, afirmaba que "n'ont jamais montré la moindre curiosité" por los vestigios y las fuentes que habrían permitido reconstruir la historia del continente (Ibid.: discours préliminaire).

Uno de los autores más reputados para De Pauw fue Charles-Marie de la Condamine (1701-1774), quien había partido en la famosa Expedición geodésica hacia América del sur junto con los españoles Antonio de Ulloa (1716-1795) y Jorge Juan y Santacilia (1713-1773) para luego publicar sus conclusiones en la *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (1745). De sus noticias sobre la masa indígena de territorios hoy pertenecientes a Ecuador habría heredado De Pauw su concepción del amerindio como un tipo lerdo e insensible. Ahora bien, pese a la actualidad de sus noticias, obras como la suya no eran propiamente centradas en el aspecto hoy identificable como antropológico, con lo que los datos recogidos sobre las costumbres de los pueblos de las periferias dependían mucho de lo observado en el plano de lo sincrónico, y del hecho de repartirse el interés de los observadores entre más de un eje de búsqueda: inventario de plantas y animales, descripción de costumbres de colonos, investigación cartográfica, etc. (Duchet : 96). El mismo Clavijero lanza esta crítica a De Pauw en la *HAM*, cuando le increpa que "sus proposiciones contra América son casi todas del presente" (508).

La pérdida de vigencia de las analogías clásicas³³, los testimonios de viajeros como Charles Marie de La Condamine -quien describió a los indios de Sudamérica como hombres embrutecidos- y las conjeturas que partieron de las explicaciones naturalistas de Buffon sobre la humedad del continente determinaron que se concluyera que las culturas Azteca e Inca no pudieron haber sido tan complejas y civilizadas como sostenían los primeros cronistas españoles. A su vez, al desestimarse los logros de las civilizaciones amerindias, se restó valor a sus lenguas y al dominio que de ellas tuvieron los primeros religiosos, pues se consideró que estas no poseían la complejidad ni el nivel de abstracción como para portar información relevante. Clavijero tuvo que refutar la afirmación de De Pauw de que los mexicanos no podían contar más allá de 10 (533). Igualmente, al desestimarse los métodos de registro amerindios de los acontecimientos, también perdió sentido el valor de la competencia interpretativa que habían exigido en los primeros misioneros. Robertson, por ejemplo, describió así los códices aztecas:

poco más que una especie de pintura-escritura, ya mejorada para señalar su superioridad sobre las tribus salvajes de América; pero tan defectuosa, que mostraba que no había superado la primera etapa del progreso que debe completarse antes de que cualquier pueblo pueda clasificarse entre las naciones refinadas (Citado en Cañizares: 214)

Puede observarse que la tradición historiográfica en la que Clavijero forjó su conocimiento de las civilizaciones prehispánicas se encontraba desprestigiada cuando emprendió la redacción de la *Historia antigua de México*. Las principales virtudes de los primeros clérigos españoles: la observación directa, el dominio lingüístico y la interpretación de fuentes de registro del pasado amerindias fueron desestimadas por los autores europeos. Para sostener su versión sobre el México antiguo, Clavijero debía, primero, sobreponer este marco epistemológico. Aunque para él mismo -como intelectual moderno- “la razón es la medida de la verdad filosófica y no la autoridad del pasado” (Ronan: 109), lo cual implicó que no fuera un simple reproductor del total de dicho marco, su conocimiento de la historia del Nuevo Mundo era el inevitable legado de los primeros historiadores religiosos, como lo

³³ De Pauw (69) encuentra fabulosa la noticia de la grandeza Inca dada por Garcilaso y la juzga influenciada por su visión del imperio romano.

eran también sus métodos para escribirla. En tal sentido, esta autorización le serviría, a su vez, para sobreponer la imagen del clero.

2.3. Reivindicación del clero en la *HAM*

La defensa del clero en la *HAM* se dio en dos direcciones: la de su legitimación como institución social y la de su valor como tradición de conocimiento. En cuanto a la primera, la ya mencionada atención puesta en las publicaciones de los expulsos –cuyo reflejo más elocuente sería la oposición de Diosdado a la publicación de la *HAM*- se justifica por la importancia del problema colonial como elemento prioritario de las disputas entre las potencias. Buscaré demostrar que la propuesta providencialista de Clavijero era conveniente para las pretensiones de legitimación de España. En tal sentido, el hecho de tener el clero, dentro de esta propuesta, un rol determinante, aseguró también una reivindicación simbólica de los hombres de fe. Asimismo, la posibilidad de validar la labor del clero –las misiones- incluso desde una perspectiva no providencialista habría dotado a su propuesta de una vigencia conveniente para las pretensiones hispanistas frente a las críticas extranjeras. Con respecto a la defensa del clero como tradición de conocimiento, me detendré en cómo Clavijero rinde tributo a los historiadores religiosos de los que heredó su conocimiento del Nuevo Mundo, como un necesario paso para validar su versión de la historia. De este modo, Clavijero sostendrá la imposibilidad de escribir sobre América si no se partía de experiencias directas, del manejo de la lengua de los testimoniantes y del conocimiento de fuentes históricas alternativas –las amerindias-, requisitos que solo el historiador religioso cumplía.

2.3.1. El fundamento ético de la labor del clero como legitimación del imperio y de sí mismo

Ya he mencionado que la reivindicación del imperio español en la *HAM* hizo del conquistador el chivo expiatorio sobre el que recayeron los excesos del descubrimiento y conquista de América. En el discurso historiográfico de Clavijero, tanto la corona española

como el clero quedaron eximidos de las acusaciones de la leyenda negra. Ahora bien, al ser el episodio de la conquista de México el límite de su marco temporal, Clavijero se remite a una corona española que no es la misma de su momento de enunciación, sino aquella que presencié los primeros episodios de la colonización. Es a esta a la que, inevitablemente, se restringirá su reivindicación histórica. Este hecho tiene dos implicancias: la primera es que se puede asumir como un hecho lógico y poco relevante el que su discurso historiográfico no represente a la dinastía borbónica; la segunda, que la reivindicación se restrinja al primer régimen Austria y, sobre todo, a las relaciones Estado-Iglesia del primer momento colonial, en las que el clero tenía un papel preponderante. Esta segunda implicancia me permite juzgar que Clavijero, en la coyuntura regalista española que motivó la expulsión y supresión de la Compañía, debió pretender algún planteamiento reivindicatorio referido a las relaciones Estado-Iglesia. Encuentro dicho planteamiento reivindicatorio precisamente en su defensa de la legitimidad del imperio ultramarino español, expuesta en el capítulo anterior. Cuando Clavijero quiso refutar la afirmación de De Pauw respecto del poder del Papa sobre España, recuerda que en realidad tal subordinación ya no se mantenía desde Julio II:

debía saber que en los países sujetos a los españoles, no se han fundado nunca otros obispados que los que ha querido el rey católico (sic). A él le toca³⁴, por el patronato que tiene en las iglesias americanas, autorizado desde 1508 por el papa Julio II para la fundación de obispados y la presentación de obispos (515)

Se trata de una noticia que refiere condiciones de recíproca conveniencia entre las instancias estatal y eclesiástica. La alusión al patronato, marco legal del primer momento colonial, busca enmarcar el fundamento histórico del dominio hispano sobre América en el mantenimiento de las relaciones con Roma. Clavijero habla de una “autorización”, con lo cual enfatiza un subyacente vínculo de dependencia, en lugar de representar el evento como una justa reivindicación regalista, como debió haberse asumido desde la perspectiva de la Corona: anteriormente, la autorización lograda por los Reyes Católicos para el nombramiento de sus obispos en España, por ejemplo, no se había conseguido sin ciertas tensiones con Roma (Martí Gilabert: 73). En cuanto a los Borbones, la alusión de

³⁴ Clavijero no pone el complemento directo exigido por el verbo “tocar”. Se entiende, de todas formas, el sentido de “a él le corresponde ese derecho”.

Clavijero a un atemporal rey español trasladaría al plano de lo sincrónico -sin mayor problematización- el mencionado vínculo de reciprocidad que busca plantearse hablando de una “autorización”. Al encontrarse los Borbones inevitablemente involucrados en el referente, pues se habla del “patronato que *tiene*” el rey, Clavijero ofrece, con oportunismo, su visión ultramontanista.

Por otro lado, Clavijero reafirmó el propósito evangelizador y el argumento del providencialismo, que apuntaban al sentido histórico del descubrimiento. Su visión de la conquista de los aztecas, por ejemplo, apela a la tesis providencialista y lo identifica con los primeros misioneros:

¿qué era toda su tropa [la de Cortés] comparada con la inmensa multitud de mexicanos que deberían ser espectadores de aquel gran suceso, si Dios, ordenando todas las cosas a los fines de su providencia, no impidiera los efectos que naturalmente deberían temerse del inaudito atentado de aquellos pocos hombres? (346)

Para Clavijero, la temeridad de los conquistadores -uno de los puntos cuestionables de la ocupación española- prosperó en la medida en que se ajustaba a los planes providenciales. De eso dependió que Cortés haya tenido éxito en su empresa, “inaudito atentado”. Entre las citas utilizadas en el capítulo anterior, una contiene la afirmación de que “la Divina Providencia [...] tomó a los españoles por instrumento de su justicia y de su misericordia” (344). Si a esto se le suma la necesaria y justa intervención del clero en el episodio de la conquista como defensores de los indígenas, se comprenderá que la legitimación del colonialismo español de Clavijero descansa sobre el presupuesto de la participación del elemento eclesiástico. Los abusos de los conquistadores, que ponían en riesgo la legitimidad del proyecto colonial, necesitaban, al no poder ser negados, de un contrapeso legitimador. Dicho contrapeso es la intervención de los primeros hombres de fe y su posterior trabajo evangelizador.

No pudiendo aquellos celosos eclesiásticos ni con su autoridad ni con sus sermones sustraer a los miserables neófitos de la tiranía de los avaros, ocurrieron a los Reyes Católicos, finalmente consiguieron de su equidad y clemencia las leyes tan favorables a los americanos y tan honoríficas a la corte de España que se leen en la “Nueva recopilación de las leyes de Indias” (514)

En este pasaje, el marco legal desde el que se protegió a los amerindios se plantea como un logro de las acciones del clero. Estos méritos históricos en la instauración del proyecto

colonial apuntan a recordar que dependió de los hombres de fe el evitar la tergiversación del mismo. Además, recuerda que se trataba de una alianza entre el clero y la corona, igualmente preocupada por sus nuevos vasallos. Otro de los pasajes ya citados se refería a que los Reyes Católicos enviaron “al Nuevo Mundo algunos obispos y algunos centenares de misioneros a expensas del real erario para que predicasen a aquellos sátiros la fe de Jesucristo y los instruyesen en la vida cristiana” (515). La mención a los centenares de misioneros enviados para procurar el bien de los amerindios busca necesariamente reivindicar la labor humanitaria de los hombres de fe, pero sin dejar de remitirse también a la acción de la Corona –“el real erario”- dentro de tal propósito. De este modo, se sigue sugiriendo la alianza Estado-Iglesia como indispensable para el plan providencial. Clavijero es enfático en que los malos vasallos ponían en peligro la legitimidad de dicho plan, como lo manifiesta en esta afirmación:

Algunos de los primeros europeos que se establecieron en América, no menos poderosos que avaros, queriendo enriquecerse más en detrimento de los americanos, los tenían continuamente ocupados y se servían de ellos como de esclavos, y *para evitar reprensiones que les hacían los obispos y los misioneros a fin de que tratasen con humanidad a aquellos pueblos y les dejasen algún tiempo para instruirse en la religión y satisfacer sus obligaciones con la Iglesia y sus familias*, promovían que los indios eran por naturaleza siervos e incapaces de instrucción... (514, cursiva mía)³⁵

La Iglesia siempre tuvo, según esta representación, un rol de vigilancia frente a la ambición material de malos vasallos que la Corona, dada la distancia geográfica, no podía sancionar. En realidad, la polémica de la humanidad del indio también había dividido al clero: baste recordar a Juan Gines de Sepúlveda y la postura de fray Domingo de Betanzos entre los dominicos de la Nueva España (Sempat Assadouriam). Sin embargo, en pasajes como este Clavijero buscó representar a los religiosos como una *realidad de grupo* homogénea abiertamente opuesta a las pretensiones de desconocer la humanidad del indio, pretensiones que asocia a la figura de los encomenderos (“algunos de los primeros europeos que se establecieron en América”). En tal sentido, Clavijero reconocerá que la Nueva recopilación de las leyes de Indias se debió “al celo infatigable del ilustrísimo Las Casas”, con lo cual buscó sumar al dominico a esta *realidad de grupo* clerical caracterizada por el

³⁵ Cabe resaltar que en este pasaje Clavijero habla de “europeos” y no de “españoles”. Si bien este procedimiento de asimilación no es sistemático, sí es aplicado en muchos pasajes de la *HAM*.

humanitarismo, pese a que, en tanto historiador, lo refuta abiertamente desde los textos preliminares.

Como mencioné, algunos intelectuales extranjeros, pese a su anticlericalismo, reconocían el rol civilizador de las misiones, y de la experiencia jesuita en particular. Por supuesto, dicha concesión partía ya no de un marco identificable como teológico, sino desde una perspectiva laicizada que partía de la reflexión ética. Michel de Certeau ha afirmado que “en los siglos XVII y XVIII, al sistema que hacía de las creencias el marco de referencia de las prácticas, se sustituyó una ética social que establecía un “orden” de prácticas sociales y convertía a las creencias religiosas en un “objeto” útil” (150), lo cual puede apreciarse en el reconocimiento de Rousseau de que la tarea de los misioneros era “sublime”. Ahora la labor del culto religioso había pasado a estimarse por los europeos enmarcándola dentro de pretensiones cívicas para las que este era un medio. El culto religioso ya no gozaba de la condición de objetivo último de la reflexión epistemológica sobre la sociedad -Certeau recuerda la afirmación de Rousseau “El dogma no es nada, la moral es todo” (151). En tal sentido, resultaba efectiva una reivindicación del humanitarismo de los clérigos que no se detuviera en el marco providencialista. Dicha reivindicación le dio al colonialismo español, desde la posición clerical de Clavijero, la posibilidad de trazar un camino de legitimidad que persuadiera a los críticos ilustrados. Si bien el *marco de referencia* de Clavijero es providencialista, Clavijero partió de una misma *premisa de acuerdo* para responder a las críticas ilustradas: el potencial civilizatorio de las misiones. Duchet afirmó que el hecho de que incluso los filósofos “peu enclins à vanter les bons effets de la religion et d’un pouvoir théocratique” hayan tenidos algunas opiniones favorables de los misioneros “montre assez la difficulté de concevoir un modèle de colonisation qui fût purement laïque” (210). Puede apreciarse, entonces, que la reivindicación de Clavijero partió del capital simbólico proveniente de una experiencia española de las periferias que podía legitimar el colonialismo hispano también desde una perspectiva ética.

2.3.2. Defensa del clero como tradición de historiadores confiables

Los 10 libros de la parte histórica, así como las nueve disertaciones de la HAM, ofrecen continuas refutaciones de los ilustrados y naturalistas que escribieron sobre el Nuevo Mundo. Me interesa detenerme ahora no en la discusión de los postulados, sino en la disputa desplegada en el plano de lo metahistoriográfico, siempre desde una perspectiva argumental (es decir, me detendré en la configuración textual de la reivindicación y no en dilucidar si los atributos pretendidos por Clavijero corresponden realmente a sus procedimientos para escribir la historia). Para hacer prevalecer su versión de las cosas, Clavijero tenía primero que sobreponer su tradición de conocimiento, heredada de los cronistas clérigos que, como él, se interesaron por el México antiguo. Para exponer a partir de qué criterios defiende dicha tradición, partiré de algunas de las consideraciones propuestas por Cañizares en su fundamentación de la “epistemología patriótica” criolla. Ya Brading había hablado de que la “labor bibliográfica” que Clavijero desplegó al citar sus fuentes amerindias era un trabajo “eminente patriótico” (*Orbe indiano*: 492). Cañizares, por su parte, se remite a la defensa que los criollos, en el contexto de la *disputa del Nuevo Mundo*, articulan de sí mismos como tradición intelectual, frente a la subestima en que fueron tenidos por algunos de los autores ilustrados. En cambio, yo me detendré en la reivindicación de la figura del clérigo, por lo cual no me detendré en Sigüenza y Góngora, y -en cambio- deberé comprender a esos historiadores peninsulares del siglo XVI que, llegados al Nuevo Mundo, iniciaron, al lado de su labor misionera, la tradición historiográfica que Clavijero pretende configurar como propia en la HAM. El hecho de que la refutación europea se dirigiera principalmente a ellos -autoridades de Clavijero- justifica que busque rastrear su defensa en la HAM. Discrepo, por tanto, de la interpretación de Brading, que propone que Clavijero –como Garcilaso- se opuso abiertamente al “enemigo” de “la tradición imperial de historiografía que comenzara con Oviedo, Sepúlveda y Gómara” y “llegara a un temprano clímax con Acosta y Herrera” (498). La relación de Clavijero con dicha tradición es más problemática y considero necesario afinar más el análisis de su tratamiento de los historiadores religiosos y, sobre todo, de Acosta.

2.3.2.1. Denuncia de la tendenciosidad ilustrada

Entre todos los autores, las nueve disertaciones finales de la *Historia antigua de México* se centran en refutar a De Pauw y Buffon. Clavijero se enfrenta a su determinismo climático y ofrece su testimonio sobre la salubridad del clima americano, operación común al *Compendio* de Molina, además de defender la complejidad cultural del México antiguo. Para hacerlo, buscó primero desarticular la credibilidad de sus opositores, remitiéndose en muchas ocasiones a su falta de objetividad y a su tendencia a reductoras generalizaciones. Como lo ha observado Cañizares, “la constante negativa de Clavijero a especular fue parte de su gran crítica del método filosófico de Buffon, De Pauw, Raynal y Robertson” (410).

Debe atenderse, en primer lugar, el tan comentado uso que Clavijero hace de la *retorsión*³⁶, a la cual recurre en muchas ocasiones para demostrar que la inferioridad de las especies americanas sostenida por De Pauw se basaba en reglas equivocadas que afectarían también a las especies europeas. A. Gerbi no observó en pasajes como este más que un pertinente uso del *tuo quoque*³⁷. Fuera de eso, el italiano observa que Clavijero cae en comparaciones exaltadas entre América y el Viejo Mundo³⁸ y elogios ingenuos de su continente, sin que llegue a ofrecer un sistema explicativo alternativo a aquel al que intentaba oponerse. En realidad, el *tuo quoque* es una falacia que busca desarticular solo en apariencia un ataque (de allí que sea considerado un argumento *cuasi-lógico*)³⁹. Es cierto que, para atenuar la barbarie de los mexicanos, Clavijero se remitió al mundo europeo antiguo, en el que también se encontraban costumbres bárbaras (571, 575). Sin embargo, Gerbi no advirtió que esta falacia retórica solo fue utilizada para el plano temático, es decir, el referido al imperio azteca, del amerindio en general y de la naturaleza. Para el

³⁶ La *retorsión* es la estrategia argumentativa que busca desarticular una crítica llamando la atención sobre el hecho de que el presupuesto de la misma afecta también a quien la emitió.

³⁷ Se utiliza la locución latina *tuo quoque* para categorizar los argumentos que apelan a que la persona que lanza una crítica a un adversario también habría cometido la misma falta. Dicha estrategia constituye una falacia, pues no anula la acusación.

³⁸ Tanto para Clavijero como para De Pauw, el Viejo Mundo no se circunscribe a Europa, sino al conjunto que esta forma con Asia y África.

³⁹ Perelman señaló que los *argumentos cuasi-lógicos* se caracterizan por presentarse, en su búsqueda de la persuasión, como comparables a razonamientos formales, lógicos o matemáticos, cuando en realidad poseen un carácter no formal (303).

metodológico, en cambio, Clavijero articula una crítica consistente. Buscó liberar a América de los cuestionamientos de De Pauw observando no que Europa también los debe sufrir, sino, más bien, que América tampoco tendría por qué tenerlos, al ser improcedentes para aquella. Cuando afirma que “en el cotejo que hago de un continente con el otro, no pretendo hacer aparecer 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 (423), Clavijero anuncia que su crítica metodológica utilizará solamente en términos irónicos la *retorsión* de las críticas eurocentristas de De Pauw. El hecho de que se trate solo de un uso hipotético de la ironía se puede observar en su uso del planteamiento condicional:

Si algún filósofo de Guinea emprendiese una obra sobre el modelo de la de Pauw, con el título de Investigaciones filosóficas sobre los europeos, podría valerse del mismo argumento de Paw para demostrar la malignidad del clima de Europa y las ventajas del de África. “El clima de Europa –diría con las mismas palabras que Pauw- se muy contrario a la generación de los cuadrúpedos, que allí se encuentran incomparablemente menores y más cobardes que los nuestros. ¿Qué son el caballo y el buey, los más grandes de sus animales, comparados con nuestros elefantes, rinocerontes y girafas? (462, cursiva mía)

Es propio de las prótasis de las oraciones condicionales plantear situaciones hipotéticas. La de este pasaje plantea un caso de crítica hacia Europa solo con fines de demostración lógica. Clavijero busca desestimar las reglas de De Pauw, inspiradas por un recalcitrante eurocentrismo. La conclusión es que el enfoque comparativo basado en el criterio del tamaño no es un argumento serio para pronunciarse sobre el mundo animal, y no que los animales europeos sean igual de defectuosos que los americanos (Clavijero tendría que haber admitido, primero, esta defectuosidad). En este y otros pasajes Clavijero propone la tendenciosidad de los ilustrados como característica típica de su *realidad de grupo* europea. Dicha tendenciosidad es denunciada por Clavijero como un obstáculo para la articulación de un trabajo historiográfico serio:

Semejantes paralelos son odiosos, y el alabar apasionadamente el propio país sobre los demás parece más de niños que se pelean que de hombres que discuten (423)

Como mencioné en el primer capítulo, las disputas nacionalistas marcaron el discurso científico e historiográfico del siglo XVIII. Clavijero se remite a esa característica del contexto de enunciación europeo para sugerir la razón de los postulados naturalistas que

degradaban la imagen del Nuevo Mundo. Según lo sugerido, la escritura de la historia en su época tenía detrás agendas mayores que la dirigían. Una de ellas era, como lo expuse en el primer capítulo, el antihispanismo. Sobre esta sugerencia, Clavijero reforzará la impresión de la escritura ilustrada como de una actividad intelectual carente de objetividad, al proponer que estaba condicionada por una visión valorativa de las realidades observadas:

Cualquiera que lea la horrible descripción que hacen algunos europeos de América, u oiga el injurioso desprecio con que se hablan de su tierra, su clima, sus plantas, sus animales y sus habitantes, se persuadirá de que el furor y la rabia han armado sus plumas y sus lenguas (454)

Tal y como lo indica Clavijero, muchos pasajes de las *Recherches philosophiques* continenen un tono condenatorio y despectivo de la realidad americana. De Pauw utiliza las expresiones “monstruoso”, “desgraciado por la naturaleza” (discours préliminaire), “desierto estéril”, “mundo infortunado” (2), “terreno fétido”, “suelo incultivado, viciado, abandonado a sí mismo” (7), etc. Clavijero tilda estos juicios de “injurioso desprecio”, con lo que busca restarles validez científica, al resaltar su carácter valorativo. Él, en cambio, buscará contrastarse con esta representación del opositor, mostrándose como un autor neutral. La fe católica de Clavijero lo hacía partícipe de una concepción de la historia que no contradijera a la Biblia. Como Athanasius Kircher o Juan Eusebio Nieremberg en el siglo XVII, el novohispano veía en el estudio de la naturaleza una ocasión para reafirmar la verdad de las Escrituras (Luis Millones: 36). Sin embargo, su negativa a renunciar a dicho *contexto verosímil* –retomando el término usado por Pease– no impidió que se preocupara por mantener las *premisas de acuerdo* del debate retórico que entabló con los ilustrados. Al hablar de la llegada de los animales al Nuevo Mundo, por ejemplo, mencionó la hipótesis de San Agustín (435), según la cual habrían sido transportados por ángeles:

Pero esta solución, aunque quita enteramente todas las dificultades en el tránsito de las fieras al Nuevo Mundo, no agradaría en el siglo en que vivimos, ni deberíamos valernos de ella sino cuando hubiésemos reconocido inútiles todos los otros recursos (436)

En este pasaje, Clavijero admite la pérdida de vigencia del *marco* teológico y evita la *petición de principio*⁴⁰ en el debate con sus opositores: estos no habrían aceptado la

⁴⁰ La *petición de principio* consiste en emplear un argumento que “supone que el interlocutor ya se ha adherido a una tesis cuya aceptación, justamente, se procura conseguir” (Perelman: 187).

explicación de un autor al que no conferían autoridad. Luego, el novohispano emprende la exposición de una conclusión más “aceptable”, que lo ubica como un cuestionador de San Agustín, pero no de las Escrituras:

Debemos creer que, así los cuadrúpedos como los reptiles que se encontraron en América, pasaron a ella por tierra, y por consiguiente que estaban entonces unidos ambos continentes (37)

Con este esfuerzo de reflexión metahistoriográfica, el novohispano buscó representarse como un escritor consecuente y un refutador alturado de la forma de escribir la historia propia de sus oponentes. Clavijero comprendió bien que los detractores de América partían del sistema explicativo naturalista. Esto habría condicionado que su obra empiece abordando una corta referencia de la naturaleza mexicana (libro I). Si bien se trata del menos riguroso de sus apartados, cumple el objetivo de negar las descripciones degradantes propuestas por Buffon y De Pauw, lo que, a su vez, le permitirá partir de otros presupuestos. A la vez, el novohispano pone en evidencia que las conclusiones ilustradas sobre la inferioridad de la cultura azteca dependen del marco explicativo naturalista de Buffon, que considera a América un continente joven, emergido de las aguas de un diluvio reciente y, por lo tanto, sujeto a estados primitivos de desarrollo social:

Buffon, para demostrar que América era una tierra verdaderamente nueva y nuevos igualmente los pueblos que la habitaban, alega, como hemos dicho, que “aun aquellas naciones que vivían en sociedad ignoraban el arte de transmitir los hechos a la posteridad por medio de signos duraderos (531)

Esta puesta en evidencia buscó condicionar el alcance de las conclusiones de Buffon y De Pauw a la subordinación a un esquema explicativo particular que sufría de muchas debilidades. Por un lado, tendían a partir de pretensiosos “sistemas generalizadores que lo expliquen todo y en los que todo se explique” (Silvia Navia Méndez-Bonito: 226), demasiado influenciados por una visión eurocéntrica de la geografía. En cambio, en un ánimo de plantear una metodología reaccionaria, los expulsos que escribieron sobre América “se limitaron a la historia de regiones muy específicas que conocían bien” (228). Asimismo -a falta de un conocimiento basado en una estadía prolongada en los lugares descritos-, los antiamericanistas se basaban en noticias de viajeros e ilustraciones que - como pretende Clavijero- no hicieron más que tergiversar la imagen del Nuevo Mundo.

2.3.2.2. Los atributos del historiador religioso

Desde los preliminares, Clavijero dejó en claro la estima en que tenía a los historiadores europeos: prácticamente los excluye de su lista de historiadores de México, afirmando que “habiendo leído muchísimos para auxilio de mi obra, no he encontrado que pudieran servirme”. Los únicos dos europeos que quedaron fuera de esta cancelación fueron Lorenzo Boturini y Carreri Gemelli, por “haber estado en México y adquirido de los mexicanos pinturas y noticias particulares relativas a su antigüedad” (XXXIII). Detrás de este ataque, hay toda una argumentación coherente sobre la escritura de la historia, dentro de la cual Clavijero buscó reponer la imagen de los religiosos como historiadores.

Cañizares planteó que Clavijero y los demás expulsos dejaron plasmados en su crítica a los ilustrados sus criterios epistemológicos en materia de historiografía e investigación naturalista⁴¹. Estos criterios, explica Cañizares, traerían consigo una defensa de la manera de escribir la historia propia de los criollos, pero también de la legada por los primeros misioneros españoles (363). Es decir, se trata de una reivindicación, en el plano epistemológico, de los frutos intelectuales que dejó la instauración del proyecto evangelizador en América. Dichos frutos son las obras historiográficas de los más importantes cronistas religiosos, en base a los cuales Clavijero construye una tradición historiográfica y científica propia que defenderá frente a los cuestionamientos europeos. Nos encontramos aquí ante una situación de enunciación similar a la de aquellos criollos como Eguiara y Eguren que, previamente, buscaron “institucionalizar” la producción intelectual americana, armando con ella un “canon” (Mabel Moraña). Clavijero, sin embargo, está aquí aliándose con sujetos peninsulares, ubicando su enunciación dentro de una *realidad de grupo* más amplia que la propiamente novohispana, y apelando a su identidad de hombre de fe y heredero del legado intelectual de los primeros religiosos llegados al Nuevo Mundo.

⁴¹ Por su parte, Navia Méndez-Bonito destaca que “en el contexto de “la disputa del Nuevo Mundo”, en que los europeos tendían a disminuir el número de especies nativas americanas como síntoma de pobreza natural, el problema de los nombres adquirió relevancia” (235). La autora resalta que Molina, en su *Compendio*, acierta en exponer “el grave problema de la nomenclatura al tratar de la naturaleza americana” (234).

El primer paso de esta defensa propuesta por Clavijero fue exponer en su texto preliminar a los autores que habían escrito sobre la historia antigua de México, dentro de los cuales los primeros historiadores religiosos –sobre los cuales él funda su conocimiento del México antiguo- tendrán una reseña ventajosa: fray Toribio de Benavente, Motolinía (1482?-1569?), Andrés de Olmos (1480-1571), Bernardino de Sahagún (1499-1590), Juan de Tovar, José de Acosta (1540-1600), entre otros⁴². De ellos, Clavijero defenderá el valor del testimonio presencial –íntimamente asociado a una estadía prolongada en el continente-, del manejo de métodos de registro amerindios y del dominio de las lenguas indígenas. Dichos atributos fueron reivindicados como elementos de un modo propio de escribir la historia. Clavijero también se declaró detentor de dichos atributos: como clérigo criollo, podía preciarse de su conocimiento directo de las realidades que noticiaba. Podía, también, apelar a una competencia interpretativa de los códices y dibujos aztecas con la que los ilustrados no contaban. Además, podía remitirse a su conocimiento del náhuatl. Ahora bien, en cuanto a la interpretación de fuentes amerindias, más allá de si este criterio correspondía en efecto a las competencias aplicadas por Clavijero al momento de componer su obra⁴³, es importante detenerse en cómo su enunciación se remite a él para autorizar su discurso historiográfico.

El manejo de fuentes amerindias

En cuanto al valor de los métodos de registro amerindios, debe empezarse advirtiendo que para un jesuita expulso las civilizaciones azteca e inca no habían llegado a desarrollar sistemas de representación gráfica equiparables en su eficacia con la escritura alfabética.

⁴² Dicho canon también incluye al físico y botánico español Francisco Hernández (1517-1587), quien será una de sus autoridades cuando se oponga a De Pauw al abordar las características de la naturaleza americana.

⁴³ A diferencia de Florescano, quien afirma que “Clavijero estudió cuidadosamente los antiguos códices y textos indígenas” (280), Cañizares advierte que Clavijero “hizo afirmaciones engañosas en las que decía haber consultado textos mesoamericanos antiguos e historiadores indígenas del siglo XVI”, y que solo consultó someramente el Códice Cospi, que se hallaba en la biblioteca pública de Bolonia, en donde él vivía (407-408). Al ser mi objeto de estudio la argumentación al interior del discurso historiográfico, así como su configuración, y no su correspondencia con las experiencias del sujeto histórico (autor), me permito esquivar estas problemáticas.

Aun desde una apreciación estética, la falta de perspectiva era para Clavijero síntoma de un arte no muy desarrollado (534, 536). Además, el novohispano no consideró que estos métodos tengan el mismo valor que la historia como la entendían los europeos y restringió el alcance de su defensa a sostener que “todos los modos referidos de representar los conceptos, *a excepción del alfabeto*, los usaban los mexicanos” (536, cursiva mía). Sin embargo, la diferencia con Robertson o De Pauw estriba en que Clavijero sí reconoció en dichos métodos de registro un potencial epistemológico. Frente a Pauw, que niega el valor de las pinturas aztecas, Clavijero defenderá que “entre los diversos modos que tenían los indios de representar los objetos, era uno el de los peroglíficos (sic) y pinturas simbólicas” (531). El novohispano dedica a las pinturas un apartado del preliminar *Noticia de los escritores de la historia antigua de México* (“Pinturas”), con lo cual pretende validarlas como fuentes de información. En dicho apartado, menciona y reseña las colecciones de Mendoza, de Viena, de Sigüenza y de Boturini. Sobre la primera, se presenta como un conocedor autorizado de la misma (“la he estudiado con diligencia y me ha sido útil para mi historia”). De la segunda, admitió que era “imposible adivinar su significado” (XXXVI), concesión que, sin embargo, implicó admitir que, en efecto, tenía uno. Sobre la tercera de estas colecciones, Clavijero aseguró haber “estudiado algunos volúmenes de aquellas pinturas” (XXXVII) en el Colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, con lo que sugirió el acceso a este conocimiento como parte esencial de la actividad intelectual clerical –sobre todo, jesuita- en el Nuevo Mundo. Esta noticia buscaba presentar y validar retóricamente su manera de escribir la historia, y no solo los méritos culturales del México antiguo. Ahora bien, aquí Clavijero se encuentra otra vez en riesgo de caer en una *petición de principio*: todavía no ha validado -por la vía de la lógica o de algún medio probatorio- la confiabilidad de dichas fuentes.

Una forma de dar validez a estos métodos de registro fue resaltar las coincidencias supuestamente encontradas entre las tradiciones orales y las Escrituras. El diluvio bíblico, por ejemplo, fue asumido por Clavijero –como por los clérigos del siglo XVI- como un punto presente tanto en la Biblia como en las tradiciones orales amerindias (en México y en Perú). Ahora bien, como una manera de esquivar la *petición de principio* que implicaba

recurrir a la Biblia en el contexto de un debate con autores ilustrados, Clavijero parece ampararse en la distancia geográfica y temporal de ambas tradiciones (la hebrea y la amerindia) como sustento suficiente para validar las narraciones sobre el diluvio (456). A partir de esta validación, la indagación de autores religiosos como José de Acosta sobre las noticias que los amerindios (Ibidem) tenían del pasado y su esfuerzo por confirmar el Génesis quedan también reivindicados como un esfuerzo metodológico propio de su tradición.

En cuanto a la desestima que los ilustrados manifestaban de los códices e ilustraciones aztecas, Clavijero propondrá el siguiente cuestionamiento:

¿deberá darse más fe a un filósofo prusiano que sólo ha visto las groseras copias de Purchas, que a los que han visto y diligentemente estudiado muchísimas pinturas originales de los mexicanos? (531)

Samuel Purchas (1575-1626) fue uno de los autores de compilaciones de viajes más conocidos de inicios del siglo anterior y Clavijero era consciente de que el conocimiento europeo sobre el Nuevo Mundo parte de las noticias e ilustraciones de publicaciones como esta. Desestimar su exactitud no solo como noticia, sino como fuente del conocimiento de sus opositores, constituyó una fuerte crítica epistemológica y dejó el terreno listo para su defensa de la competencia interpretativa que necesitaron los historiadores religiosos en el manejo de dichas fuentes:

Pues como nosotros necesitamos de aprender a leer para entender lo que otros escriben, así el común de aquellas naciones necesitaba de ser instruido en la significación de las pinturas que eran sus escritos (250)

El mismo Clavijero utiliza el *códice de Mendoza* en muchas ocasiones como autoridad para medir la exactitud cronológica de otros cronistas. En la mencionada *Noticia de los escritores...*, denunció que la versión del mismo incluida por Melchisedec Thevenot en sus *Relations des divers voyages curieux* era “defectuosa” (XXXV). Asimismo, Clavijero reivindicará la competencia que implicaba el dominio de los códices. Se referirá a los primeros religiosos que los observaron y, amparado en la autoridad de su testimonio presencial, defenderá su complejidad y acierto en el registro de los hechos:

Motolinía, Sahagún, Valadés, Torquemada, Enrico Martínez, Siguenza y Góngora, y Boturini, que supieron la lengua mexicana, conferenciaron con los indios, vieron y con diligencia estudiaron muchísimas pinturas antiguas, dicen que entre los diversos modos que tenían los indios de representar los objetos, era uno el de los peroglíficos y pinturas simbólicas (531)

Al igual que los primeros cronistas, el testimonio presencial es apelado por Clavijero como sustento suficiente para validar, en este caso, su aprecio por las fuentes de registro indígenas. Por supuesto, esto todavía no resuelve los cuestionamientos a su confiabilidad. Para solucionar este obstáculo, Clavijero abordará la interpretación de los calendarios agrícolas. El calendario como medio de registro tenía por finalidad plasmar la memoria agrícola y, en el caso azteca, también “se unió con la memoria política del reino” (Florescano: 126). Buscando validar de una manera más efectiva su valor, Clavijero expuso su complejo sistema de funcionamiento en el libro VII (271-287).

Posteriormente, en la sexta disertación, se amparó en esta demostración previa y en una concesión de Robertson - que admite que “por los mexicanos se había aplicado aquella atención a las investigaciones especulativas”-, para refutar otra vez a De Pauw, reprochándole que la base de su crítica está en una falta de conocimiento directo de los objetos de registro cuya validez descarta. Además, aprovechará para representarse a sí mismo como detentor de dicho conocimiento:

¿Qué hubiera dicho si hubiera sabido, como sabemos nosotros, así por el testimonio gravísimo del doctor Siguenza y Góngora como por nuestras propias observaciones sobre la cronología mexicana, que los mexicanos no solamente contaban trescientos sesenta y cinco días en su año, sino que también, advertidos del exceso de casi seis horas del año solar sobre el civil, remediaron esta diferencia por medio de trece días intercalares que añadían a su siglo de cincuenta y dos años? (537)

La exposición del funcionamiento de dichos métodos valida el testimonio de sus estudiosos, a la vez que estos sirven para desestimar la especulación de De Pauw y el menosprecio en que los tenía. Clavijero se asimila a los primeros misioneros como parte de su tradición de interpretadores de las fuentes amerindias (“como por nuestras propias observaciones”). Al lado de la reivindicación de los logros culturales de la civilización azteca, es necesario detenerse en que Clavijero se esforzó por presentar al historiador religioso como el estudioso mejor capacitado para la correcta interpretación de sus métodos de registro de los sucesos.

Testimonio presencial

Como lo afirma Navia Méndez-Bonito, en la *disputa del Nuevo Mundo*, “los defensores de América tenían la ventaja de la experiencia directa y el conocimiento empírico de la América sobre la que teorizaban los naturalistas europeos” (228). Clavijero apelará a la autoridad del testimonio presencial en numerosas ocasiones. Como mencioné líneas arriba, Pagden observó la importancia del testimonio presencial en los primeros historiadores del Nuevo Mundo. Este será uno de los criterios epistemológicos validados retóricamente por Clavijero, que reivindicará para la tradición española y clerical. Clavijero planteará un balance de los historiadores ilustrados y de los primeros misioneros. El testimonio ocular también fue apelado por los viajeros posteriores y los autores ilustrados lo reivindicaron, aunque proponiendo que si bien el método era el necesario, los sujetos observadores debían ser mejor seleccionados, como lo expresa Rousseau:

pour prêcher utilement l’Evangile, il ne faut que du zèle et Dieu donne le reste; mais pour étudier les hommes il faut des talens que Dieu ne s’engage à donner à personne, et qui ne sont pas toujours le partage des Saints (212) [para predicar útilmente el evangelio, solo hace falta el celo, y Dios hará el resto. Pero para estudiar a los hombres es necesario talentos que Dios no se compromete a dar a nadie, y que no están entre el bagaje de los Santos]

Si bien el tono anticlerical no posee la irreverencia de De Pauw, es igualmente importante que se niegue las capacidades del clérigo como observador y sujeto de conocimiento. Clavijero también replicó estas críticas y sostuvo que los naturalistas no podían abarcar todas las realidades de las que pretendían escribir:

Buffon distingue ocho especies de armadillos bajo el nombre de tabous, tomando la diversidad del número de las conchas y fajas movibles que los cubren. Yo no puedo distinguir las variedades que hay en México, porque he visto pocos, y entonces, como no pensaba escribir sobre este asunto, no tuve la curiosidad de contrales las conchas y fajas, *ni ha habido quien se tome allí ese trabajo* (23, cursiva mía)

La ironía de Clavijero para con la especulación de Buffon es efectiva en la medida en que el novohispano plantea como improcedente una clasificación del mundo animal que no esté basada en el conocimiento directo de las especies.

Ahora bien, como indiqué, los viajeros también se preciaban de haber visitado los lugares sobre los cuales noticiaban. Frente a esto, el novohispano articuló una crítica de la calidad

del testimonio y se esforzó por demostrar que la base de las conjeturas de De Pauw eran testimonios tergiversados. Se valdrá de los errores en algunas de las ilustraciones más recurridas por las compilaciones para desestimar la noticia que daban del Nuevo Mundo:

No contentos algunos autores con viciar en sus libros la historia de México con errores, despropósitos y mentiras, la han alterado más todavía con mentirosas imágenes y figuras grabadas, como las del famoso Teodoro Bry. En la obra de Gage, en la *Historia general de los viajes* del señor Prevost y en otras, se representa una bella calzada hecha sobre el lago mexicano par air de México a Texcoco, que es ciertamente el mayor despropósito del mundo (XXXV)

Es estratégico que Clavijero refutara en su prefacio la obra de Prévost, pues se trata de una pieza de gran influencia para Raynal y De Pauw, autores con los que debate directamente. Su queja refleja los alcances críticos de su posición respecto del conocimiento historiográfico cultivado por los rivales de España y de los misioneros, y en qué medida se trata de una confrontación de tradiciones. Por supuesto, el corpus al que se opone Clavijero no conforma una tradición única: el mismo De Pauw se quejó de los observadores y de sus noticias fabulosas (“si l’imagination n’avoit pas tant de fois séduit les yeux, la somme de nos connoissances seroit infiniment plus grande, ou celle de nos erreurs infiniment moindre”⁴⁴). Se puede observar, una vez más, la estrategia de Clavijero de reducir a sus rivales a una sola postura contraria, adjudicándoles una *realidad de grupo* más fácil de desarticular en el debate.

Una ocasión para proponer un balance entre los observadores de ambas tradiciones es su uso de Antonio de Ulloa como fuente. Como referí, Ulloa había partido junto con La Condamine en la expedición geodésica y representaba el paradigma del nuevo viajero. Esto hace más significativo su inclusión como fuente en la *HAM*, pues habría podido implicar una concesión no solo en cuanto a muchas de sus afirmaciones sobre los amerindios, sino un aparente aval a un paradigma propio de los ilustrados.

Es verdad que Antonio de Ulloa dice, hablando de los indios del reino de Quito, haber observado que “entre ellos abundan los imperfectos, o porque tienen los cuerpos irregulares y monstruosos por razón de su pequeñez, o porque son insensatos, mudos o ciegos, o porque les falta algún miembro”, pero habiendo hecho yo averiguaciones

⁴⁴ “Si la imaginación no hubiera seducido los ojos tantas veces, la suma de nuestros conocimientos sería infinitamente más grande, o la de nuestros errores infinitamente menor”(discours préliminaire).

sobre esta particularidad de los quiteños he sabido (...) que tales defectos no son causados ni por malos humores, ni por el clima, sino por la mal entendida y cruel humanidad de sus padres, los cuales, por sustraer a sus hijos de las cargas y fatigas a que sujetan los españoles a los indios sanos, los hacen de intento inútiles o imperfectos (504)

En este pasaje, Clavijero se presenta como un conocedor del contexto colonial (lo que incluye su conocimiento de los abusos del régimen) y, además, como un historiador más meticuloso, dispuesto a ahondar en las causas de lo que De Pauw juzga solo superficialmente y -sobre todo- en base al testimonio de alguien más. Asimismo, Clavijero planteará en este contexto una crítica a las generalizaciones tan recurridas por los ilustrados:

Leyó sin duda aquella ignominiosa descripción que hace Ulloa de algunos pueblos de la América Meridional, y *de esta premisa particular deduce según su lógica una conclusión universal* (505, cursiva mía)

Clavijero se muestra así un enemigo de la deducción y las conjeturas de los naturalistas. La experiencia viajera estaba basada en la visita a lugares específicos y con una duración de algunos años en el mejor de los casos, como el de Ulloa. Ni el viajero pudo haber visto toda la realidad americana, ni el naturalista debía plantear generalizaciones a partir del testimonio de aquel. En este punto, Clavijero coincide con la retórica de la “modestia” que proponía Boyle en la *tecnología literaria* abordada por Shapin y Schaffer: Boyle se negaba a articular sentencias generalizadoras que partieran de sistema eruditos previos, para así distinguirse de los filósofos sistemáticos por afirmar solo lo que podía probarse en el laboratorio (107). En el caso de Clavijero, no se trata del testimonio de una prueba de laboratorio, sino de un conocedor directo de una población. Sin embargo, ambas situaciones desencadenan una actitud similar frente a las generalizaciones. Por ejemplo, luego de proponer su tesis de que los mexicanos “pasaron de los países septentrionales de Europa a los septentrionales de América, o más bien de los países más orientales de Asia los más occidentales de América” (434), Clavijero aclaró que “en cuanto a las otras naciones de América, no hallando entre ellas ninguna tradición en orden a la parte por donde pasaron al Nuevo Mundo, nada podemos afirmar” (435), operación que repetirá en muchos pasajes para distinguirse de los autores a los que critica, y que, por contraste,

elevaba a la categoría de “hecho” –si seguimos remitiéndonos a la *tecnología literaria*- a todas las noticias para las que sí utilizó afirmaciones categóricas.

Por otro lado, otra demostración efectiva de las debilidades epistemológicas de De Pauw se da cuando Clavijero lo compara con el mismo Ulloa. El autor reconocerá el valor del testimonio de Ulloa en virtud de que este “no trató de formar ningún sistema sino solamente escribir lo que juzgaba cierto” (506). Además, luego de afirmar que la descripción de Ulloa se refería solo a los indios de Quito y de poner en evidencia la tendenciosidad de De Pauw, Clavijero ofrecerá esta comparación:

Paw presenta a los americanos débiles y enfermizos; Ulloa, por el contrario, afirma que son sanos, robustos y fuertes. ¿Quién de los dos merecerá de nosotros más crédito, Paw que desde Berlín se puso a filosofar sobre los americanos sin conocerlos, o Ulloa que *por algunos años* los vio y trató en diversos países de la América meridional? (506)

El novohispano insiste en desestimar el conocimiento de los ilustrados a partir de la ausencia de un conocimiento directo de la realidad. Además, más importante que la valoración de Ulloa, es que implícitamente el clérigo resulte ser aún más autorizado que este. Lo que Ulloa “juzgaba cierto” era producto de su experiencia en suelo americano. Clavijero afirma apreciar su testimonio, pero no lo pondrá a la altura del de los primeros clérigos que contaron a su favor una estadía en América mucho más prolongada que la de los protagonistas de la expedición geodésica, pues Ulloa solo permaneció en América “por algunos años”. De este modo, la estima de Ulloa como fuente no implica en ningún sentido admitir la superioridad del paradigma del “viajero filósofo” sobre la del clérigo, sino solo el aprecio por un rasgo específico: el testimonio ocular, que él se esmerará en presentar como propio de la tradición historiográfica española, (pese a que también había funcionado – justamente- como el fundamento de los nuevos observadores extranjeros para la crítica de las noticias españolas sobre el Nuevo Mundo). Clavijero recordará que Bernardino de Sahagún permaneció “más de sesenta años en la instrucción de los mexicanos” (XXVI), mientras que de Acosta recordará que escribió “después de haber vivido algunos años en ambas Américas” (XXVII).

Autoridad lingüística

Desde el inicio de la obra, Clavijero demostrará su dominio de la lengua náhuatl. El primer pie de página de la obra sirve para aclarar el significado de Anáhuac (“junto al agua”) (1). El tercero, para plantear las tergiversaciones que los nombres autóctonos sufrieron al empezar a usarse por los españoles (“llaman a Tlacopan Tacuba”) (2), lo cual constituye un gesto de autorización a partir del contraste con sujetos que no pertenecían a la *realidad de grupo* de Clavijero, compuesta por hombres conocedores de la cultura indígena. Otro pie de página sigue demostrando su dominio de los términos autóctonos usados para designar la naturaleza:

Los mexicanos llamaban al alumbre tlalxococ, al ocre texozahuatl, al almagre tlahuítl, al ámbar apozonalli, al asfalto chapopotli, a las piedras preciosas verdes chalchihuitl... (10)

Esta exposición obedece a su propósito de demostrar un dominio de la lengua náhuatl. Además, en algunos pasajes el novohispano llamará la atención sobre la implicancia que dicho dominio tenía en la confección de las noticias sobre historia natural. En el libro VII, se detuvo a reseñar la obra de Francisco Hernández y a resaltar el hecho de que abordó las especies de plantas y animales mexicanos con sus nombres autóctonos (261). Más adelante, en la cuarta disertación, opondrá al médico español a Buffon. Buffon había negado la clasificación de Hernández de los perros mexicanos (*xoloitzcuintli*, *itzcuintepotzotli*, *techichi* y *tepeitzcuintli*), y sostenido que solo eran una sola especie. Además, afirmó que *xoloitzcuintli* era el nombre del lobo, y que *alco* el nombre genérico mexicano para los perros. Clavijero articulará su crítica en estos términos:

He aquí en pocas palabras un conjunto de errores. El nombre alco no es mexicano, ni jamás se ha usado en México, sino en la América meridional. El de xoloitzcuintli no es el nombre del lobo, ni sé que jamás haya habido alguno en México que lo haya llamado así. Los mexicanos llaman al lobo *cuetlachtl*... (478)

Si bien Hernández no fue uno de los historiadores religiosos, comparte con ellos la observación directa de la realidad referida y el acercamiento a la lengua mexicana, de manera que la crítica de Clavijero a Buffon se ampara en él para llamar la atención sobre esta carencia de los naturalistas y viajeros. El novohispano, como conocedor del náhuatl, se presentará como el juez entre ambos naturalistas y favorecerá al español, quien “se

informó de los mismos mexicanos, cuya lengua aprendió” (Ibidem). En cuanto a los primeros clérigos, recordará que Andrés de Olmos aprendió “las lenguas mexicana, totonaca y huasteca, y de las tres compuso gramática y diccionario”, y que Sahagún “supo con la mayor perfección su lengua” y escribió “en mexicano como en español” (XXVI).

En otro pasaje, frente a la afirmación de que ni siquiera las lenguas de México y Perú podían contar arriba de diez, Clavijero ironizará la imposibilidad de De Pauw de alcanzar un dominio de la lengua náhuatl o de cualquier otra lengua del Nuevo Mundo. Dicha imposibilidad estaba condicionada por su falta de una competencia lingüística que permitiera un examen riguroso de las mismas:

Cualquiera que lea estas decisiones magistrales de Paw, se persuadirá sin duda que decide así después de haber viajado por toda la América, de haber tratado con todas aquellas naciones y haber examinado todas sus lenguas. Pero no es así. Paw sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que las hablan (544)

Se observa aquí una vez más que el *asteísmo* -repreñión disfrazada de alabanza (José García: 57)- es parte de los recursos argumentativos utilizados por Clavijero. En este caso, lo que pretende es plantear que el atributo de la competencia lingüística está íntimamente ligado a la estadía en el continente. Tanto él como los primeros misioneros aprendieron el náhuatl o el quechua durante un periodo relativamente largo (“Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años”). Ninguna especulación basada en relatos de viajes habría podido igualar, según lo que propone, la noticia que ellos, a partir del dominio lingüístico, tenían de las naciones amerindias. La prueba está, precisamente, en el equivocado juicio que De Pauw lanza sobre las lenguas amerindias, de las cuales afirma que no llegan a contar arriba de 3. Frente a esto, Clavijero expuso el sistema de combinación de voces numerales mexicanas –hasta el 48 000 000-, no sin antes recurrir nuevamente a la ironía para resaltar la diferencia entre su experiencia intelectual sobre el Nuevo Mundo y la de su opositor:

Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Paw sabe todo lo contrario y no hay duda que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales. Sin embargo, quiero, por complacer la curiosidad de mis lectores, poner abajo la serie de los nombres numerales de que se han valido siempre los mexicanos. En la cual se ve que los que, según dice Paw, no tenían voces para

contar más que tres, a pesar suyo las tienen para contar por lo menos cuarenta y ocho millones (454-545)

Además de insistir en denunciar la tendenciosidad de su opositor (“a pesar suyo las tienen”), a quien representa como empeñado en descartar los atributos del nahuatl, Clavijero resalta que la carencia de un conocimiento claro de las lenguas amerindias condicionó la noticia que De Pauw pudo ofrecer sobre el Nuevo Mundo. Luego compara a De Pauw con Francisco Boturini, quien, al menos, respecto de la lengua mexicana, “supo cuanto bastaba para hacer un juicio comparativo” (547). Naturalmente, la opinión de Boturini sobre la lengua mexicana era ventajosa, lo cual es tomado –una vez más- como evidencia de la tendenciosidad y el poco rigor intelectual de De Pauw.

La vigencia de José de Acosta

Con José de Acosta, Clavijero llega acaso al punto más eficaz de su desarticulación amparada en la autoridad de su tradición historiográfica clerical. Brading ha recordado que Acosta gozó de la estima de Robertson, que lo consideró “un filósofo” (*Orbe indiano*: 208). La vigencia de la obra de Acosta –específicamente de la *Historia natural y moral de las Indias*- se debía a la propuesta explicativa que había articulado en su descripción del Nuevo Mundo, y en su confrontación de las concepciones heredadas del mundo clásico. Al lado de esa “modernidad” de la obra del también jesuita, se hallaba una justificación providencialista del colonialismo español, lo que lo volvía también un conveniente asidero para la postura colonialista de la *HAM*.

Acosta fue utilizado también por De Pauw como sustento para algunas de sus afirmaciones. Una de estas se refiere al diluvio universal. Dentro de las disertaciones de la *HAM*, este debate es ocasión para el uso de la misma fuente. De Pauw había sostenido que el mal clima americano se explicaba porque el continente había sufrido un diluvio particular, no identificable con el bíblico, que lo dejó lleno de pantanos e inapropiado para la evolución de las especies. Clavijero sostuvo que ambos diluvios eran el mismo y que este no había sido en absoluto causa de un supuesto mal clima. “Pauw se esfuerza en apoyar su tesis sobre el testimonio del Padre Acosta”, aclara, para luego añadir:

Es verdad que el P. Acosta en su Historia (lib. I, cap. 25) duda si lo que los americanos decían del diluvio deba entenderse del de Noé o de algún otro particular acaecido en su tierra (...). Pero hablando (lib. 5, cap. 19) de las conquistas de los primeros incas, da a entender que creía firmemente deberse entender esto del diluvio de Noé: “el pretexto – dice- con el cual conquistaron (...) fue el de fingir que, después del *diluvio universal* (del cual tenían noticia todos aquellos indios), ellos habían poblado de nuevo el mundo (506)

Clavijero propone una lectura presentada como más rigurosa. Además, resalta que Acosta contó con la tradición oral amerindia como fuente confiable, lo cual refiere un atributo metodológico de la tradición clerical que, como ya expuse, Clavijero buscaba validar. Pero el uso más eficaz que hace de Acosta -en tanto autoridad común al opositor- se da al valerse de la estima en que Pauw lo tiene como fuente (“El P. Acosta, cuya Historia llama Paw “obra excelente”, “Y si Pauw quiere asegurarse, ...que vuelva a leer la “excelente obra” del P. Acosta) (467). El hecho de haber escapado Acosta a las críticas de los autores europeos contemporáneos constituye un aval importantísimo, porque prueba la vigencia de uno de los pilares de la tradición historiográfica clerical que Clavijero asume como propia. La *Historia natura y moral de las Indias* (1590) es un documento historiográfico construido con aquellos métodos renacentistas que Clavijero reivindicó al momento de oponer su forma de escribir la historia del Nuevo Mundo a la de los ilustrados. Así como el manejo de las tradiciones orales, el valor de la estadía en el Nuevo Mundo y del testimonio presencial, por ejemplo, quedan reivindicados a partir de ser una de las características de la historiografía de Acosta:

Me remito al P. Acosta, al Dr. Hernández, a Jimenez y otros autores europeos que *han estado en la Nueva España* (472)

En la sexta disertación, el valor de la autoridad lingüística y del manejo de fuentes precolombinas también fueron avalados a partir de Acosta. Al hablar de la cultura de los mexicanos, Clavijero menciona primero a Motolinía y a Sahagún, que conocían la lengua mexicana y estudiaron pinturas antiguas, para luego recordar que “lo mismo testifican Acosta y Gómara en sus historias”. En otro pasaje, Clavijero se referirá a Acosta con la subordinada “cuya Historia es justamente apreciada por Paw” (531). Esta estrategia de autorización es lo que Chaim Perelman llama un *argumento de transitividad*. Perelman explica así este recurso argumentativo:

La transitividad es una propiedad formal de ciertas relaciones que permite pasar de la afirmación de que existe la misma relación [estima] entre los términos *a* [De Pauw] y *b* [Acosta] y entre los términos *b* [Acosta] y *c* [historiadores clérigos], a la conclusión de que también existe entre *a* y *c* [estima de De Pauw a los historiadores clérigos] (352-353)

En efecto, en la *HAM*, Acosta se convierte en una luz verde para que -sobre el tema para el que ha sido citado- Clavijero pueda autorizar a otros historiadores españoles:

Lo mismo que Acosta dicen de la América otros historiadores, y particularmente de México.... (467)

Este pasaje proviene del apartado “Clima de México”, de la segunda disertación, y tiene como finalidad defender su benignidad. Acosta no permaneció mucho tiempo en Nueva España, pero su autoridad es traspasada a esos otros autores que sí conocían a fondo el lugar, pues coincidían con el jesuita. Si bien Clavijero no siempre compartirá las afirmaciones de este autor –como tampoco lo hará con Torquemada, largamente refutado en los dos primeros libros-, en pasajes como el expuesto configurará con él una misma *realidad de grupo* para autorizarse y reivindicar a los religiosos como sujetos productores de conocimiento historiográfico.

He expuesto los argumentos del anticlericalismo ilustrado que suscitaron una reacción discursiva por parte de Clavijero, así como los pasajes de la *HAM* que constituyeron dicha reacción. El novohispano planteó una visión de la conquista y del dominio de la América española en la que el rol del clero era preponderante para asegurar la legitimidad del proyecto colonial. Por otro lado, frente a los cuestionamientos ilustrados al conocimiento historiográfico legado por los misioneros y, sobre todo, por los españoles, Clavijero reivindicará sus atributos de historiadores confiables, operación de autorización que resultaba necesaria, debido a su condición de heredero de esa tradición de conocimiento. En el siguiente capítulo abordaré una tercera línea de reivindicación de la *HAM*: la ligada al criollismo, para lo cual partiré de las conclusiones hasta ahora expuestas sobre la variable imperial y la clerical en la enunciación de Clavijero.

CAPÍTULO III

REIVINDICACIÓN CRIOLLA

En este capítulo abordaré una tercera *afiliación* a una *realidad de grupo* del discurso historiográfico de Clavijero: la de la patria criolla. La demostración de la *afiliación* con esta realidad es menos problemática que las anteriores y la crítica ya la ha estudiado amplia y detenidamente. Su contribución al posterior nacionalismo mexicano ha sido abordada por la mayoría de los críticos e historiadores, muchos de ellos citados en el capítulo uno. Asimismo, su defensa de los indígenas fue propuesta por Luis Villoro como uno de “los grandes momentos del indigenismo mexicano” en el ensayo que lleva este nombre. Algunos autores, sin embargo, han llamado la atención sobre lo reduccionista que puede ser ver en Clavijero a un independentista (Batllori *La cultura...*, Jeffrey Klaiber “La visión americanista...”), y otros pocos han rescatado su postura hispanista (Ronan, Cañizares) y su adscripción a intereses reivindicatorios clericales (Cañizares). Es necesario incluir estas consideraciones -abordadas en los capítulos anteriores- para caracterizar de una manera más fina la particular propuesta patriótica de Clavijero. Su hispanismo y su identidad clerical no deben verse solamente como factores que condicionen la presencia de declaraciones identitarias contradictorias en la enunciación -lo que Rodríguez Garrido comprobó para el caso de Garcilaso-, sino también como elementos constitutivos de una particular propuesta reivindicatoria criolla.

Empezaré abordando el discurso antiamericanista de los naturalistas e ilustrados, exponiendo las afirmaciones más degradantes de cada uno. Abordar las conclusiones naturalistas sobre la naturaleza del Nuevo Mundo no solo es importante porque estas implicaron un ataque al orgullo que los intelectuales criollos habían desarrollado de su entorno geográfico, sino porque, además, su determinismo climático afectó la imagen de los amerindios y de los descendientes de europeos que vivían en él. A esta sujeción a la naturaleza se sumaban algunas afirmaciones que exponían una visión despectiva de las civilizaciones de México y Perú, así como de la cultura criolla, en tanto extensión de la decadente nación española y del culto católico.

Posteriormente, abordaré la defensa que Clavijero articula del su medio geográfico – naturalmente, priorizando el de la Nueva España- y del México antiguo, atendiendo a su estrecha relación con la tradición intelectual local, que ya había hecho del paisaje y del pasado indígena líneas de su búsqueda de un discurso identitario diferenciado del peninsular y reactivo frente a su menosprecio. Finalmente, pondré estas consideraciones en relación con la defensa que Clavijero articula frente a los ilustrados, y expondré cómo su momento histórico condicionó un derrotero particular de reivindicación criolla. Dicho derrotero implicó, en primer lugar, una toma de distancia de la cultura peninsular -tanto en lo concerniente a los logros de la actividad intelectual como en la visión del Nuevo Mundo-, reflejada en elogios de la modernidad del entorno novohispano, modernidad que fue defendida gracias a la oportunidad de protagonismo que significó la disputa del Nuevo Mundo, y que buscaba rediseñar la relación entre la metrópoli y el entorno criollo, marcada tradicionalmente también por una visión despectiva de esta por parte de aquella. Asimismo, la propuesta patriótica de Clavijero incluía una visión de la realidad colonial compartida por los primeros historiadores religiosos, cuyo discurso ya había manifestado tensiones con el entorno laico al momento de abordar el tema de las noblezas y las masas indígenas. Rastrearé dichas tensiones en la *HAM* y expondré que Clavijero asume una postura favorable al mundo indígena que lo lleva a representar una distancia entre los hombres de fe del Nuevo Mundo y el resto de la sociedad criolla. El problema indígena fue otra ocasión para que Clavijero propusiera al clero como detentor de un rol legitimador de la realidad colonial española, en virtud de su capacidad de mediación.

3.1. El antiamericanismo ilustrado

La *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi* de Buffon se publicó entre 1749 y 1787. La obra rápidamente se convirtió en una fuente autorizada tanto para los naturalistas como para el grueso de los autores europeos que, en su ánimo de ofrecer propuestas explicativas totalizadoras sobre la humanidad, se pronunciaban sobre diversidad de temas. El tomo IX de la *Histoire naturelle* (1761) incluía un apartado titulado “Animaux du nouveau monde”, en el que Buffon expuso sus determinismo

climático, sosteniendo que las especies de América habían sufrido la influencia negativa de su entorno natural. La obra de Buffon fue la base para las *Recherches philosophiques* de De Pauw, que retomó su postura determinista, compartiendo algunos postulados y problematizando otros. Autores como Voltaire, Raynal, o Robertson, no precisamente naturalistas, también se vieron influenciados por Buffon y De Pauw en su visión del Nuevo Mundo. Estos puntos en común los hacen constituir un discurso identificable como antiamericanista. A continuación, expondré un resumen de sus conclusiones más importantes⁴⁵.

3.1.1. Tesis naturalistas degradantes

Buffon explicó detalladamente su visión del Nuevo Mundo como un lugar húmedo. Una de las causas era el enfriamiento del viento del este, que consideraba propio de los trópicos. Para él, si bien en lugares como Guinea o Senegal este viento era caliente –al haber recorrido las arenas calurosas de África y Asia-, pasaba a enfriarse antes de llegar a América, debido a la “très-vaste étendue d’eau” que debía atravesar (107)⁴⁶. A esto se sumaba el que las nubes interceptaran el calor y la luz del sol, así como la cantidad de lluvias y su prolongada duración (108). Además, la cordillera de los Andes detenía el viento del este, lo que ocasionaba que se condensaran los vapores del aire y que, a su vez, se produjeran “une quantité infinie de sources vives, qui par leur réunion forment bien-tôt des fleuves les plus grands de la terre” (109)⁴⁷. La cantidad de fuentes de agua y ríos, sumada a la falta de acción transformadora del hombre, se aliaban, finalmente, a la transpiración de “tant de végétaux, pressés les uns contre les autres”, que producían “des exhalaisons humides et mal saines (110)⁴⁸.

⁴⁵ Las tesis antiamericanistas han sido reseñadas ampliamente por el trabajo de A. Gerbi. Atendiendo a su relación con Clavijero, son valiosas las revisiones de Kohut, quien se detiene a plantear el origen hispano del antiamericanismo, y Ronan, que aborda detenidamente cada una de las refutaciones del novohispano.

⁴⁶ “Muy grande extensión de agua”.

⁴⁷ “Una cantidad infinita de fuentes vivas, que por su reunión forman pronto los ríos más grandes de la tierra.

⁴⁸ “tantos vegetales, presionados unos contra otros” / “exhalaciones húmedas y malsanas”.

Según Buffon, la humedad ocasionó que el Nuevo Mundo no favoreciera el desarrollo de los cuadrúpedos y que, en cambio, los reptiles e insectos se mantuvieran y aumentaran sus proporciones (105). Para Buffon, era determinante que América no recibiera el calor solar. Debido a esto, “elle ne produira que des êtres humides, des plantes, des reptiles, des insectes” y “des animaux foibles” (110). Los cuadrúpedos, además de débiles, eran “incomparablement plus petits” respecto de las especies del Viejo Mundo. Buffon afirmó que el caballo redujo sus dimensiones (72) y que, en general, los cuadrúpedos eran dóciles, existían en pocas especies y no había ninguna de quien los hombres temieran (86). La conclusión de Buffon frente a estas características de la fauna americana es que “la nature vivante y est donc beaucoup moins agissante, beaucoup moins variée, et nous pouvons même dire beaucoup moins forte” (87-88)⁴⁹.

A partir de todas estas características, Buffon deduce una causa: la tesis de la juventud del Nuevo Mundo. Es decir, América había emergido de las aguas del mar mucho después que el resto del planeta (“Lorsqu’on réfléchit sur ces différences si marquées qui se trouvent entre l’ancien et le nouveau monde, on seroit tenté de croire que celui-ci est en effet bien plus nouveau, et qu’il a demeuré plus long-temps que le reste du globe sous les eaux de la mer”⁵⁰). Para demostrar su tesis, Buffon expuso como evidencia la presencia de crustáceos visibles en plena superficie:

toutes les parties basses de ce continent semblent être des terrains nouvellement élevés et formés par le dépôt des fleuves et le limón des eaux: on y trouve en effet, en plusieurs endroits, sous la première couche de la terre végétale, les coquilles et les madréporas de la mer, formant déjà des bancs, des masses de Pierre à chaux, mais d’ordinaire moins dures et moins compactes que nos pierres de taille qui sont de même nature (111) [Todas las partes bajas de este continente parecen ser terrenos recientemente elevados y formados por el depósito de los ríos y el lúgamo de las aguas: en efecto, allí se encuentra, en diversos lugares, bajo la primera capa de la tierra vegetal, las conchas y las madréporas del mar, formando bancos o masas de piedra de cal, pero ordinariamente menos duros y menos compactos que nuestras piedras de talla que son de la misma naturaleza]

⁴⁹ “la naturaleza viva es, pues, allí, mucho menos activa, mucho menos variada, y podemos decir incluso que mucho menos fuerte”.

⁵⁰ “Cuando se reflexiona sobre estas diferencias tan marcadas entre el el antiguo y el nuevo mundo, estaríamos tentados de creer que este es, en efecto, bastante más nuevo y que ha permanecido mucho más tiempo que el resto del globo bajo las aguas del mar” (111)

Si bien para Buffon la presencia de crustáceos era común al Viejo Mundo (“on ne peut pas douter que notre terre n’ait été pendant un très-long temps un fond de mer peuplé d’autant de coquillages que l’est actuellement l’océan”⁵¹), la evidencia de la juventud de América estribaba en que los de esta eran “moins dures et moins compactes”. El uso de evidencia paleontológica en conjeturas de historia natural era una característica del método de Buffon. Su alcance para ofrecer explicaciones de las etapas de la tierra persuadió a los otros autores de su aplicabilidad a la evolución de las sociedades.

En *Essai sur les mœurs*, Voltaire también incluyó estos tópicos en su descripción de América. Mencionó que los ríos son numerosos “vingt, trente fois plus larges au moins que les nôtres”, y que, debido a ello, las inundaciones habían causado “la stérilité, et par conséquent la mortalité, dans des pays immenses” (346). Asimismo, describió a América como “couverte de marécages immenses qui rendent l’air très malsain”, y afirmó que “la terre y produit un nombre prodigieux de poisons”, razón por la cual “les flèches trempées dans les sucs de ces herbes venimeuses font des plaies toujours mortelles” (30-31)⁵². Sobre los animales, sostuvo que “les lions de l’Amérique sont chétifs et poltrons...” (31)⁵³.

En las *Recherches philosophiques*, de la década siguiente, De Pauw no admitió la tesis buffoniana de la “juventud” de América. A todas luces, el continente era decrepito, y un territorio en tal estado no podía, naturalmente, considerarse joven:

Il n’est pas aisé de concevoir que des êtres quelconques seroient, au sortir de leur création, dans un état de décrépitude & de caducité; il paroît, au contraire, que leurs forces n’étant pas usées ou affoiblies, ils devroient jouir d’une vigueur d’autant plus grande, que leurs espèce seroit plus nouvelle (23) No es fácil concebir que algunos seres estarían, al ser creados, en un estado de decrepitud y de caducidad; parece, más bien, que, al no haber sido usadas sus fuerzas o sus debilidades, deberían gozar de un vigor por lo mismo más grande, que su especie sería más nueva]

⁵¹ “no se puede dudar que nuestra tierra haya sido durante un muy largo tiempo un fondo marino poblado de tantos moluscos como lo está actualmente el océano “(266).

⁵² “cubierta de pantanos inmensos que vuelven muy malsano el aire” / “la tierra produce allí un número prodigioso de venenos” / “las flechas mojadas en el zumo de esas hierbas venenosas causan heridas siempre mortales”.

⁵³ “Los leones son enclenques y cobardes”.

En otros puntos, en cambio, De Pauw retomará los postulados de Buffon. Sobre la influencia de la naturaleza americana en los cuadrúpedos, sostuvo que “le climat de l’Amérique étoit au moment de la découverte, très-contraire à la plûpart des animaux quadrupèdes, qui s’y sont trouvés plus petits” (4)⁵⁴. Además, a partir de lo postulado por Buffon sobre la presencia excesiva de fuentes y ríos, y de una vegetación abundante, De Pauw propone que América posee un terreno fétido (“ce terrain fétide & marécageux faisoit végéter plus d’arbres vénimeux qu’il n’en croît dans les trois parties du reste de l’univers connu”⁵⁵). El veneno en la naturaleza americana fue, como expuse, una idea común a Buffon y Voltaire.

De Pauw también habló de la abundancia de frutos acuáticos y de insectos y reptiles. A partir de esta descripción, concluyó, como Buffon, que los cerdos “y ont acquis une corporance étonnante, parcequ’ils se plaisent”⁵⁶ en dicha abundancia (13). También como Buffon, De Pauw concluyó la razón de dichas diferencias con el Viejo Mundo a partir de su descripción conjetural de América:

Il s’enfuit de cette observation que le nouveau continent a souffert des vicissitudes beaucoup plus violentes, beaucoup plus terribles que l’ancien monde, où tous les animaux de la premiere grandeur ont trouvé le moyen de se garantir des eaux, & de se propager jusqu’aux temps présents: dans l’Amérique au contraire, ils ont péri faute de ressource, faute de pouvoir découvrir un asile contre les secousses de la nature ébranlée. (317) [Se deduce de esta observación que el nuevo continente ha sufrido vicisitudes mucho más violentas, mucho más terribles que el antiguo mundo, en donde todos los animales del primer tamaño encontraron el medio de protegerse de las aguas, y de propagarse hasta los tiempos presentes: en América, al contrario, padecieron la carencia de recursos y la imposibilidad de poder encontrar un refugio contra las sacudidas de la naturaleza estremecida]

Finalmente, en la *Histoire philosophique*, Raynal siguió a Buffon al decir que se trataba de un “monde récent”. Asimismo, afirmó de manera categórica que en América se observaba “disparaître le plan d’ordonance et de symétrie” del planeta, y encontró una evidencia de esta falta de simetría en “l’excessive hauteur des montagnes du Pérou” (citado en Gerbi).

⁵⁴ “El clima de América era en el momento del descubrimiento muy contrario a la mayoría de los animales cuadrúpedos, que se encontraron allí más pequeños”.

⁵⁵ “Este terreno fétido y pantanoso hacía vegetar más árboles venenosos como no crecen en las tres partes del universo conocido” (6).

3.1.2. Menosprecio por la población americana: la visión de indios y criollos

Las reflexiones de los autores en torno a la civilización habían tomado en cuenta al salvaje como punto de comparación, así como a las sociedades de las periferias cuyo desarrollo se juzgaba inferior al de la sociedad europea. En una de las notas del *Discours sur l'inégalité des hommes*, Rousseau había hablado del “état de pure nature”, momento originario en el desarrollo histórico de la humanidad, que podía observarse en los salvajes (Duchet: 329). En 1580, el capítulo XXXI de los *Essais* de Michel de Montaigne, *Des cannibales*, también había planteado la idea de un *bon sauvage* que reflejaba dicho estado. Los autores del siglo XVIII buscaron definir y caracterizar la civilización manteniendo su comparación con el hombre salvaje. Al hacerlo, hablaron también de aquellos del Nuevo Mundo. Es importante, sin embargo, entender que México y Perú no estaban considerados dentro de dicha categoría. Sin embargo, fueron vistos por Buffon como civilizaciones de muy poca antigüedad, lo que explicaba su limitado desarrollo respecto de la sociedad europea. La descripción de dicha falta de desarrollo y las conjeturas sobre el porqué, que partían de la descripción de la naturaleza americana, implicaron una visión degradante de estas civilizaciones, que por momento pasaban a compartir muchos rasgos del hombre salvaje. Además, esta visión degradante también alcanzó a la sociedad criolla.

La tesis de la juventud americana de Buffon se propuso, justamente, a partir de considerar que la población americana era escasa, de la presencia de tantos pueblos salvajes y de que aztecas e Incas no habían alcanzado el mismo desarrollo social y tecnológico de Europa:

Si ce continent est réellement aussi ancien que l'autre, pourquoi y a-t-on trouvé si peu d'hommes? Pourquoi y étoient-ils presque tous sauvages et dispersés? Pourquoi ceux qui s'étoient réunis en société, les Mexicains et les Péruviens ne comptoientils (sic) que deux ou trois cents ans depuis le premier homme qui les avoit rassemblés? Pourquoi ignoroient-ils encore l'art de transmettre à la postérité les faits par des signes durables, puisqu'ils avoient déjà trouvé celui de se communiquer de loin leurs idées, et de s'écrire en nouant des cordons? Pourquoi ne s'étoient-ils pas soumis les animaux, et ne se servoient-ils que du lama et du pacos qui n'étoient pas, comme nos animaux domestiques, résidens, fidèles et dociles? Leurs arts étoient naissans comme leur société, leurs talens imparfaits, leurs idées non développées, leurs organes rudes et leur langue barbare; qu'on jette les yeux sur la liste des animaux, leurs noms sont presque tous si difficiles à prononcer, qu'il est étonnant que les Européens aient pris la peine de

⁵⁶ “han adquirido allí una corpulencia asombrosa, porque se placen...”

les écrire. (111-113) [Si este continente es realmente tan antiguo como el otro, ¿por qué se han encontrado tan pocos hombres? ¿Por qué eran estos casi todos salvajes y dispersos? ¿Por qué aquellos que se reunieron en sociedad, los mexicanos y los peruanos, no contaban más que dos o tres siglos desde el primer hombre que los había reunido? ¿Por qué ignoraban todavía el arte de transmitir a la posteridad los hechos a través de signos durables, si ya habían encontrado el de comunicar sus ideas a distancia, y de escribirse anudando cordones? ¿Por qué no habían sometido a los animales, y no se servían más que de la llama y el paco, que no eran, como nuestros animales domésticos, sedentarios, fieles y dóciles? Sus artes eran nacientes como su sociedad, sus talentos imperfectos, sus ideas no desarrolladas, sus órganos rudos y su lengua bárbara; si lanzamos un vistazo sobre la lista de animales, se verá que sus nombres son casi todos tan difíciles de pronunciar, que asombra que los europeos hayan hecho el esfuerzo de escribirlos.]

Según esta afirmación, la juventud del continente se comprobaba porque mexicanos y peruanos no poseían métodos de registro de los sucesos del pasado, pese a haber desarrollado, en el caso peruano, la habilidad elemental de comunicar ideas con los quipus. Debido a que la naturaleza era joven, el desarrollo del hombre en América aún se veía influenciado por condiciones geográficas y climáticas primitivas, e iba a tardar para igualar al desarrollo del viejo mundo. La falta de animales domésticos también funcionaba como una consecuencia y a la vez prueba de dicho retraso. Buffon sostuvo que solo los peruanos habían domesticado animales de carga. Dicha afirmación es importante, dada la concepción de Buffon de que “l’homme dans l’état de sauvage, n’est qu’une espèce d’animal incapable de commander aux autres”, y de que en “tous les peuples entièrement, ou même à demi policés, nous trouverons par-tout des animaux domestiques (85)⁵⁷. De esta manera, mexicanos y peruanos veían, por momento, amenazada su imagen de no salvajes. La descripción del pasaje citado es elocuente e ilustra hasta qué punto el eurocentrismo dirigía las especulaciones de muchos pensadores: el naturalista estimó el valor de sus lenguas a partir del hecho de ser impronunciables para el europeo.

Asimismo, Buffon llegó a afirmar que la naturaleza le había negado al americano –al salvaje, en este caso- “le sentiment d’amour et le desir vif de se multiplier”. Para Buffon era determinante el impulso sexual como motor de la unión en sociedad y de la posterior

⁵⁷ “el hombre, en el estado de salvaje, solo es una especie de animal incapaz de dirigir a las otras” / “todos los pueblos completamente, o incluso parcialmente educados, encontramos por todos lados animales domésticos”.

prosperidad y convivialidad de la misma. No sentir “nulle ardeur pour sa femelle” era la causa de que tampoco sintiera amor “pour leurs semblables”⁵⁸. La abundancia natural había causado que su actividad física solo fuera motivada por las necesidades básicas del hambre y la sed, con lo cual el salvaje americano era menos fuerte, menos sensible, más temeroso y más cobarde (104).

Voltaire se refirió a los Incas en términos favorables, llegando a decir que eran el pueblo más educado e industrioso del continente⁵⁹. Sin embargo, veía en el fácil sometimiento al que fueron reducidos –tanto ellos como los mexicanos- por los españoles, una prueba de su inferioridad. Esta falta de resistencia, así como la esclavitud para el caso de los negros, funcionaban para él como prueba suficiente de una subordinación de razas maquinada por la naturaleza, que ha establecido “un principe qui les différencie”:

La nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caracteres des nations qu'on voit si rarement changer. C'est par là que les nègres sont les esclaves des autres hommes. On les achète sur les côtes d'Afrique comme des bêtes, et les multitudes de ces noirs, transplantés dans nos colonies d'Amérique, servent un très petit nombre d'Européens. L'expérience a encore appris quelle supériorité ces Européens ont sur les Américains, qui, aisément vaincus partout, n'ont jamais osé tenter une révolution, quoiqu'ils fussent plus de mille contre un (335) [La naturaleza ha subordinado a este principio esos diferentes grados de genio y esos caracteres de las naciones que vemos cambiar raramente. Es debido a esto que los negros son los esclavos de los otros hombres. Se les compra en las costas de África como bestias, y las multitudes de estos negros, trasplantados a nuestras colonias de América, sirven a un muy reducido número de europeos. La experiencia ha enseñado, además, cuánta superioridad esos europeos tienen sobre los americanos, que, cómodamente vencidos en todos lados, nunca se atrevieron a tentar una revolución, aunque fueran más de mil contra uno]

Al afirmar que los caracteres de las naciones raramente cambian, Voltaire fundamentó la opresión en que eran tenidos indios y negros en una debilidad innata. La ausencia de una crítica como la planteada por Raynal –incluso por De Pauw- permite apreciar que su teorización busca una legitimidad política para el dominio europeo sobre las periferias.

⁵⁸ “Ningún ardor por su hembra” / “por sus semejantes”.

⁵⁹ “De tous les peuples de l'Amérique – afirma Voltaire-, un seul avait une religion qui semble, au premier coup d'oeil, ne pas offenser notre raison. Les Péruviens adoraient le soleil comme un astre bienfaisant, semblables en ce point aux anciens Persans” (De todos los pueblos de América, uno solo tenía una religión que parece, al primer vistazo, no ofender nuestra razón. Los peruanos adoraban el sol como astro bienhechor, parecidos en este punto a los antiguos persas”) (343).

De Pauw, por su parte, compartía la visión del salvaje americano de Buffon. El clima del Nuevo Mundo era pernicioso para los animales igual que para los hombres, que, debido a su influencia, estaban embrutecidos y “viciés dans toutes les parties de leur organisme d’une façon étonnante” (4). El americano era tímido porque “tous leurs organes étoient affoiblis & altérés” (116)⁶⁰, lo cual recuerda a los “organes rudes” de Buffon. De esta debilidad se derivaba que no hubiera podido domar la naturaleza, así como su pereza. También de Buffon, De Pauw tomará el tópico de la falta de ardor por la mujer y afirmó que les hacía falta el “plus puissant lien de la sociabilité” (113)⁶¹.

En cuanto a las grandes civilizaciones americanas, México y Perú, De Pauw negó rotundamente la descripción que el Inca Garcilaso de la Vega había hecho de los Incas, denunciando su tendenciosa recurrencia a la analogía con el imperio romano (69). Negó también la descripción de Antonio de Solís, que presentaba a México como un lugar de muchos templos, y afirmó, en cambio, “qu’il n’y avoit qu’une seule chapelle bâtie en amphithéâtre dans toute cette ville barbare” (209). Si bien la categorización de los mexicanos no era la de bárbaros, De Pauw se valió del concepto para utilizarlo como epíteto para ellos. En otro de sus pasajes, por ejemplo, considerando la escasez de fuentes para conocer el origen de los mexicanos, llama a su historia “ténébreuse confusion” y la tilda de “barbare” (198).

Más importante aún, Pauw también consideró a los criollos víctimas de la naturaleza del continente:

Enfin, on est venu au point d’affirmer hardiment que les Créoles de la quatrième, & de la cinquième génération ont moins de génie, moins de capacité pour les sciences que les vrais Européens. [...] C’est donc à un vice réel & à une alteration physique du tempérament, sous un climat ingrat & contraire à l’espèce humaine, qu’il faut rapporter le peu de succès qu’ont eu les Créoles, envoyés par leurs parents dans les différents colleges du nouveau monde (citado en Kohut: 75) [En fin, se ha llegado al punto de afirmar intrépidamente que los criollos de la cuarta y de la quinta generación tienen menos genio, menos capacidad para las ciencias que los verdaderos europeos. (...) Es pues a un vicio real y a una alteración física del temperamento, bajo un clima ingrato y

⁶⁰ “viciados en todas las partes de su organismo de una manera asombrosa” / “todos sus órganos estaban debilitados y alterados”.

⁶¹ “El más poderoso vínculo de la sociabilidad”.

contrario a la especie humana, que hay que asociar el poco éxito que han tenido los criollos, enviados por sus padres a los diferentes colegios del Nuevo Mundo]

Este último punto era de mucha implicancia para la propuesta reivindicatoria de los jesuitas criollos expulsos. Al tratarse de “un climat ingrat & contraire à l’espèce humaine”, los descendientes de europeos también estaban sujetos a él. Ahora bien, los prejuicios de De Pauw no eran el primer ataque que los criollos habían recibido. El español Manuel Martí (1663-1737) también había ofrecido una visión degradante de los hispanoamericanos en *Epistolarum libri II: Accedit de Animo affectionibus liber*, en la que el autor, disuadiendo a un joven español que tenía en mente trasladarse a las Indias, se refiere a ellas en estos términos:

¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás, por ventura, no diré maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes? ¿Te será dado tratar con alguien, no ya que sepa alguna cosa, sino que se muestre deseoso de saberla, o –para expresarme con mayor claridad- que no mire con aversión el cultivo de las letras? ¿Qué libros consultarás? ¿Qué bibliotecas tendrás posibilidad de frecuentar? Buscar allá cosas tales, tanto valdría como querer trasquilar a un asno o ordeñar a un macho cabrío (citado en Anthony Higgins: 79)

La imagen de la América española como un entorno social con “peu de succès” implicó también desestimar sus logros intelectuales. Martí no solo se refiere a la falta de intelectuales, sino que llega a afirmar que el carácter criollo no demuestra ninguna inquietud por el conocimiento. La respuesta criolla a Martí la articuló Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763) en su ambicioso proyecto *Bibliotheca mexicana*, en el que expuso una amplia reseña, en varios tomos, de los intelectuales novohispanos y su actividad académica⁶².

Raynal también consideró que los criollos eran víctimas del clima americano. En la *Histoire philosophique*, ofreció esta descripción de su “carácter”:

Ils achevèrent de perdre dans les vices qui naissent de l’oisiveté, de la chaleur du climat, de l’abondance de toutes les choses, cette élévation dont il leur avoit été laissé de si grands exemples. Un luxe barbare, des plaisirs honteux, une superstition stupide,

⁶² Habría que recordar que a mediados del siglo anterior, en su *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* (1662), Juan de Espinosa Medrano (1629?-1688) ya declaraba su indignación frente a la subestima en que eran tenidos los criollos.

des intrigues romanesques, achevèrent la dégradation de leur caractère (citado en Kohut: 71-72) [Terminaron por perder en los vicios que nacen de la ociosidad, del calor del clima, de la abundancia de todas las cosas, esa elevación de la cual les fueron dejados grandes ejemplos. Un lujo bárbaro, placeres vergonzosos, una superstición estúpida, intrigas novelescas, concluyeron la degradación de su carácter]

El exceso de calor y a la abundancia de la tierra habían vuelto perezosos a los criollos. Además, el lujo, la superstición y los placeres favorecieron esta degradación de su carácter. De otro lado, los criollos también se verán afectados por su crítica a la Iglesia católica. En su descripción de Lima, se referirá en estos términos a la sociedad criolla:

Le scapulaire et le rosaire sont toutes les marques de religion que les moines exigent des Espagnols péruviens. C'est sur la forme et la couleur de ces espèces de talismans que le peuple et les grands fondent la prospérité de leurs entreprises, le succès de leurs intrigues amoureuses, l'espérance de leur salut (114) [El escapulario y el rosario son todas las marcas de religión que los monjes exigen de los españoles peruanos. Es sobre la forma y el color de esta especie de talismanes que el pueblo y los poderosos fundan la prosperidad de sus empresas, el éxito de sus intrigas amorosas, la esperanza de su salud]

Raynal llama talismanes a los símbolos de culto católicos para enfatizar que la sociedad criolla había desvirtuado la práctica de un cristianismo coherente. Todos los aspectos mundanos de la vida en sociedad de los criollos –la economía, el amor, la salud- se confiaban a la fe católica con un ánimo supersticioso. Esta descripción parte del interés de Raynal de denunciar las incoherencias de la práctica cristiana promovidas por la cultura española.

Finalmente, Robertson, luego de conceder que había una diferencia entre, por un lado, México y Perú y, por otro, el resto de pueblos americanos que vivían sin un gobierno y una religión organizadas, afirmó que, si se comparaban con las naciones europeas, no podía dárseles “un lugar entre los pueblos verdaderamente civilizados, pues se vé que á semejanza de las tribus salvages que los rodean, ignoran del todo el uso de los metales, y no han estendido su dominación a los animales” (2). Aunque Robertson cita, para el punto de la domesticación de animales, el recuento de las mismas que figura en las *Décadas* de Herrera, puede apreciarse que es el mismo tópico propuesto por Buffon.

3.2. El criollismo de Clavijero

La *Historia antigua de México* se ubica dentro de un corpus de obras americanistas producidas por los jesuitas expulsos como reacción a las tesis denigrantes que los autores expuestos plantearon al hablar del Nuevo Mundo. Además de la defensa hispanista, expuesta en el capítulo anterior, la *HAM* propone, sobre todo, una reivindicación de la realidad local. La admiración por el pasado prehispánico y por el paisaje local ya se habían convertido en dos importantes líneas discursivas de la reafirmación identitaria novohispana mucho antes de que Clavijero escribiera la *HAM*. Las conjeturas que negaban la grandeza azteca e inca despertaron en ellos, naturalmente, un ánimo de encendida réplica. Además, aunque la obra se centra en el México antiguo, también manifiesta en algunos pasajes un ánimo de representar la realidad de la sociedad novohispana en términos más ventajosos a los propuestos por De Pauw y Raynal.

Ahora bien, esta reivindicación patriótica partió de una enunciación que, como expuse en el capítulo anterior, se insertaba en una realidad de grupo clerical también. Es necesario detenerse, entonces, en analizar de qué forma este carácter clerical de la enunciación de Clavijero pudo implicar no tanto afiliaciones yuxtapuestas, sino, más bien, en algunos pasajes, la articulación de una visión criolla particular, caracterizada por la reafirmación de la distancia política y ética respecto de los sectores laicos de la sociedad novohispana. Expondré a continuación la defensa de la naturaleza americana en Clavijero, para pasar luego a su elogio de la cultura del México antiguo y, finalmente, detenerme en su visión de la sociedad criolla y las particularidades de su propuesta reivindicatoria.

3.2.1. Defensa de la naturaleza americana.

Como lo ha explicado Brading, el discurso antiamericanista ilustrado afectó la tradición discursiva criolla del elogio de la naturaleza, que se había constituido como una de sus principales inquietudes de reivindicación identitaria y una de las bases de su “patriotismo celosamente construido” (*Los orígenes...: 49*). En efecto, la búsqueda de los criollos de una reivindicación basada en la diferencia respecto del metropolitano había generado un

discurso del paisaje local. Una progresiva *americanización* de los descendientes de españoles había empezado a operarse entre ellos al poco tiempo del asentamiento de los primeros conquistadores. Retomando lo dicho por Solange Alberro, los descendientes novohispanos, perdidos “en la geografía y la humanidad americana”, habían dejado de ser los que arribaron “algún día a tierras americanas” (57). Una pieza seguidora de esta línea fue la *Grandeza mexicana* del peninsular Bernardo de Balbuena (1562-1627), llegado a Nueva España aún joven, quien ofrece una descripción exaltada del paisaje mexicano. Por su amplia defensa de la naturaleza del Nuevo Mundo, la *Historia antigua de México* es continuadora de este tópico.

Pasaré ahora no a repertoriar todos los pasajes en los que se encuentran las refutaciones de Clavijero a los autores europeos, sino, más bien, a ofrecer un recuento de sus procedimientos argumentativos más recurridos, atendiendo a su crítica de la metodología conjetural de los naturalistas. Frente a las descripciones de América como lugar pantanoso y lleno de reptiles e insectos, Clavijero propondrá una descripción exaltada de su patria. Sin embargo, este elogio no es tan irreflexivo como podría parecer, y como de hecho lo sugirió Gerbi. Clavijero no suele perder de vista que está refutando temática y metodológicamente a sus opositores, de manera que, antes de empezar a desplegar sus descripciones elogiosas, se sujetará a la metodología propuesta por su obra: propondrá en la parte histórica de la obra, compuesta por 10 libros, su descripción de la naturaleza mexicana y su versión de la historia con un estilo sobrio que evitaba las conjeturas, para pasar a proponerlas solo en la sección de las disertaciones. En tal sentido, empezará dedicando el libro I a la naturaleza de México, y ofrecerá una inicial descripción de sus ríos, lagos y clima. Aquí Clavijero concede la presencia de muchos lagos y fuentes sostenida por Buffon, Voltaire y De Pauw, pero para luego referir que estos “servían no menos a hermostrar el país que a facilitar el comercio de aquellos pueblos”, con lo que los hace parte de un atributo estético y una oportunidad de desarrollo económico para la población. Asimismo, admite que muchas de las de tierras del Anáhuac “son calientes, húmedas y malsanas”, mientras que otras “muy elevadas” son muy frías⁶³. Sin embargo,

⁶³ Volviendo a la *tecnología literaria* de Boyle, el inglés propuso la referencia de experimentos fallidos como una de las estrategias para reforzar la impresión de modestia y de honestidad (Shapin y Schaffer: 107). La

propone una explicación para estos climas, que no recurre al tono valorativo tan característico de las *Recherches philosophiques*: el calor de las primeras tierras se debe a “la gran depresión de las costas respecto de las otras tierras, y de los montes de arena que hay en sus playas”, mientras que las segundas son frías “como las que son tenidas por tales en Europa” (7). Finalmente, luego de haber expuesto esta descripción, asume un tono elogioso y afirma que el resto de la región goza “de un clima tan benigno y dulce, que ni sienten los rigores del invierno ni los ardores del estío” (8).

En el espacio más propiamente conjetural y argumentativo de la obra, el de las disertaciones, Clavijero sí expondrá de manera menos escrupulosa el elogio americanista - que tanto le condenara Gerbi- a través de topografías exaltadas. Sin embargo, la desarticulación de las tesis de sus opositores continuaría siendo su prioridad. Negando la inundación reciente que pretendió De Pauw, o la tesis de Buffon de haber salido América con posterioridad de la inundación universal, Clavijero apeló a la presencia de cuerpos marinos en Europa y preguntará:

¿Por qué de los cuerpos marinos encontrados en algunos lugares de América se infiere la inundación de aquellos países y no la de Europa, en donde son más comunes y abundantes estos cuerpos? (458)

En realidad, como ya anoté, Buffon sí se refirió a dichos cuerpos en Europa, aunque remarcaba que en América eran más frágiles y que podían encontrarse incluso en las colinas más elevadas. Clavijero parece pasar por alto este detalle y recurre al tópico de la abundancia para sugerir, hipotéticamente, que Europa tendría que inspirar la misma conclusión que los naturalistas propusieron sobre América⁶⁴. El novohispano es consciente de que la desarticulación de esta tesis era necesaria para poner en cuestionamiento el asidero de las descripciones degradantes de América.

Otra estrategia de Clavijero para desarticular la tesis del continente inundado será presentarse como un lector más riguroso de las mismas fuentes utilizadas por su opositor.

situación es análoga en la medida en que Clavijero defenderá la salubridad del clima mexicano luego de admitir que ciertos lugares sí poseen un clima malsano.

⁶⁴ Se trata del argumento llamado *regla de justicia* por Perelman. El mismo consiste en exigir la “aplicación de un tratamiento idéntico a seres o situaciones que se integran en una misma categoría” (340).

Cuando refuta, en este punto, a De Pauw, se ampara en la autoridad que este autor le confiere a José de Acosta (“Pauw se esfuerza en apoyarla [su tesis] sobre el testimonio del Padre Acosta”) (455), para luego ofrecer una lectura más rigurosa de la misma propuesta del español, que se basa en las tradiciones orales peruanas:

Es verdad que el P. Acosta (...) duda si lo que los americanos decían del diluvio deba entenderse del de Noé o de algún otro particular (...); pero hablando (...) de las conquistas de los primeros incas, da a entender que creía firmemente deberse entender esto del diluvio de Noé (456)

En esta cita –ya abordada en el capítulo anterior- Clavijero ofrece una interpretación contraria de la propuesta de Acosta y, según lo que declara, se entiende que se debe a una lectura más paciente de su obra. Su conclusión es que “conoció pues, el Padre Acosta que aquella tradición de los americanos era sin duda del Diluvio Universal” (Ibídem).

Clavijero, además refutó la descripción de la naturaleza americana propuesta por sus opositores enfatizando que las descripciones por él propuestas tenían un carácter testimonial. Clavijero desarticulará las descripciones de De Pauw y Buffon apelando a que no poseían un conocimiento directo de la geografía americana. Ya expuse en el capítulo anterior que Clavijero se esmeró por plantear el testimonio presencial sobre América como un atributo propio de su tradición, y ajeno a los naturalistas e ilustrados. Aquí se valdrá de dicha autoridad para ofrecer su descripción amplia y detallada de las cualidades geográficas de la Nueva España, descripción que no constituye un simple alarde patriótico, sino también –remitiéndonos a la retórica de la confianza de la época- una manera de enfatizar que se trata de un testimonio.

En cuanto a lo afirmado por Buffon y De Pauw de que la naturaleza era contraria a los cuadrúpedos, en la cuarta disertación, Clavijero se opone al recuento de especies de Buffon, que, al repertoriar las especies americanas, resta de ellas las que son comunes al viejo mundo:

¿Por qué quitar a América de las 70 especies que tiene de cuadrúpedos, las 30 que son comunes a ambos continentes, pues éstas, por su antiquísima residencia en aquellos países, son tan propiamente americanas como las otras? (475)

Este cuestionamiento apunta, una vez más, a denunciar la visión eurocentrista de Buffon. Si bien es cierto, Clavijero admitía el origen europeo de los animales americanos, lo hacía por considerar que el viejo mundo había sido el lugar en el que el arca de Noé se detuvo luego del diluvio, y sosteniendo que, luego de este suceso, las especies habían buscado regiones a las que pudieran adaptarse. Por otro lado, el hecho de que el mismo Buffon, en su conteo, arrojará que constituían un tercio de todas las del mundo le permite a Clavijero aplicar, una vez más, la *retorsión* y afirmar que “luego, no puede decirse que allí escasea la materia” (476).

Sobre la pequeñez de los animales americanos, Clavijero propondrá una visión analítica de la realidad geográfica no americana, rompiendo la metonímia Europa-Viejo Mundo, con lo cual desproveyó al continente de Buffon de los atributos que la asimilación de África y Asia le proporcionaba: aplica la *retorsión* al afirmar que “si de la grandeza de los cuadrúpedos deberían argüirse las ventajas del clima, diremos sin duda que el clima de África y el de Asia es mucho mejor que el de Europa. Asimismo, aunque Clavijero no compartía la interpretación de que los fósiles de mamuts americanos correspondieran a dichos animales (él prefería creer que se trataba de hombres de dimensiones gigantescas, aunque negaba que hubiera habido pueblos enteros de ellos⁶⁵), le recordó a Buffon su tesis de la existencia de estos en el Nuevo Mundo para exponer una contradicción de su trabajo (480).

3.2.2. El pasado patrio: el México antiguo

Un aspecto muy significativo dentro de la ya mencionada propuesta de Eguiara y Eguran en su *Bibliotheca mexicana* fue la inclusión de antiguos mesoamericanos en su canon de fuentes históricas. Clavijero, como expuse en el capítulo anterior, también se esmeró en presentar las fuentes indígenas como parte del capital epistemológico de su tradición historiográfica. Pero dicha reivindicación se insertó dentro de una mayor, una apología de la civilización de los vencidos. En un primer momento, esta simpatía por el pasado

⁶⁵ Libro II, p. 47.

prehispanico, como sugiere Alberro, se manifestó en la América española a través de la asimilación de ciertos ritos o símbolos indígenas por parte de la práctica evangelizadora, y del orgullo por el mérito de la convivencia con los vencidos a quienes se había convertido. Posteriormente, los intelectuales criollos retomaron motivos planteados por los primeros historiadores españoles para conectar históricamente su mundo con el mexicano antiguo: Sigüenza y Góngora planteó, en su *Teatro de virtudes políticas*, el origen hebreo de los indios, con lo cual buscó insertar a los aztecas en la historia cristiana; asimismo, para insertar a personajes del imaginario cristiano en el pasado indígena, propuso, en *Fenix de occidente* la identificación de Quetzalcoatl con el apóstol Santo Tomás. Puede observarse que, para cuando Clavijero decidió emprender su defensa del México antiguo, el discurso criollo ya había configurado como un motivo primordial la exaltación del pasado amerindio.

Los criollos novohispanos buscaron en el México antiguo un pasado glorioso propio que los distinguiera de sus pares peninsulares (Pagden *Spanish Imperialism...: 91*). El *Teatro* de Sigüenza fue una pieza textual incluida en el arco triunfal que se preparó para el recibimiento del virrey Tomás de la Cerda y Aragón, Marqués de la Laguna y Conde de Paredes (1638-1692). En ella, Sigüenza propuso una reseña encomiástica de los “Monarchas antiguos del Mexicano imperio”, con el objetivo de plantearlos como ejemplos de buenos gobernantes frente al virrey. La operación discursiva implicó una asimilación de los aspectos virtuosos de la nación sometida en la configuración de un capital ético propio. Además, el *Teatro* no solo proponía un realce del pasado prehispanico en el plano político e histórico, sino también en tanto insumo para la confección de objetos artísticos, lo cual otorgaba a los criollos la posibilidad de instaurar un imaginario heroico particular⁶⁶.

Ahora bien, la apología del pasado indígena necesitaba que se resolviera el problema de la conexión entre la sociedad criolla y el pasado indígena. La situación de los indios de

⁶⁶ En distintos contextos se puede observar que la dotación de un pasado propio, marcado por la virtud cívica y/o la riqueza de su imaginario, constituye una operación discursiva propia de momentos fundacionales de las naciones. El romanticismo es quizá el caso más emblemático de este procedimiento, que en el caso hispanoamericano contó con las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma.

pueblo sometido dificultaba plantear dicha conexión, como lo observa Pagden (*Spanish imperialism...*: 94). La respuesta de Sigüenza fue precisamente remitirse al pasado bíblico para proponer la ascendencia hebrea de los amerindios y su inclusión en la historia cristiana ([1680] 1984: 177 -183). Con similares propósitos, en *Fénix del Occidente*, la asimilación de Santo Tomás a Quetzatcoatl servía para plantear rezagos de una consciencia cristiana remota en el mundo indígena. Ambas tesis apuntaban a legitimar la llegada de la conquista española, en virtud de su condición de vehículo de la fe verdadera que los indios habrían esperado y de la cual tenían vagas noticias en sus tradiciones orales (recuérdese los relatos utilizados por Acosta y defendidos por Clavijero para hablar del diluvio universal en el Nuevo Mundo).

Posteriormente, Eguiara y Eguren no iba a requerir de dicha asimilación, y se centraría solo en las virtudes políticas y civiles:

Tan conforme a la razón encontramos las concernientes al gobierno político y doméstico que de haber ido unidas a las normas de la verdadera religión, nada hubiera faltado para la consecución de una duradera y completa felicidad de imperio tan extenso (citado en Brading *Los orígenes...*: 36)

En el pasaje puede observarse que es clara la subordinación de los méritos de la civilización azteca al objetivo de establecer la prevalencia de la mediación sacerdotal (“la verdadera religión”). Sin embargo, se prefiere apelar a “la razón” y se busca una exaltación en base a ella, línea discursiva que será de mucha utilidad posteriormente en el enfrentamiento con los ilustrados, que no estimaban las tesis protoevangelistas.

Clavijero, por su parte, buscó otorgarle a los amerindios un lugar dentro de la historia cristiana, pero prescindió de la visita del apóstol y de cualquier otra manifestación de cristianismo prehispánico, por considerar que no tenían un asidero confiable. En el libro VI de la *HAM*, Clavijero muestra su escepticismo frente a estas interpretaciones:

Varios escritores de aquel reino han tenido por cierto que algunos siglos antes de la llegada de los españoles se había predicado el Evangelio en la América. Los motivos que tuvieron para esta creencia fueron varias cruces que en diversos tiempos y lugares se hallaron, que parecen labradas antes de los españoles. El ayuno de 40 días que observaban varios pueblos de aquel Nuevo Mundo, los vaticinios que tenían del futuro arribo de gente extraña y barbada y las huellas humanas estampadas en algunas piedras

que se creen ser del apóstol Santo Tomás. Yo no he podido jamás asentir con estos autores (153)

Un ejemplo de este motivo –el de las cruces prehispánicas–, en el contexto andino, está Garcilaso, quien sí sugirió un posible origen cristiano. Clavijero, en cambio, se contenta con agregar, en pie de página, que se ocupará de reseñar todas esas cruces en su *Historia eclesiástica de la Nueva España*. En cuanto a los ayunos, en cambio, cancela categóricamente que se trate de una prueba de cristianismo prehispánico (“igualmente se observaban en aquellas naciones ayunos de 4, 5 20, 80, 160 días”). Este escepticismo que se niega a asumir cómodamente líneas discursivas de su tradición erudita local que favorecían la imagen patriótica obedece a una circunstancia de enunciación distinta: como ya he mencionado, la sociedad novohispana no se mantuvo tan al margen de los avances científicos modernos o de los planteamientos filosóficos como se podría pensar y como, en efecto, se sigue juzgando entre el público no especializado y hasta en los críticos dedicados a otras áreas. Producto de esta modernidad novohispana y de los ya también mencionados cambios en los criterios epistemológicos ligados al campo historiográfico, Clavijero desarrolló su actividad escrituraria habiendo superado la credulidad de los primeros misioneros y de los propios criollos anteriores a él (a los que, no obstante, se refirió con admiración).

Con todo, Clavijero no renunciará al protoevangelismo. Lejos de pensar que es el demonio quien está detrás de las civilizaciones prehispánicas de México y Perú, Clavijero plantea la capacidad de los pueblos paganos de intuir la verdadera fe y de merecer la experiencia de la comunicación con la divinidad cristiana:

Si fueron ciertas las profecías de Chilam Balam, pudo sin ser cristiano ser ilustrado de Dios para pronosticar el cristianismo, del mismo modo que fue ilustrado el otro Balam del oriente para anunciar el Nacimiento de nuestro redentor (153)

Los libros Chilam Balam, escritos en lengua maya, son posteriores a la conquista española. En ellos se sostiene que profecías indígenas anunciaron la llegada de los españoles, con el objetivo de resaltar la consciencia de la verdadera fe entre los vencidos. Este motivo es recurrente tanto en Nueva España como en Perú y buscaba sustentar diversas reivindicaciones para las noblezas indígenas. Que Clavijero lo retomara dentro de su propuesta historiográfica implica que, desde su perspectiva criolla, esta continuidad

religiosa sea un motivo de legitimidad del arribo español al Nuevo Mundo y del asentamiento de la sociedad criolla.

Clavijero también planteó la continuidad del México antiguo y la sociedad criolla apelando a la donación del poder de Moctezuma, que es expuesta en el libro X. Clavijero recordó que la llegada de los españoles calzó con la creencia azteca en Quetzalcoatl, quien había prometido su regreso. Debido a esto, Moctezuma habló con los nobles y “acordoles la constante tradición de sus mayores sobre la devolución del imperio mexicano a los descendientes de Quetzalcoatl, de quien él y todos sus antecesores no habían sido más que lugartenientes” (350). Clavijero insiste, refutando a Solís –que afirma haber sido esta escena un acto hipócrita de Moctezuma- en que Moctezuma incorporó “por su voluntaria cesión en la Corona de España un reino tan rico y dilatado como el de México” (51). Esta legitimidad política se complementó con la consideración de que la religión prehispánica había intuido la verdadera fe, con lo que se podía asumir que la dación era parte del plan providencial (“ha llegado el tiempo de cumplirse nuestros oráculos”). La consideración de una comunicación con el Dios cristiano en los códigos de la cultura mexicana no solo era ventajosa para los aztecas, sino necesaria para que el poder español y la sociedad criolla fundamentaran la legitimidad de la continuidad entre ambas sociedades⁶⁷.

La defensa del México antiguo en Clavijero, como se ha visto, no obedecía solo a una defensa interesada del vencido, sino a una sustentación del sentido histórico que tenía la presencia española y criolla en el Nuevo Mundo. Ahora bien, esta reafirmación no habría sido efectiva frente a los ilustrados, que, como ya mencioné, no estimaban las tesis protoevangelistas. Clavijero, como Eguiara y Eguren, fundó entonces su defensa de la cultura del México antiguo en criterios de desarrollo social, dentro de los cuales la presencia del culto religioso era solo uno de varios indicadores objetivos. En el libro VI, Clavijero afirma que “la religión, junto con la policía y la economía “son las tres cosas que principalmente caracterizan una nación y, sin saberlas, no se puede formar idea cabal de su

⁶⁷ Discrepo de Brading, quien afirmó que Clavijero rechazó el mito de Sigüenza del Santo Tomás prehispánico como una forma de remarcar “la calidad autóctona de una civilización que él había establecido sobre fundamentos seculares” (op.cit.: 496).

genio, sus inclinaciones y sus luces” (147)⁶⁸. En la sexta disertación declarará ser consciente que De Pauw consideraba “la moneda, (...), el uso del fierro, el arte de escribir y los de fabricar navíos, construir puentes de piedra y hacer cal” como requisitos para considerar civilizado a un pueblo, y expondrá los avances mexicanos en esos aspectos (524).

Para empezar, debe recordarse que Clavijero tuvo que conceder la barbarie mexicana cuando se trató de referir los sacrificios humanos y definir la religión mexicana como “un agregado de errores y de prácticas supersticiosas, crueles y pueriles” (147). Es notable que no escatimara recursos cuando se trató de describir los sacrificios aztecas, y que, en cambio, se valiera de la oportunidad para reforzar la impresión de objetividad de su trabajo, al resaltar que “con toda voluntad” omitiría dicho punto “si las leyes de la historia nos lo permitiesen” (170).

En cuanto a los atributos políticos y culturales de la civilización, el libro VII ofrece una amplísima referencia sobre su sistema de gobierno, su sistema de justicia, su lengua y sus artes en términos positivos:

Así en el gobierno público como en el doméstico de los mexicanos, que vamos a exponer en este libro, se dejan ver tales rasgos de discernimiento político, de celo por la justicia y de amor al bien público, que serían absolutamente inverosímiles si no nos constaran por la fe de sus mismas pinturas y por la deposición de muchos autores imparciales y diligentes que fueron testigos oculares de mucha parte de lo que escribieron (201)

Esta visión de los méritos culturales del México antiguo se une a la ya mencionada idea de una comunicación con Dios ejecutada en los códigos religiosos indígenas Clavijero para completar una propuesta interpretativa del pasado prehispánico similar a la que Jeffrey Klaiber observó en Garcilaso. Este historiador ha resaltado que Garcilaso compartió la “teoría de la pre-evangelización” (*La utopía...*: 41) que manejaron algunos de los primeros

⁶⁸ Estos principios, como anota Brading, no invocaban “las normas explícitas de la Ilustración”, sino más bien, “inconscientemente las normas aristotélicas de una auténtica ciudad, normas inicialmente desarrolladas por Las Casas en su *Apologética*” (2003: 495). Desde una perspectiva no de búsqueda de originalidad –más propia, tal vez, del canon filosófico-, sino de una que atienda a la confrontación de tradiciones, la deuda con Las Casas y la diferencia de marcos teóricos respecto de los ilustrados vendrían a robustecer el planteamiento expuesto en el segundo capítulo de este trabajo.

misioneros, la misma que plasmó en sus *Comentarios* al legitimar la continuidad entre los imperios Inca y español apelando a que los Incas “habían cumplido el mandato divino de civilizar el mundo andino” y a que “tenían que ceder frente a España, cuya misión fue llevar a la perfección la obra comenzada” (57). Por otro lado, frente a los ilustrados, Clavijero, tal y como lo afirma Brading, rompió “con toda conexión entre el Anáhuac y el salvajismo” (*Orbe indiano*: 495). Resaltó la sofisticada organización política azteca y su respeto por las leyes incluso en el ámbito doméstico. De este modo, aún desde una perspectiva no teológica que intentara ubicar al pasado prehispánico en la historia cristiana era factible defender positivamente a las antiguas naciones mexicanas. Cuando se refiere a la educación de la juventud, Clavijero ofrecerá este comentario:

La educación de la juventud, que es el fundamento principal de un estado y el que da mejor a conocer el carácter de una nación, fue tal entre los mexicanos que ella por sí basta a confundir el orgulloso desprecio de ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de Europa el imperio de la razón (201)

Clavijero aprovecha la referencia a la educación del México antiguo para seguir sugiriendo la tendenciosidad europea, reflejada en su eurocentrismo. En los libros III, IV y V, el elogio de los logros de la civilización azteca se observa también en las etopeyas de sus gobernantes, muchas de los cuales constituyen una clara continuación del discurso encomiástico planteado por Sigüenza y Góngora en el *Teatro...* Clavijero coincidirá con Sigüenza en destacar en el rey Itzcoatl la virtud de la prudencia (“era tenido como el hombre de mayor prudencia, rectitud y valor de toda la nación”) (93), mientras que sobre Moctezuma Ilhuicamina, el quinto de los reyes de México, destacará lo siguiente:

no por el cuidado de extender sus dominios se descuidó este famoso rey de lo que tocaba a la policía y a la religión. Publicó leyes nuevas, aumentó el esplendor de su corte, e introdujo ciertas etiquetas ignoradas de sus antepasados. Edificó un gran templo a Huitzilopochtli, instituyó muchos ritos y acreció el número de los sacerdotes (112)⁶⁹

Esta descripción busca resaltar el tino de los gobernantes de no olvidar el culto religioso. A la luz de la coyuntura regalista a la que aludimos en el primer capítulo, pasajes como estos reflejan la importancia que tenían dentro del ideario político de Clavijero el culto religioso

y su promoción y protección por parte de los gobernantes. La posición de Clavijero sobre el culto religioso de pueblos no cristianos es planteada en términos vigentes que lo distinguen de los primeros historiadores religiosos del Nuevo Mundo:

El sistema de la religión natural depende principalmente de la idea que se tiene de la divinidad. Si el Supremo Ser se concibe como un padre lleno de bondad, cuya Providencia vela sobre sus criaturas, en las prácticas religiosas se advertirá amor y respeto. Si, por el contrario, se imagina como un tirano inexorable, el culto será sanguinario. Si se cree omnipotente, la veneración se dirigirá a uno solo; pero si se juzga limitado su poder, no podrán dejar de multiplicarse los objetos del culto. Si se reconoce la santidad y perfección de su ser, se solicitará su protección con un culto puro y santo; pero si se reputa sujeto a las imperfecciones y vicios de los hombres, la misma religión consagrará los delitos (571)

Esta reflexión sobre la religión permite apreciar cómo Clavijero construye su arsenal argumentativo que terminará siendo aprovechado al comparar a la religión mexicana con la de griegos y romanos o egipcios. Los mexicanos guardan una similitud con el culto “verdadero” del cristianismo por haber concebido un solo ser omnipotente, mientras que los griegos y romanos concibieron dioses cargados de vicios e imperfecciones. De este modo Clavijero podrá sobreponer a los aztecas frente a las críticas eurocéntricas ilustradas (“la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa”) (571).

La falta de moneda y de letras, apeladas por los autores ilustrados como indicadores de un escaso desarrollo cultural, fueron descartadas por Clavijero para el caso del México antiguo. Sobre la moneda, afirmó que se usó el cacao como un objeto de cambio. Partiendo de Montesquieu, la fuente de la que De Pauw extrajo el valor de la moneda como indicador de civilización, Clavijero presenta, una vez más una *regla de justicia*:

Si por moneda se entiende un signo representativo del valor de todas las mercaderías, como la define Montesquieu, es indudable que los mexicanos y todas las demás naciones del Anáhuac, a excepción de los bárbaros chichimecas y otomíes, se servían de moneda en su comercio. ¿Qué era el cacao, que constantemente usaban para proporcionarse en el mercado todo lo que necesitaban, sino un signo representativo del valor de todas las mercaderías? (526)

⁶⁹ Este rasgo de “buen gobierno” de Moctezuma Ilhuicamina también coincide por el señalado por el *Teatro...* de Sigüenza, quien rescata, hablando de este monarca, la importancia del culto al afirmar que “erraron los gentiles en el objeto, no en el culto, que era lo que les constituía la religión” (215).

Clavijero insiste en presentarse como un lector mucho más audaz de las mismas fuentes utilizadas por De Pauw. Además, reivindica a los antiguos mexicanos en base a los criterios ilustrados, a los que presenta como comerciantes. Asimismo, esta imagen se refuerza por la alusión a aquellos pueblos que sí podían considerarse bárbaros, cuya presencia en el Anahuac Clavijero refirió al hablar de la historia de la población y los reinos del valle.

En cuanto a las letras, concedió que no las tenían, pero defendiendo el valor de sus dibujos y calendarios. Clavijero procuró juzgar la cultura mexicana “conforme a su peculiar grado de evolución” (Villoro: 136). Pagden llamó la atención sobre el hecho de que para Clavijero “the Indians had all the technological knowledge that their cultura required” (*Spanish Imperialism...*: 114); es decir, Clavijero rescató que, en situaciones de desarrollo efectivamente diferentes, los mexicanos desarrollaron los medios tecnológicos suficientes. Por otro lado, el hecho de utilizarlos, él mismo, como fuentes de su historia, constituye una operación de validación recíproca. Ante la pregunta de Buffon sobre por qué estos pueblos no transmitían a la posteridad los hechos, Clavijero defenderá que las pinturas y caracteres mexicanos constituían signos duraderos destinados a perpetuar la memoria (459) y, como prueba, expondrá el funcionamiento del calendario mexicano en el libro VI (177-182).

Finalmente, sobre la pregunta de Buffon sobre por qué no domesticaron otros animales además de la llama y el paco, Clavijero responderá que sencillamente “no había otros animales que poderse domesticar”, y le preguntará a su vez: “¿Quiere Buffon que domesticasen los tigres, las pumas, los lobos y otras semejantes fieras?” (469), con lo que sugería que la improcedencia de su tesis llegaba a atentar contra el sentido común.

3.2.3. Clavijero y la sociedad criolla

Enrique Florescano resalta que, durante el siglo XVIII, en Nueva España se dieron importantes cambios culturales que influyeron en la imagen que la sociedad criolla tenía de sí misma. Entre muchos de estos cambios, “se procuró el cultivo particular de las ciencias físicas y matemáticas” (274). Antonella Romano menciona la presencia de textos

científicos en las bibliotecas jesuitas, quienes tuvieron un importante rol en la difusión de la actividad científica en Hispanoamérica (63). Brading también ha resaltado que, pese a que los jesuitas seguían aún el currículum de la *Ratio Studiorum* –el “plan de estudios” de todos los colegios de la Compañía, iniciado en 1599- , “tenían permiso para enseñar los principios de la física experimental si así lo deseaban” (*Entre el Renacimiento...: 149-150*). Durante el siglo anterior, el conocimiento conservaba todavía rezagos medievales. La astrología había marcado las interpretaciones de los fenómenos climáticos. Sin embargo, lejos de tratarse de un panorama cultural como el propuesto por Luis Weckman, quien lo homogeniza y afirma que “tal como en el mundo medieval, se interpretaron ciertos fenómenos atmosféricos, eclipses, cometas y meteoros como señales divinas o presagios anunciadores de calamidades o epidemias” (675), Nueva España tuvo en Sigüenza y Góngora a un matemático y astrónomo con amplios y sólidos argumentos para refutar dichas interpretaciones de los fenómenos atmosféricos. Su debate retórico con Eusebio Kino, planteado en su *Libra astronómica y filosófica* (1690)⁷⁰, refleja que dichas creencias no afectaban de la misma forma al grueso de la sociedad novohispana y a sus intelectuales. Volviendo al siglo XVIII, junto con la apertura a los estudios científicos, surgió el auge del conocimiento cartográfico entre los criollos mexicanos, motivado por las políticas defensivas frente a la expansión rusa en el Pacífico y la francesa e inglesa en el Atlántico. Dicho conocimiento, a su vez, influyó en la imagen que estos tuvieron de su patria y reforzó la idea de que poseían un territorio extenso y geográficamente bien dotado (Florescano: 271).

Frente a esta imagen de sí misma de la sociedad novohispana, las cartas de Martí constituyeron un fuerte golpe. Este antecedente de antiamericanismo degradante al interior del imperio despertó una encendida respuesta de los intelectuales novohispanos⁷¹. El

⁷⁰ Sigüenza negó que el cometa que en 1681 pudo verse en Nueva España debiera considerarse un mal presagio, como sostenía Kino.

⁷¹ Se puede aludir a otra manifestación de dicha concepción del criollo. En 1763, Francisco de Ajofrín afirmó que los criollos, “a cierta edad, como de treinta años, van en decadencia, ya por su delicada complexión y falta de salud, como también por falta de fomento y plazas en qué acomodarse” (citado en Brading *Los orígenes...: 29*).

catálogo que Eguiara y Eguren ofreció de los autores criollos que habían escrito obras de distintas materias reivindicaba los logros académicos locales y mencionaba las bibliotecas con las que se contaba en Nueva España, en directa oposición a las afirmaciones de Martí.

El antiamericanismo ilustrado significaría otro duro ataque al orgullo de los intelectuales novohispanos, tanto por la denigración del pasado patriótico como por las ya citadas afirmaciones de De Pauw y Raynal sobre la influencia negativa de la naturaleza en los criollos y las críticas a su religiosidad. **Clavijero se centró en el México antiguo; sin embargo, al interior de la obra puede rastrearse una representación de la sociedad criolla que apuntó, en primer lugar, a rediseñar la relación con la metrópoli ya no en el plano político o jurídico, sino en el de la estima como entorno cultural, a partir de la oportunidad que significó su participación en la disputa discursiva con los autores extranjeros.** Asimismo, la propuesta reivindicatoria local de Clavijero implicó la manifestación de ciertas tensiones con el entorno laico, articulada con el objetivo de resaltar el rol humanitario de los religiosos frente al problema indígena. Cañizares lo sugirió al proponer que el discurso de los intelectuales criollos en la disputa del Nuevo Mundo “parece más clerical que meramente criollo” (367).

La modernidad intelectual de los religiosos criollos

Un aspecto importante del discurso historiográfico de Clavijero es que además de haberse presentado como un continuador de la tradición historiográfica misionera del siglo XVI, en ciertos pasajes optó también por un deslinde que le permitió presentarse como un historiador moderno y un superador de los desaciertos de sus antecesores. Clavijero hará de Torquemada la víctima de su aplicación del criterio de la “crítica interna”, desarrollada como recurso metodológico por los autores europeos. En sucesivos pies de página, sobre todo los referidos a la historia de los reinos del Anahuac, Clavijero denunciará sus contradicciones en lo concerniente a la cronología del México antiguo (libro II), aunque hará una salvedad para autorizarlo por su conocimiento profundo de la lengua azteca. Este trato ambiguo en realidad muestra, de una parte, una deuda para con un historiador peninsular y, por otro, una superación de su legado. Clavijero desestimaré también a Las

Casas como historiador, aunque reconoció su humanitarismo. Como ya anoté, desde los preliminares declarará no confiar mucho en su relación de los hechos de la conquista.

Otro aspecto que a mi entender demuestra esta pretendida superación de la tradición historiográfica española es su posición frente al tema del indio. Villoro resaltó que el interés de Sahagún por el indio estuvo marcado por sus creencias religiosas, mientras que Clavijero abandona esta estrecha sujeción para proponer una reivindicación con argumentos históricos (Villoro 136). En cuanto al tema de la presencia del demonio en las sociedades amerindias, Clavijero tomó distancia del mismo José de Acosta, así como de Torquemada y de los primeros franciscanos. Cañizares recuerda que Brading y Cervantes habían visto en Clavijero a un superador del “dominio interpretativo franciscano de la historiografía criolla” y a su insistencia en el demonio “como principal protagonista de la historia mesoamericana”, para luego, sin negar estas tesis, afirmar que la propuesta historiográfica de Clavijero tenía un propósito patriótico: resaltar los logros de los criollos como historiadores (408). Es considerando ambas posturas que planteo aquí que Clavijero se asume, a la vez que un deudor, un superador de la tradición historiográfica española, y propone que dicha condición está íntimamente asociada a su entorno académico y cultural, del que forman parte el ya mencionado Sigüenza y Góngora, y Eguiara y Eguren, a quienes se referirá de manera elogiosa. La ya aludida posición de Clavijero respecto de la presencia del demonio en las culturas prehispánicas pertenece claramente a un entorno académico marcado por ideas modernas, y Clavijero declarará dicha pertenencia.

La reivindicación de la modernidad intelectual en Clavijero puede ilustrarse con su visión de la intelectualidad española contemporánea, plasmada en su correspondencia con Lino Gómez. Clavijero lamenta el enfrascamiento peninsular en los marcos filosóficos medievales:

Respecto a los filósofos españoles (aristotélicos) excoriamos su servil sujeción a Aristóteles, su negligencia en investigar la naturaleza, su pasión por las materias puramente metafísicas y abstractas, su desperdicio del tiempo en cuestiones inútiles, su preocupación en oponerse a los extranjeros, sus desorganizados métodos y su bárbaro lenguaje filosófico (citado en Ronan: 109)

Esta abierta asunción de la superación intelectual del entorno español parte de ser consciente del atraso en el que España se había mantenido en materia de temas filosóficos.

Clavijero, según refiere Ronan en su trabajo biográfico, enseñó “el primer curso completo de filosofía moderna en México” y aprovechó muchos de los lineamientos de Descartes, pese a no ser un cartesiano propiamente hablando (101). Además, no dudó en declararse un admirador de Buffon, a quien elogió incluso en la *HAM* (“le tengo gran estimación y lo reputo el más diligente, el más hábil y el más elocuente naturalista de nuestro siglo”) (423). Este espíritu de relativa ruptura remite a la ya mencionada *Libra astronómica y filosófica* de Sigüenza y permite apreciar cómo Clavijero asume la modernidad como propia del entorno novohispano. Dicho entorno está representado en la Real Pontificia Universidad de México, a la que dedicó la *HAM*, con la significativa acotación de que es dicho “cuerpo literario” “el más apto para decidir del mérito” de su obra. Esta afirmación es, en algún sentido, provocadora si se suma a las refutaciones, apasionadas condenas y mordaces ironías que Clavijero dirige a De Pauw y a los demás autores ilustrados: la degradación de las metodologías europeas está introducida, estratégicamente, por un preliminar que engrandece a la Universidad de México como la única que podría “corregir los defectos” de la obra de Clavijero (XVII).

Las tensiones con el entorno laico

Al hablar del criollismo de los novohispanos, Alberro hizo una aclaración valiosa: “los eclesiásticos desempeñaban a grandes rasgos las mismas funciones que los intelectuales en la mayoría de los países occidentales actuales” (61). Es natural, entonces, que fueran los religiosos quienes se encargaran de ofrecerle a la sociedad criolla el insumo discursivo para su reivindicación (64), que muchas veces se buscó en el terreno de debates retóricos eruditos⁷². Sin embargo, además de este impulso unificador, el rol intelectual de los religiosos implicó también en muchos momentos una reflexión crítica sobre la suerte de las noblezas y las masas indígenas, reflexión que pudo haber generado tensiones con la instancia administrativa local y con las élites criollas. Clavijero es consciente de su “rol intelectual” como un rasgo diferenciador entre él y el entorno laico. Dicho entorno fue

⁷² Son los casos de Domínguez Camargo, el *Apologético* de Espinoza Medrano, la *Carta atenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz, o la *Libra astronómica y filosófica*, del ya mencionado Sigüenza y Góngora.

representado en la *HAM* de manera impersonal como un conjunto de sujetos susceptibles de caer en posturas ambiciosas y, consecuentemente, injustas. En este punto, encuentro un rasgo común con los ilustrados: estos no dejaron de propugnar, en algunos pasajes, la misma diferencia entre ellos y su contexto social. En el primer capítulo, expliqué que el antihispanismo de Raynal se enmarcaba dentro de una crítica mayor a todas las pretensiones expansionistas europeas. Asimismo, De Pauw enfatizó los excesos del colonialismo español sin dejar de lanzar críticas a la ambición europea en general⁷³.

Algunos pasajes de la *HAM* manifiestan una postura crítica frente a las condiciones de vida desfavorables en que vivían los indios, lo cual implicaba un abierto cuestionamiento al régimen administrativo colonial. Retomo aquí una cita del primer capítulo para analizarla a la luz de este otro aspecto del discurso de Clavijero:

Es verdad que Antonio de Ulloa dice, hablando de los indios del reino de Quito, haber observado que “entre ellos abundan los imperfectos, o porque tienen los cuerpos irregulares y monstruosos por razón de su pequeñez, o porque son insensatos, mudos o ciegos, o porque les falta algún miembro”, pero habiendo hecho yo averiguaciones sobre esta particularidad de los quiteños he sabido (...) que tales defectos no son causados ni por malos humores, ni por el clima, sino por la mal entendida y cruel humanidad de sus padres, los cuales, por sustraer a sus hijos de las cargas y fatigas a que sujetan los españoles a los indios sanos, los hacen de intento inútiles o imperfectos (504)⁷⁴

De este pasaje se puede deducir que Clavijero asume un deslinde entre la labor humanitaria de los clérigos y el resto de la sociedad criolla. Del mismo modo que el conquistador o los primeros encomenderos fueron retratados como los causantes de la miseria de los indios, quedando eximido el rey, aquí se propone que incluso en el plano sincrónico los abusos

⁷³ Esta postura puede apreciarse en la siguiente apelación: “n’achetons pas l’éclaircissement de quelques points de Géographie, par la destruction d’une partie du globe (...). Mettons des bornes à la fureur de tout envahir, pour tout connoître” (“no compremos aclaraciones de algunos puntos de geografía con la destrucción de una parte del globo (...) Pongamos límites al furor de invadir todo para conocerlo todo” (*discours préliminaire*)).

⁷⁴ Ulloa había afirmado, en el *Entretenimiento XVII* de sus *Noticias Americanas* (“De los Indios de las dos Américas, y de sus costumbres y usos”) que “la propensión al ocio y a la desidia es la misma en los de la Luisiana y el Canadá que en los del Perú y partes meridionales de la América, civilizados o gentiles” (244). Asimismo, en *Viaje a la América meridional*, había sostenido que “al genio lento y pausado de los indios es inseparable compañera la pereza en tanto grado que ni la conveniencia propia ni la obligación de atender á los encargos de sus amos los mueve á cumplir con ellos ó los instiga al trabajo” (507).

persisten como una realidad del entorno colonial. Esta representación de una actitud solidaria entre el clero y el mundo indígena, en tanto rasgo opuesto a los criollos laicos, es rastreado en varios episodios de la época colonial. Entre los primeros religiosos llegados de España, los primeros jesuitas del Perú, por ejemplo, llegaron a manifestar su oposición al discurso toledano que pretendía restar legitimidad a los nobles indígenas arguyendo que los Incas habían sido señores tiranos y no naturales. En *De Procuranda indorum salute* José de Acosta condenó tales intenciones (“yo, la verdad, ni las entiendo ni las puedo aprobar”⁷⁵). Por su parte, Antonio de Vega, en su *Historia o enarración de las cosas sucedidas en este colegio del Cuzco destos Reynos del Perú...* (1600), representó a los jesuitas como intercesores entre el último inca, Tupac Amaru, y el virrey Toledo, y afirmaba que todos los indios reconocían a aquel como señor⁷⁶. Los mismos inicios del discurso clerical en el contexto hispanoamericano ofrecen harta evidencia de una confrontación constante entre los intereses laicos y los del clero: las *Leyes nuevas*, inspiradas por la acción lascasiana, quitaron el privilegio de la sucesión hereditaria a los primeros encomenderos.

En el caso de Nueva España, Sahagún y Torquemada también habían llegado “de manera natural a establecer una continuidad entre las antiguas dinastías autóctonas y los nuevos gobernantes españoles (Alberro: 63)⁷⁷, lo cual ofrecía argumentos a favor de los privilegios de las noblezas indígenas, privilegios que el mismo Clavijero refiere cuando afirma que la corona española estaba agradecida con Moctezuma por la dación. Sobre el acceso a la instrucción de los indios nobles, Sahagún y los primeros franciscanos tuvieron que lidiar con la oposición de la sociedad (y de los dominicos) para la supervivencia del colegio Santiago Tlatelolco (Ricard: 343). Puede observarse, entonces, que los siglos

⁷⁵ Acosta también llegó a lanzar el siguiente cuestionamiento: “si no es lícito robar a un ladrón y apropiarse lo robado, ¿con qué razón o justicia se podrá arrebatar a los tiranos (supongamos que lo sean) el poder, a fin de tomarlo para sí?” (463).

⁷⁶ Antonio de Vega encontraba que Tupac Amaru era rey Inca “por legítima sucesión y línea recta” (19). Al referir su ejecución, contó que “los indios que concurrieron a la muerte de *su* Rey y Señor...” (20, cursiva mía)

⁷⁷ Brading recuerda que, en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, el relato del encuentro entre aztecas y españoles representa un recibimiento pacífico de Cortez, a quien Moctezuma creía Quetzalcóatl. De esto se entiende que “los mexicas aceptaron una *translatio imperii*” (*Orbe indiano*: 145).

previos a Clavijero tuvieron significativos episodios de tensión y conflicto de intereses entre la sociedad novohispana y la labor evangelizadora y el favor hacia las noblezas indígenas de los religiosos.

Sobre el siglo XVIII, la rivalidad entre los funcionarios civiles de la administración local y el clero fue encontrando un escenario desfavorable para este último a medida que las políticas borbónicas debilitaban su poder (Cañizares: 365). Clavijero también reflejó estas tensiones en su discurso historiográfico. Un espacio de la *HAM* en el que se manifiestan la inquietud por las condiciones de vida de los indios y la consecuente crítica al entorno laico es la quinta disertación, de donde proviene la cita expuesta en la que se refiere a A. de Ulloa y a las conclusiones de De Pauw sobre los indios de Quito. Paw generaliza y habla sobre la debilidad de indios, a lo que Clavijero responde que “si Pauw hubiese visto, como yo, los enormes pesos que llevan sobre sus espaldas los americanos, no hubiera tenido valor para echarles en cara su debilidad” (510). Esta refutación de la debilidad americana carga también con una visión condenatoria de la administración civil, en tiempos en los que el clero había perdido trágicamente sus privilegios. Clavijero parece haber encontrado una oportunidad para extenderse sobre el punto, y afirma que “nada demuestra tan claramente la robustez de los americanos como las muchas y grandes fatigas en que son empleados comúnmente” (510). Frente a la afirmación de De Pauw de que solo los africanos y europeos son quienes cultivan la tierra en América, Clavijero afirma:

lo cierto es que desde la conquista acá los americanos solos han soportado todas las fatigas de la agricultura en todos los vastos países de la América septentrional y en la mayor parte de la América meridional sujetos a la corona de España (510)

El debate con De Pauw es una ocasión para plantear inquietudes que atentan contra la imagen del régimen colonial, a juzgar por la lectura de Diosdado y de Juan Bautista Muñoz. Se ha visto, sin embargo, que Clavijero evitó una confrontación discursiva abierta con el discurso imperial, llegando incluso a manifestar su lealtad y su admiración por España. La misma denuncia que aquí se refiere no alude a una figura específica de la administración real. Las otras lecturas que se encargaron de la *HAM*, mientras se tentaban los trámites para su publicación, confirman que era perfectamente factible desestimar estas observaciones. En cambio, la referencia a un entorno local se hace en un tono de crítica y denuncia (“ellos son los que llevan todo el peso de los trabajos públicos como es notorio en todas las

provincias de aquel reino”) y pudo haber justificado que se interpretara como un llamado a la intercesión real (510).

Esta voluntad de representar una solidaridad del clero para con el mundo indígena se refuerza por el hecho de que Clavijero aludiera específicamente su lazo con los indios: “traté íntimamente con americanos”, afirma. Al hablar del real colegio de Guadalupe, refiere que tuvo “algunos indios entre mis discípulos”. Esto descarta que Clavijero haya obviado voluntariamente la suerte de la masa indígena contemporánea, pese a que la obra se centró en el México antiguo⁷⁸. Clavijero deslinda esta suerte de la antigüedad mexicana, pues, de inmediato, afirma que, “*a más de esto*, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres”. Clavijero propone aquí que, mientras el pasado prehispánico le inspira una inquietud intelectual, la suerte de la masa indígena contemporánea le genera una preocupación humanitaria. Sobre ella, y sobre los defectos idiosincrásicos que no pretendió negar, afirmará que “es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades” (518).

Esta postura recuerda la que otro religioso, el ya mencionado Eguiara y Eguren, manifestara al referir las condiciones de vida de “la nación india”, de la que referiría que vivía “agobiada por la mayor pobreza, sin que nadie, excepto algún que otro noble, haya contribuido a los gastos que las escuelas originan” (citado en Kohut: 84). Si bien, como aclara Kohut, se trata de una digresión breve, refleja, de todos modos, un ánimo crítico frente a la administración colonial. Alude a la situación de las escuelas, lo cual puede asociarse al ya referido caso del colegio Santiago Tlatelolco, en el que los primeros franciscanos lidiaron con la oposición e indiferencia del entorno laico.

⁷⁸ Adorno se refirió a una de las ilustraciones de la edición príncipe de la *HAM* –las ilustraciones, anota, fueron preparadas o en algunos casos al menos aprobadas por Clavijero-, en la que tres indias aparecen preparando pan, arrodilladas en el suelo, con el cabello despeinado y vestidos humildes. La autora remarca que con esta imagen Clavijero buscaba representar la suerte contemporánea de los indios mexicanos: estas muchachas “forman parte del presente, el presente de la época de Clavijero” (“El arte gráfico...”: 24).

He expuesto la respuesta americanista que Clavijero articuló frente a la visión degradante que los intelectuales europeos de su siglo ofrecieron de América. Clavijero ofreció una descripción exaltada de la geografía novohispana y refutó las tesis de la juventud del continente americano, de la excesiva humedad y calor, así como aquellas que sostenían que, de estas condiciones naturales, resultaban una abundancia de reptiles y una característica y extendida debilidad de los cuadrúpedos. Asimismo, reivindicó los logros y avances de la civilización del Antiguo México, aunque desde una postura que implica asumir que el nivel de desarrollo europeo era un referente más evolucionado. Estas líneas componen un discurso patriótico que desde autores previos había hecho del paisaje y del pasado prehispánico sus dos motivos principales de reivindicación identitaria frente al menosprecio metropolitano. Dicho discurso encontró en el carácter internacional de la disputa con los autores extranjeros una ocasión más para reponer la imagen criolla, lo cual constituye, también, un intento por rediseñar las relaciones entre sociedad criolla y metrópoli. Ahora bien, Clavijero mantenía una postura preponderantemente clerical, que lo hizo representar a los religiosos como una *realidad de grupo* específica, exenta de los defectos del entorno laico. El principal motivo de esta diferencia fue el problema de los indígenas: Clavijero representará al religioso de Nueva España como un defensor del mundo indígena, al que se acerca desde una perspectiva diacrónica, manifestada en su actividad intelectual de investigación histórica; y desde una perspectiva sincrónica, manifestada en su preocupación humanitarista por la suerte de la masa indígena contemporánea.

CONCLUSIONES

La enunciación en la *Historia antigua de México* presenta varias *afiliaciones de grupo*. Dichas afiliaciones corresponden a distintas *realidades de grupo* de las que el enunciador se asume como miembro. La primera de estas realidades implica su ubicación dentro de un contexto geopolítico: el imperio español. La segunda, lo ubica como miembro del clero católico. Finalmente, una tercera realidad lo ubica como representante de la intelectualidad novohispana y lo presenta como un patriota. Cada una de las afiliaciones correspondientes exigió una específica agenda reivindicatoria.

En cuanto a la primera de estas realidades, la imperial, el enunciador se inserta en ella – desde su posición periférica- en varios pasajes del texto, por medio de declaraciones de lealtad y admiración, y por compartir un mismo discurso político e histórico de fundamentación de la presencia española en América. La configuración de esta *realidad de grupo* imperial en la obra de un criollo de las postrimerías del periodo virreinal se justifica por el antihispanismo europeo de la segunda mitad del siglo XVIII y por la consecuente inquietud por defender la fe católica y a España como su baluarte. En tanto miembro de esta *realidad de grupo*, el autor se vio afectado por los ataques a la legitimidad y prestigio del imperio español, al culto católico, y a la población criolla en tanto extensión de la cultura hispana. La correspondiente defensa de la obra se articula proponiendo la legitimidad del dominio español en América a partir del proyecto evangelizador. Para esto, se planteó la vieja tesis providencialista, que hacía de la llegada española al Nuevo Mundo parte de los planes de Dios. Esta postura acerca a Clavijero a una inquietud de legitimación imperial compartida por jesuitas expulsos peninsulares como Ramón Diosdado y Juan Nuix.

La segunda de estas realidades que la propuesta analítica del presente trabajo consideró, la clerical, se ubica también dentro de un contexto geopolítico transatlántico, pero supone una especificidad respecto de la realidad imperial y, por tanto, una agenda reivindicatoria específica, enfocada en la apología del culto católico, del proyecto evangelizador instaurado en América española y de los historiadores que surgieron de dicha experiencia.

La *HAM* propuso el proyecto evangelizador como condición *sine qua non* de la legitimación histórica del imperio español, lo cual constituyó una reacción frente al discurso oficial de la nueva dinastía, que había reducido los privilegios del clero y, por último, expulsado a la Compañía de Jesús, de la cual Clavijero formaba parte. Por otro lado, frente a los ataques ilustrados a la confiabilidad y méritos de los primeros religiosos que habían escrito sobre el Nuevo Mundo, la *HAM* reivindica su tradición de conocimiento y, por el contrario, denuncia los vicios metodológicos de naturalistas e ilustrados, configurados por la enunciación en una *realidad de grupo* opuesta -laicizada e irreverente frente al culto católico- que continuamente es degradada en base a los desaciertos de sus representantes más reconocidos. Asimismo, el humanitarismo desplegado por la Iglesia para con los indios es un argumento que, aun fuera del marco teológico providencialista, otorgó legitimidad a la presencia española en América y a la labor del clero. Este argumento tuvo mucho valor en el contexto intelectual europeo, a juzgar por los elogios que algunos autores hicieron de las misiones jesuitas y de la labor evangelizadora en general.

Finalmente, la realidad local novohispana también exigió una defensa particular. Dicha defensa se articula refutando las tesis naturalistas de los autores europeos que degradaban la imagen de la naturaleza del Nuevo Mundo y hacían a la población víctima de su influencia. Frente a la recurrente generalización de los naturalistas, la principal arma metodológica de Clavijero será la retorsión, oportuna para deshacer las tesis eurocentristas que veían en específicas irregularidades geográficas americanas la prueba suficiente para sostener su degeneración o primitivismo. Por otro lado, al estar la obra enfocada en la historia del México antiguo, la reivindicación del sector criollo se circunscribe a los preliminares y a las digresiones metahistoriográficas, en las que se elogia la actividad intelectual de compatriotas como Sigüenza y Góngora o Eguiara y Eguren. Además, al referirse a los amerindios contemporáneos, surgirá la oportunidad de plantear una denuncia de los rigores del régimen y una visión crítica de la administración local, que sugiere una toma de distancia del común de la sociedad novohispana y refuerza la imagen del clero como defensor de las masas indígenas.

Estas tres *realidades de grupo* de la enunciación no suponen necesariamente posturas contradictorias. La realidad imperial corresponde con un espacio geopolítico que engloba a la realidad clerical, en tanto que la intelectualidad novohispana, conformada sobre todo por religiosos, supone un espacio local que se inserta dentro de los anteriores. De este modo, es posible representar las tres realidades como si se tratara tres de círculos concéntricos. En un momento acentuado de rivalidad entre las potencias enfocado en el éxito de sus empresas coloniales, la defensa de la realidad colonial española fue para Clavijero una oportunidad para replantear viejas inquietudes criollas de reivindicación y para plasmar una visión que rediseñaba las relaciones Estado-Iglesia y Metrópolis-sociedad criolla. Dicha visión partía de la ya mencionada especificidad religiosa de los intereses del autor. Esta especificidad mantuvo la conexión de las tres instancias y le dio coherencia a las puntuales agendas reivindicatorias que ellas exigían: tanto la defensa del imperio (providencialismo) como el elogio de la intelectualidad novohispana (preponderancia del clero) y la defensa del mundo indígena (protoevangelismo, solidaridad entre religiosos e indígenas) se plantean con argumentos ventajosos para la identidad religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

ACOSTA, José de. *Obras del padre José de Acosta* Madrid: Atlas, 1954.

AROUET, François Marie, Voltaire. *Essai sur les mœurs et l' esprit des nations*. Paris: Bordas, 1990.

CLAVIJERO, Francisco Javier S.J. *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas. México D.F.: Porrúa, 1987.

-----, *Historia de la Antigua ó Baja California*/por Francisco Javier Clavijero. Méjico: Impr. De J. R. Navarro, 1852.

Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas por el gobierno sobre el extrañamiento y ocupacion de temporalidades de los regulares de la Compañia, que existían en los Dominios de S. M. de España, Indias, e Islas Filipinas á consecüencia del Real Decreto de 27 de Febrero, y Pragmática-Sancion de 2 de Abril de este año. Parte primera. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1767.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, Comte de. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi. Tome neuvième* Paris: Imprimerie Royale, 1761.

DE PAUW, Cornelius. *Recherches philosophiques sur les américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine. TOME I* Berlin: Chez Georges Jacques Decker, imp. du Roi, 1768.

LUCIANO de Samosata. *Obras III. Cómo debe escribirse la historia* traducción y notas por Juan Botella Zaragoza. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

NUIX, Juan. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos*. Madrid: Joachin Ibarra, 1782.

PRÉVOST, François. *Histoire générale des voyages, ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, Qui ont été publiées jusqu'à present dans les différentes Langues de toutes les Nations connues. Tome cinquième.* Paris: Didot, 1748.

RAYNAL, Guillaume. *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes*, selección de textos de Benot, Yves. Paris: François Maspero, 1981.

ROBERTSON, William. *Historia de la América por M. Robertson. Tomo IV.* Barcelona: Librería de J. Oliveres y Gavarró, 1840.

ROUSEAU, Jean Jacques *Oeuvres complètes III.* Gagnebin, Bernard y Raymond Marcel dir. Paris: Gallimard, 1964.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Seis obras.* Prólogo de Irving A. Leonard. Bryant William, ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984.

ULLOA, Antonio de. *Noticias americanas entretenimiento físico-histórico sobre la América meridional y la septentrional oriental por Antonio de Ulloa. Comparación general de los territorios, climas y producciones en las tres especies, vegetal, animal y mineral, con una relación particular de los indios de aquellos países, sus costumbres y usos, de las petrificaciones de cuerpos marinos y de las antigüedades, con un discurso sobre el idioma, y conjeturas sobre el modo con que pasaron los primeros pobladores.* Estudio preliminar por Luis Aznar. Buenos Aires: Nova, [1772] 1944.

----- *Viaje a la América meridional* Edición, introducción y notas de Andrés Saumell. Madrid: Historia 16, 1990.

VEGA, Antonio de. *Historia o enarración de las cosas sucedidas en este colegio del Cuzco destos Reynos del Perú desde su fundación hasta hoy Primero de Noviembre. Día de Todos Santos año de 1600 por el P. Antonio de Vega.* En Vargas Ugarte, Ruben, *Historia del colegio y universidad de San Ignacio de Loyola de la ciudad del Cuzco.* Lima: Biblioteca histórica peruana, 1948.

VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Edición, prólogo y notas de Alfredo Pareja Diezcanseco. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

Fuentes secundarias:

ADORNO, Rolena. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14.28 (1988): 11-27.

----- “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 21.41 (1995): 33-49.

----- “El arte gráfico de la Historia antigua de México (1780-1781) de Francisco Javier Clavigero”, en Latasa, Pilar ed. *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*. Navarra: Iberoamericana: Vervuert, 2011. 15-27.

ALBERRO, Solange. “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”, en Mazzotti, José Antonio, ed. *Agencias criollas, la ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2000: 55-71.

BRADING, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1973

----- *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

----- “Entre el Renacimiento y la Ilustración: La Compañía de Jesús y la patria criolla” en Marzal, Manuel y Bacigalupo Luis, eds. *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Universidad del Pacífico: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007: 131-157.

BATLLORI, Miguel. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid: Gredos, 1966.

----- *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica.* Madrid: MAPFRE, 1995.

BORJA MEDINA, Francisco de S. J. “Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia” en Marzal, Manuel y Bacigalupo Luis, eds. *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Universidad del Pacífico: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007: 450-492

CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia.* Traducción de Jorge López Moctezuma. Álvaro Obregón D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración.* Madrid: Alianza Editorial, 1989.

DRAKE, James. “Appropriating a Continent: Geographical Categories, Scientific Metaphors, and the Construction of Nationalism in British North America and Mexico”. *Journal of World History*, vol. 15, No. 3: 323-357.

DUCHET, Michel. *Anthropologie e historie au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot.* Paris: François Maspero, 1971.

FERRER, José A. “Carlos III y la extinción de los jesuitas”, en *Actas del congreso internacional sobre “Carlos III y la Ilustración”. Volumen I: El Rey y la Monarquía.* Madrid: Ministerio de Cultura, 1989. 239-259

FLORESCANO, Enrique. *Historia de las historias de la nación mexicana.* México D.F.: Aguilar: Altea: Taurus: Alfaguara S.A. de C.V., 2002.

FLORESCANO, Enrique y MENEGUS, Margarita. “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, en *Historia general de México*, México D.F.: El Colegio de México, 2009. 363-430.

GALVEZ-PEÑA, Carlos M. “¿Dios y el Rey? La prédica jesuita y la Corona en el Perú del siglo XVIII”, en Kohut Karl y Rose Sonia eds. *La formación de la cultural virreinal. III. El siglo XVIII. Frankfurt-Madrid: Frankjurt-Iberoamericana*, 2004: 205-230.

GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*. Madrid: Arco libros: 2000.

GENETTE, Gerard. *Figures III. Discours du récit. Essai de méthode*. Paris: Seuil, 1972.

----- . *Seuils*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Idea y experiencia de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958.

GRUZINSKI, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* México D.F.: Fondo de cultura económica, 2010.

GUIBOVICH, Pedro. “Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII y XVIII): El caso de los *Comentarios Reales*”. *Revista histórica* 37 (1992): 103-120.

HIGGINS, Anthony. “La Bibliotheca mexicana: hacia una poética de la legitimidad criolla”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 12.43-44. (1996): 77-87.

HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Traducción de Jordi Beltran, Barcelona: Grijalbo Mondadori, S.A., 1997.

KLAIBER, Jeffrey. “La utopía andina y cristiana”, en Johannes Meier, ed. *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica*. Muchi: Aschenforff Münster, 1995: 27-68.

----- “La visión americanista de Juan Pablo Viscardo y Guzmán y Francisco Javier Clavijero”, en Brading Marzal Portocarrero y otros, *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. El hombre y su tiempo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 1999.

KOHUT, Karl. “Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América”, en Kohut Karl y Rose Sonia eds. *La formación de la cultura virreinal. III. El siglo XVIII*. Frankfurt-Madrid: Frankjurt-Iberoamericana, 2004: 67-103.

LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, 1993.

----- “El criollismo y los pactos fundamentales del imperio americano de los Habsburgos”, en Mazzotti, José Antonio ed. *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2000: 37-53.

LISS, PEGGY K. *Los imperios transatlánticos. Las redes del comercio y de las Revoluciones de Independencia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

LÓPEZ GRIGERA, Luisa. “Apuntes para un estudio de la tradición retórica en Hispanoamérica en el siglo XVII”, en Kohut, Karl y Rose, Sonia eds. *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*. Frankfurt-Madrid: Frankjurt-Iberoamericana, 2004: 67-80.

MARTÍ GILABERT, Francisco. *Carlos III y la política religiosa*. Madrid: Ediciones RIALP S.A., 2004.

MAZZOTTI, José Antonio. “Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas.” En Mazzotti, José Antonio, ed. *Agencias criollas, la ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2000.

MIGNOLO, Walter. “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, en Rose, Sonia ed., *Discurso colonial hispanoamericano*. Amsterdam: Rodopi B.V., 1992. 11-27.

MILLONES, Luis. “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII”, en Millones, Luis y Ledezma, Domingo eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert: Iberoamericana, 2005: 27-51.

MORAÑA, Mabel. “Fundación del canon: hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 22.43-44 (1996): 17-43.

NAVIA MENDEZ-BONITO, Silvia. “Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco”, en Millones, Luis y Ledezma, Domingo eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert: Iberoamericana, 2005: 225-250.

PAGDEN, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven & London: Yale University Press, 1990.

-----, *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven & London: Yale University Press, 1993.

-----, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1995.

PEASE, Franklin. “El Inca Garcilaso y su visión histórica de los incas.” Manuscrito, 1996.

-----, *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2010.

PERALTA RUIZ, Víctor. “Nación y civilidad en las historias de la América meridional de finales del siglo XVIII”, en *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*. México D.F.: El colegio de México: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericano (CEDLA), 2010.

PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción de Julia Sevilla. Madrid: Gredos, 1994.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* México D.F.: Fondo de cultura económica, 1986

RODRÍGUEZ, José Antonio. “La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*.” *Revista hispanoamericana* 172/173 (junio 1995)

ROMANO, Antonella. “Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas”, en Marzal, Manuel y Bacigalupo Luis, eds. *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Universidad del Pacífico: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007: 56-71.

RONAN, Charles. *Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, traducción de Carlos Ignacio Aguilar. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad de Guadalajara, 1993.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”. *Historia mexicana*, v. 47, no. 3 (1998): 465-536.

SHAPIN, Steven y SCHAFFER, Simon. *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México D.F.: El Colegio de México: El Colegio Nacional, 1987.

WECHMANN, Luis. *La herencia medieval de México II*. México D.F.: El Colegio de México, 1983.

WEY-GÓMEZ, Nicolás. “¿Dónde está Garcilaso?: La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 17.34 (1991): 7-31.

