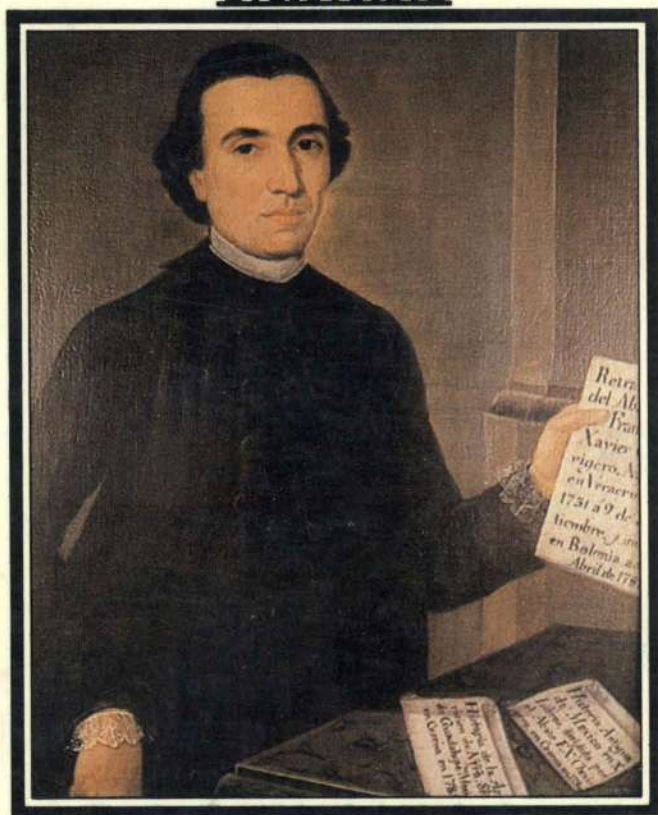


Alfonso Martínez Rosales

compilador

**FRANCISCO XAVIER
CLAVIGERO
EN LA ILUSTRACIÓN
MEXICANA
1731-1787**



El Colegio de México

FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
EN LA ILUSTRACIÓN MEXICANA
1731-1787

FRANCISCO XAVIER
CLAVIGERO EN LA
ILUSTRACIÓN MEXICANA
1731-1787

Alfonso Martínez Rosales
compilador

Prólogo de
Antonio Gómez Robledo



EL COLEGIO DE MÉXICO

Portada: Francisco Xavier Clavigero (1731-1787),
óleo de Giovanni, siglo XIX, Museo Nacional de Historia.
Fotografía proporcionada por el Archivo Fotográfico de Salvat.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 1988

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0380-1

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO. <i>Antonio Gómez Robledo</i>	7
CLAVIGERO: DEFENSOR DE LOS IDIOMAS INDÍGENAS FRENTE AL DESPRECIO	
EUROPEO. <i>Dorothy Tanck de Estrada</i>	13
Clavigero como lingüista	14
El tema de las lenguas indígenas en la <i>Historia antigua</i>	15
La escasez de palabras numéricas	18
La falta de términos metafísicos	19
La rudeza del idioma mexicano	20
La ausencia de una palabra para Dios	21
La crítica del obispo de Puebla	23
La crítica del arzobispo de México	24
La crítica del rey Carlos III	25
¿A quiénes refutaba Clavigero?	27
FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO, S.J., 1731-1787. <i>Xavier Cacho, S.J.</i>	31
Matriz espiritual de Clavigero	31
Experiencias abismales e identidad	33
Opciones fundamentales por la verdad ante los absolutismos	37
Clave de lectura	38
CLAVIGERO, HISTORIADOR DE LA ILUSTRACIÓN MEXICANA. <i>Elías Trabulse</i>	41
LA CULTURA ÍTALO-MEXICANA DE LOS JESUITAS EXPULSOS. <i>Alfonso Martínez Rosales</i>	59
De Italia a Nueva España	59
Viaje y tornaviaje de Nueva España a Italia	66
Mexicanos en Italia	69
UN MEXICANO EN EUROPA. <i>Luis González</i>	77
ÍNDICE DE NOMBRES	87

PRÓLOGO

FIEL A SU LARGA PROSAPIA cultural, sobre todo en historia, El Colegio de México encomendó a cinco intelectuales de reconocida nombradía, básicamente historiadores, un ciclo de conferencias en torno al tema común "Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana", para honrar la memoria del gran humanista mexicano en el segundo centenario de su tránsito (1787-1987). Las conferencias tuvieron lugar entre el 30 de marzo y el 3 de abril de 1987, en el auditorio Alfonso Reyes, y en esta reseña seguiremos el orden cronológico en que fueron pronunciadas.

A la doctora Dorothy Tanck de Estrada correspondió hablar de "Clavigero: defensor de los idiomas indígenas frente al desprecio europeo", lo que indica de entrada una posición singular en la disputa del nuevo mundo: la supuesta incapacidad de aquellas lenguas para expresar con los vocablos apropiados los mayores refinamientos del pensamiento, notoriamente en el saber filosófico y teológico, era uno de los capítulos preferidos por los detractores de nuestros aborígenes. Hay que reconocer que era éste un alegato hasta cierto punto plausible, pues, a primera vista por lo menos, no es tan fácil percibir cómo un lenguaje de pinturas, a falta de alfabeto, podía comunicar conceptos de la más alta abstracción ideatoria. ¿Podrá alguien, por ejemplo, trasladar al náhuatl algún día el *Parménides* de Platón?

Sin tomar partido en la controversia, la autora, muy avisadamente por cierto, se remite a los textos clavijerianos: los de la *Historia antigua* y las *Disertaciones*, que son categóricos en la cuestión, aunque tal vez un tanto contradictorios.

En efecto, Clavigero afirma, para empezar, que "es verdad que los mexicanos no tienen voces para explicar los conceptos de materia, sustancia, accidente y semejantes", pero esto lo explica en razón de que los antiguos mexicanos "no se ocupaban en el estudio de la metafísica", mas si llegaren a hacerlo, coronaría este esfuerzo el mayor de los éxitos, ya que, sigue diciendo, "aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica".¹

Si he de decirlo como lo siento, y será por mi ignorancia del náhuatl, a mí no acaba de entrarme en la cabeza lo último transcrito, y no puedo dejar de creer que a Clavigero lo llevó su patriotismo tan lejos como para pasar por

¹ Francisco Xavier Clavigero, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1971 (Colección Sepan cuántos), pp. 545 y 546.

encima de la gramática comparada, que conocía tan bien, al punto de erigir al náhuatl en la lengua filosófica por excelencia. (En potencia por lo menos, para decirlo a la manera escolástica, ya que, según lo reconoce él mismo, jamás llegó a pasar al acto.)

Otro mérito singular de la conferencia que comentamos, es que su autora extiende su investigación a otras fuentes posteriores a la salida irrevocable de Clavijero de la Nueva España, y en las cuales se delata el mismo escepticismo en lo tocante a la aptitud expresiva de las lenguas indígenas en los más altos saberes: el filosófico en el orden natural y el teológico en el orden sobrenatural. Ahora bien, no se trata esta vez de extranjeros ignorantes de la cultura del nuevo mundo, por no haber estado jamás en América —como De Pauw y Raynal— sino de personas con profundo arraigo en la tierra mexicana, como el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, y el arzobispo de México, Antonio de Lorenzana. A dicho del primero, las lenguas indígenas eran “bárbaras, pobres y oscuras. . . que más parecen aullidos, silbos, balidos y mugidos de bestias que articulación de racionales”. No parece sino que estamos leyendo a De Pauw, quien probablemente se queda corto.

A quienes estamos por completo en ayunas de las lenguas aborígenes, comenzando por la lengua común, el náhuatl, no nos cumple sino suspender nuestro juicio en el arduo debate y esperar de los entendidos, entre ellos la doctora Estrada, mayores luces.

De superlativo interés es la conferencia escrita y pronunciada por el padre Francisco Xavier Cacho, de la Compañía de Jesús. En esta condición, y siendo, por tanto, correligionario del padre Clavijero, el conferenciante ha dedicado la primera parte de su plática a la presentación de un Clavijero “desde dentro”, si podemos decirlo así, recordando que hace años Ortega y Gasset pedía también un “Goethe desde dentro”. Y si lo hace así el padre Cacho, es porque, según nos advierte con toda pertinencia, “son raros los estudios sobre su personalidad [la de Clavijero], sus lealtades profundas, su mundo de motivos y de recursos espirituales”.

Mirar a Clavijero desde la óptica de su pertenencia a la Compañía de Jesús —leemos en otro párrafo— nos revela su más verdadera identidad, el hontanar de su voluntad recia y enamorada. . . de su increíble fortaleza ante las adversidades más graves e injustas.

De acuerdo, por supuesto, pero me permitirá el padre Cacho que le enmiende levemente la plana, o la amplíe, mejor dicho, en cuanto a hacer extensivo a todos los expulsos en general el estoicismo cristiano que mostraron, primero en la ejecución silenciosa y puntualísima del decreto real, y luego, algo tal vez más importante aún, en la actitud que asumieron al encarar después, en la paz del exilio, el destino que les cerraba irrevocablemente el regreso a la patria. Cuál haya sido esta actitud, esta respuesta, lo ha expresado, en términos insuperables, nuestro querido y añorado Gabriel Méndez Plancarte:

Al "vandálico" —dice Menéndez Pelayo— decreto del déspota *ilustrado* que arrojábalos al exilio, respondieron ellos con una montaña de volúmenes, fruto de tenaces vigiliat y de operosa dedicación infatigable, en los que, sin dignarse siquiera atacar directamente a su verdugo, hacían resonar por toda Europa el nombre de la patria lejana y formulaban, en la teología, en la filosofía, en la historia y las bellat artes, el mensaje de México.²

No puede decirse mejor, y aquí lo dejaremos.

Entrando en la segunda parte de su homilía clavijeriana, ha efectuado el padre Cacho de mano maestra el enlace entre el hombre Clavijero y la Baja California, una de las obras mayores del antiguo instituto ignaciano cuyo sello típico fue el celo de las almat, un celo que literalmente, como en el verso del salmista, devoraba a sus miembros: *zelus domus tuae comedit me*. A Clavijero también, por consiguiente, quien para desfogar su pasión, al no poder hacerlo *in situ*, escribe su *Storia della California*, caso único de una conquista espiritual ante todo y realizada no por soldados sino por misioneros. Por todo lo cual, y escribiéndolo desde el exilio, Clavijero se congratula en su obra póstuma de que "hoy es adorado en casi toda la California el Redentor crucificado".

De este modo, y gracias a la oportuna intervención del padre Cacho, puede hoy comparecer en esta colectánea la *Storia della California*, que es también, a su modo, un *opus magnum* en la historiografía clavijeriana.

"Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana", titúlase la conferencia del historiador Elías Trabulset, con cuyo solo enunciado muestra el autor a la clara que para él puede hablarse con perfecto sentido de una *Aufklärung* mexicana con notas propias y originales y no sólo como reflejo de la Ilustración europea. Con lo cual, además, el doctor Trabulset sale al encuentro de la especie —que no ha dejado de tener secuaces— de que el grupo de jesuitas desterrados en 1767, pese a sus estudios formativos en México, no habría madurado intelectualmente sino en Italia, al entrar en contacto con la Ilustración europea.

Sin menospreciar en modo alguno este último influjo, que corona la sapiencia de aquellos áureos espíritus, nuestro autor describe, en rasgos tan firmes como sobrios, la etapa preparatoria de la formación mexicana, con lo que el doctor Trabulset traza en sus grandes líneas la evolución de nuestra Ilustración autóctona y la de Clavijero en particular, todo lo cual contribuye —¿habrá siquiera que decirlo?— a la comprensión del hombre y de su obra.

Fue en México —leemos en este trabajo— donde [Clavijero] recibió toda la preceptiva doxográfica y heurística, y lo que es más importante, fue también aquí donde se acercó a las fuentes primarias y secundarias de la antigüedad indiana que luego utilizaría en su obra histórica.

Refiérese aquí el autor, como es obvio, a todo lo que Clavijero pudo

² Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 24), pp. x, xi.

aprender *de re mexicana* en el riquísimo fondo Sigüenza y Góngora, en el que se sumergió aquél con incomparable avidez, y que sin duda llevaría consigo, más en la mente que en los papeles, al aportar a las playas de Europa.

De no menor auxilio le fueron, al asentarse al fin en Bolonia, las facilidades que pudo brindarle la ilustre capital emiliana: "tres notables archivos y siete bibliotecas particulares", con todo lo cual, lo que ya llevaba y lo que allá adquirió, más su genio artístico, pudo superar, como anota Trabulse, la nueva historia erudita para ofrecernos la resurrección del pasado, algo semejante a lo que hicieron después los alemanes en la filología, en contraste con la antigua *Allertumswissenschaft*.

Personalmente me ha agradado ratificar, en el bien documentado estudio de Elías Trabulse, la impresión que hace tiempo me obsede, de que el brío creador que anima su obra le viene en gran parte a Clavijero de la lectura que hizo del libro infame de De Pauw, según el cual en el continente americano *tout était ou dégénéré ou monstrueux*. Si algún servicio nos hizo este panfleto ruin fue el de encender la cólera de Clavijero, al fin hijo del "puerto bullente", por donde podrá verse que, al contrario de lo que dice la pacata sentencia spinozista, buen número de obras del espíritu humano (las *Provinciales* son otro ejemplo ilustre) han sido escritas *cum ira et studio*.

De corte semejante al trabajo del que acabamos de dar noticia, aunque con caracteres propios y específicos, es el del doctor Alfonso Martínez Rosales sobre la cultura italo-mexicana de los jesuitas expulsos. Es una investigación de lo más interesante sobre la interpenetración cultural de ambos pueblos, en torno y más allá del éxodo jesuítico en el acmé del despotismo ilustrado.

Refiriéndose a los jesuitas en concreto, anota el autor que en virtud del cuarto voto, el de obediencia al papa, "el corazón de Italia también era el de los jesuitas". Proposición inobjetable sin duda alguna, aunque con la restricción, lo digo con todo respeto, de que el cuarto voto era sólo de los profesos, la aristocracia de la Compañía, y por mi parte ignoro si en el actual instituto ignaciano se ha abierto camino, como entre nosotros, la corriente democrática.

De extraordinario interés, y sobre todo desde el ángulo de la historia nacional y de la historia comparada, es el drama enfocado por el autor, de la expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII, en parangón con la expulsión de los judíos y los árabes en 1492. Drama mucho mayor sin duda el de los jesuitas, por cuanto fue, como dice el profesor Martínez al paso, que los árabes y los judíos eran en España poblaciones alógenas, "la Compañía de Jesús era una familia religiosa fundada por un español e identificada en mucho con España. . . En el panorama de la historia del nuevo mundo, puede afirmarse que la expulsión de los jesuitas fue en México el hecho más importante después de la conquista, un drama de Nueva España".

Apreciaciones muy certeras, en mi humilde opinión, ya que por más que hayan militado fuertes razones para deshacerse de una orden cuyo creciente poder amenazaba con poner en entredicho el poder político del Reino, tampoco puede desconocerse que teniendo en sus manos los jesuitas el monopolio

de la educación superior en la Nueva España, y todo ello sin mengua de su actividad misionera entre los aborígenes, su expulsión hubo de traducirse en un descontento público clamoroso e inusitado. En palabras del doctor Mora, cuyo estrujante relato no ha sido emulado por el de ningún otro historiador, el decreto de expulsión de los jesuitas encontró como respuesta

...una vasta conspiración contra los españoles europeos y el gobierno de la metrópoli, en la que entraron ostensiblemente las principales poblaciones de las intendencias de Valladolid, Guanajuato, San Luis, y del corregimiento de Querétaro. . . El castigo de los conspiradores fue bárbaro y atroz: más de noventa personas perecieron en los patíbulos después de haber sufrido los más crueles tormentos, y sus restos permanecieron por mucho tiempo insepultos y fijados sobre escarpas repartidos en los caminos y poblaciones.³

Como las cuatro cabezas de la alhóndiga de Granaditas, ni más ni menos. Sólo que entonces reaccionaba el pueblo, como en la otra bronca entre el conde de Gelves y el arzobispo La Serna, al paso que hoy está, para decirlo ignacianamente, *perinde ac cadaver*; por ello es acreedor a nuestro reconocimiento el profesor Martínez al evocar, con ocasión del éxodo jesuítico, el gran pueblo que fuimos en la servidumbre, y cuya altivez y señorío no hemos sabido prolongar en la libertad.

Con el movimiento y cromatismo que es el sello de su prosa, cierra con broche de oro Luis González el ciclo clavijeriano. Lo hace con una vida del héroe que se lee con gran sabor, no obstante lo manido del tema, y viene además muy bien (yo mismo he ensayado esta técnica en uno de mis libros) cuando el personaje nos ha llegado a ser familiar por lo que hemos leído de él en los capítulos precedentes, con lo que el esquema final se llena por sí solo de forma y de color.

No sin gracia dice el autor, en el principio de su ensayo, que "de este Clavijero o percha penden numerosos análisis, glosas, biografías y ditirambos", aludiendo sin duda al coro laudatorio del gran veracruzano, como ocurre en general con todas las figuras históricas una vez que han recibido la consagración ecuménica. De Clavijero, por ejemplo, ha querido hacerse un gran filósofo y quién sabe cuántas cosas más, otra versión, en suma, de las letanías lauretanas, como se lo oí decir a Luis González en un *encore* verbal del texto que llevaba escrito.

Siendo una autoridad en la materia, limítase Luis González a valorar la obra histórica de Clavijero, de la cual dimana la única letanía que suscribe él mismo, la "letanía de virtudes patrióticas" que podrá ver el lector en la página final de su ensayo, y la última de las cuales es la de "precursor de la lucha por la libertad de México". En la biblioteca del Precursor Miranda, y por su mediación en la de Catalina II de Rusia, no menos que en la del cura

³ José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, vol. III, París, Librería de Rosa, 1836, pp. 267-270.

de Dolores, quien le pisó los talones en la antigua Valladolid, estuvo Clavijero con su *Storia antica*, y habrá estado también, con una probabilidad rayana en la certeza, en los anaqueles de los protomártires de la independencia nacional, aureolados en los grandes nombres de Verdad y Talamantes.

He de detenerme aquí, no sea que vaya a contravenir al primer deber del prologuista, el de no usurpar con su prólogo el *logos* que subsigue, y no me resta sino felicitar a El Colegio de México por haber reunido a un grupo tan selecto de historiadores mexicanos para honrar la memoria de quien, fuera de todo dictado superfluo o temerario, puede ser saludado, por la eximia calidad científica y humanista de su obra, como el creador de la historia mexicana.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

CLAVIGERO: DEFENSOR DE LOS IDIOMAS INDÍGENAS FRENTE AL DESPRECIO EUROPEO

DOROTHY TANCK DE ESTRADA
El Colegio de México

EN 1767, entre los quinientos miembros de la Compañía de Jesús que fueron expulsados de la Nueva España, una tercera parte era de profesores de los colegios jesuitas en 21 ciudades del reino. Uno de estos maestros era Francisco Javier Clavigero, de 35 años, catedrático de física y filosofía en Guadalajara. Ya desde 1753, aproximadamente, Clavigero, junto con otros jesuitas, había promovido la introducción de la ciencia moderna, reformas en la enseñanza de la filosofía y una mayor simplicidad en el estilo oratorio.¹

Además de su dedicación a los estudios científicos y filosóficos, Clavigero había demostrado gran interés por los indios, tanto los coetáneos suyos como por los grupos prehispánicos. Varias veces, cuando tenía 23 y 26 años, había implorado ser enviado como misionero a las Californias y, cuando era maestro en el Colegio de San Gregorio en la capital, una institución para la educación indígena, se dedicó a estudiar los códices y papeles históricos que Carlos de Sigüenza y Góngora había dejado a los jesuitas.²

Después de un largo viaje por mar, lleno de incertidumbre e incomodidad, los jesuitas desterrados llegaron al norte de Italia. A finales de 1770, en Bolonia, Clavigero comenzó a escribir la *Historia antigua de México*. En el prólogo de la obra explicó las razones por las cuales decidió elaborar la historia de los aztecas:

... para evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que me hallo condenado, para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América.³

¹ Charles E. Ronan, S.J., *Francisco Javier Clavigero, S.J. (1731-1787), Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*, Chicago, Loyola University Press, 1977, pp. 20, 30-45, 82; José Ignacio Palencia, "La actividad educativa de los jesuitas mexicanos desde 1572 hasta el presente", en *Estudio de los colegios de la Compañía de Jesús en México*, México, edición privada, 1968, pp. 339-361.

² Ronan, *ibid.*, pp. 31-33.

³ Francisco Javier Clavigero, *Historia antigua de México*, edición y prólogo del R.P. Mariano Cuevas, México, Editorial Porrúa, 1968, p. XXI. En la versión española de la *Historia*, basada en el manuscrito original de Clavigero, dice: "para servir del mejor modo posible a mi patria". En la edición italiana de 1780, dice: "per servire comunque potessi alla mia patria, ed alla mia

Clavigero trabajó nueve años en la *Historia*, entregándola a la prensa en 1779. Fue publicada en italiano en 1780 y 1781.

La *Historia antigua de México* fue la primera obra sobre los aztecas que presentaba en un solo libro una visión completa de la historia indígena, desde sus orígenes en el norte de México hasta la caída de Tenochtitlán. Inmediatamente después de su publicación fue aclamada por la comunidad intelectual europea como una obra excelente que llenaba los criterios de los mejores historiadores de la época, de la historia ilustrada. La *Historia antigua* se destacaba por lo menos de cuatro maneras: primero, se basaba en una investigación cuidadosa de fuentes; segundo, Clavigero sometió la información a un juicio crítico sobre su validez; tercero, redactó la historia en una forma lógica y ordenada; cuarto, utilizaba un lenguaje elegante y claro.

Clavigero como lingüista

Además de ser historiador calificado, Clavigero era conocedor de la lengua mexicana; hablaba náhuatl y había estudiado su gramática y vocabulario. En la *Historia antigua* aclaró: "la lengua mexicana no ha sido la de mis padres ni la aprendí de niño";⁴ más bien el jesuita probablemente empezó a estudiarla a los 18 años, como novicio, y siguió perfeccionándola 10 años después, entre 1758 y 1762, cuando estaba en el Colegio de San Gregorio. Logró tal habilidad para hablarla que pronto estaba actuando como confesor de indios, predicaba en mexicano y servía como capellán en la cárcel para indios que había en la capital.⁵

Durante los cuatro años en San Gregorio, hubo una época en que Clavigero desatendió sus deberes para con los estudiantes indios y se dedicó a revisar los antiguos papeles de Sigüenza y Góngora. El provincial de la Compañía le envió en 1761 una carta de amonestación en la cual le dijo a Clavigero:

Son ya tantas las quejas, que tengo de su falta de aplicación devida a los ministerios, de su desamor y desafecto a los Indios, de su voluntarioso modo de proceder como de quien ha sacudido enteramente el yugo de la obediencia. . . abstrayéndose casi todo del fin único de los que viven en esse Colegio, y entregándose a otros cuidados y estudios que le embargan, y haze desabrido el trato con esta gente.⁶

Parece que Clavigero corrigió esta falta de cumplimiento y durante la epi-

Nazione" (Francisco Javiero Clavigero, *Storia antica del Messico*, Cesena, Gregorio Beasini all'Insegna di Pallade, 1780).

⁴ Esta afirmación de Clavigero desmiente la de Mariano Cuevas quien afirmó: "Desde sus tiernos años, el niño Clavigero estuvo en contacto con los indígenas súbditos de su padre, lo que le dio ocasión, bien aprovechada, para aprender las lenguas vernáculas, señaladamente la náhuatl, la otomí y la mixteca. . .", Clavigero, *Historia antigua*, p. x.

⁵ Ronan, *op. cit.*, pp. 14 y 32.

⁶ Archivo Histórico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2a. Serie, *Papeles Sueltos*, Legajo 35, carta de Pedro Reales a Clavigero, Profesa, 23 abr. 1761.

demia de 1761-1762 se esforzó por atender a los indios.⁷ En Clavigero, entonces, existía una tensión entre sus tareas estrictamente pastorales y sus actividades intelectuales, entre la atención a los indios de carne y hueso y el estudio de los indígenas de la antigüedad.

Juan Luis Maneiro, el biógrafo de Clavigero, mencionó a varios criollos que fueron alumnos y amigos del jesuita (como José Antonio de Alzate, Juan Benito Díaz de Gamarra, Lino Nepomuceno Gómez Galván y José Patricio Fernández de Uribe) pero no indicó a ningún estudiante de San Gregorio. Sin embargo, Clavigero mismo en la *Historia antigua* señalaba que mantenía amistad con varios de sus alumnos indígenas que se habían destacado posteriormente como párrocos en la Nueva España.⁸

En su exilio italiano, y especialmente después de haber publicado la *Historia antigua*, Clavigero se dedicó a profundizar su conocimiento de los idiomas indígenas de México. Durante ocho años sostuvo correspondencia con el lingüista jesuita español, Lorenzo Hervás, quien en ese tiempo vivió en Roma y Cesena. Hervás era el autor de la *Idea del universo*, cuyos volúmenes 17 al 21 presentaban una sistematización y clasificación de las familias de idiomas. Hervás, un pionero de la filología moderna, estimaba a Clavigero como su mejor autoridad sobre la Nueva España. Clavigero compuso con la ayuda de misioneros jesuitas el Padre Nuestro en 13 lenguas indígenas de México y luego, en 1783, se dedicó a componer una gramática de náhuatl. El manuscrito de esta gramática se quedó en Bolonia entre los papeles del autor hasta 1973, cuando se publicó en inglés, y 1974, cuando Miguel León-Portilla sacó la edición en español.⁹

El tema de las lenguas indígenas en la *Historia antigua*

En dos partes de la *Historia* Clavigero trataba el tema de los idiomas nativos. Primero, dentro del apartado VII sobre el "Gobierno político, militar y económico de los mexicanos" y en la última parte de la obra, en las famosas "Disertaciones" donde presentaba nueve ensayos; en cada uno refutaba los errores que autores contemporáneos habían escrito sobre la cultura indígena. Al comienzo de las "Disertaciones", Clavigero anunciaba que "el principal blanco de mis tiros" era el abad Cornelio de Pauw, autor de las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, publicado en Berlín en 1768 y reimpresso en 1771.

⁷ Ronan, *op. cit.*, pp. 32 y 36.

⁸ *Ibid.*, pp. 24 y 34; Clavigero, *Historia antigua*, p. 518.

⁹ Ronan, *ibid.*, pp. 110-120; Francisco Xavier Clavigero, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, edición, introducción, paleografía y notas de Arthur J. O. Anderson, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

La gramática de Clavigero se basaba en las obras de tres lingüistas jesuitas: Antonio Rincón, 1556-1601; Horacio Carochi, 1586-1666, e Ignacio de Paredes, 1703-1766 (Ronan, *op. cit.*, p. 115). En opinión del doctor Xavier Noguez, el libro de las *Reglas* de Clavigero es un texto muy adecuado para los estudiantes de hoy en día que empiezan a aprender el náhuatl.

La obra de De Pauw, escrita en francés, era muy leída en Europa y escaseaba a pesar de sus dos ediciones.¹⁰

Clavigero, antes de responder al abad, presentó un resumen de la tesis de De Pauw:

Pauw quiere persuadir al mundo que en América la naturaleza ha degenerado enteramente en los elementos, las plantas, los animales y los hombres. . . . Todos los propios de América son más pequeños, más deformes y más débiles, más cobardes y más estúpidos que los del Antiguo Mundo, y los que se trasladaron a ella de otra parte, inmediatamente degeneraron, así como todas las plantas de Europa trasplantadas a América.

Los hombres. . . son brutos y débiles y están sujetos a muchas enfermedades extravagantes, causada[s] por el clima insalubre. Pero aun siendo así sus cuerpos, todavía son más imperfectas sus almas. Carecen de memoria. . . no saben reflexionar ni ordenar sus ideas. . . Sus vicios morales corresponden a estos defectos físicos. La embriaguez, la mentira y la sodomía eran comunes. . . Vivían sin leyes. Las pocas artes que conocían eran muy groseras. La agricultura estaba entre ellos enteramente abandonada. . . En todo el Nuevo Mundo no había más que dos ciudades: Cuzco. . . y México. . . y estas dos no eran más que miserables aldeas.¹¹

También quiso confrontar los escritos del conde de Buffon que en su *Historia de los cuadrúpedos* (París, 1749-1788) presentaba la teoría de que toda la naturaleza del Nuevo Mundo, por ser más inmadura, era más pequeña y más débil que la del Viejo Continente. Clavigero aclaraba que a Buffon le tenía "gran estimación y lo reputo el más diligente, el más hábil y el más elocuente naturalista de nuestro siglo".

Tanto en la introducción a las "Disertaciones" como en el texto, Clavigero manifestaba respeto para Buffon, aunque señalaba sus errores y no aceptaba su teoría sobre la inmadurez de América. Sin embargo, con De Pauw, no tenía paciencia ni misericordia con sus ideas sobre la degeneración de todo en América. Soltaba la pluma en contra de la obra de De Pauw, que era

. . . como una sentena o albañal [que] ha recogido todas las inmundicias, esto es, los errores de todos los demás. Si parecen un poco fuertes mis expresiones, es porque no hay que usar dulzura con un hombre que injuria a todo el Nuevo Mundo y a las personas más respetables del Antiguo.¹²

Con una perspectiva balanceada —no siempre una característica de los historiadores del autollamado "siglo de las luces", que tendían a sobrevalorar todo lo europeo— Clavigero advertía de las implicaciones que pudieran tener las teorías que exaltaban un continente, una cultura, una raza, arriba de otros pueblos, que despreciaban y calumniaban culturas y razas diferentes. El jesuita explicaba:

¹⁰ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 113, nota 207.

¹¹ Clavigero, *Historia antigua*, pp. 422-423.

¹² *Ibid.*, p. 423.

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.

Cuando Clavigero escribió sobre las lenguas indígenas, y especialmente sobre el mexicano (no usaba el término náhuatl), tenía dos objetivos: describir al lector los aspectos lingüísticos del idioma y refutar las críticas y los errores que se habían escrito sobre ellos. Clavigero respondía explícitamente a cuatro argumentos que se habían publicado en contra del náhuatl. Éstos eran:

- Que los mexicanos no tenían voces (palabras) para contar arriba de tres (Pauw).
- Que no tenían términos para explicar las ideas metafísicas y morales (Pauw, citando a un viajero francés, La Condamine).
- Que por la rudeza de la lengua mexicana no ha habido español que sepa pronunciarla (Pauw y Buffon).
- Que los mexicanos, aunque tuvieron noticias de un ser supremo, no tenían "vocablo propio para nombrar a Dios. . . por tanto los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español Dios" (padre José de Acosta, jesuita, naturalista del siglo XVI).

Para instruir al lector, Clavigero primero describía el náhuatl. Notaba que carecía de varias consonantes: *b, d, f, g, r y s*, pero que abundaban las de *l, x, t, z, tl y tz*. "Sus aspiraciones son moderadas y suaves, ni es menester jamás usar la nariz para su pronunciación." Examinaba enseguida la estructura gramatical del náhuatl y hacía hincapié, como era su costumbre, en presentar la información dentro de un contexto amplio y comparativo con la cultura europea contemporánea o con los pueblos de la antigüedad clásica.

Falta también a la lengua mexicana los nombres superlativos, como a la hebrea y a la francesa. . . y abunda, como la italiana, los diminutivos y aumentativos, que faltan casi enteramente a la francesa. . . apenas hay verbo de que no se formen muchos y diferentes verbales, y casi no hay nombre o sustantivo o adjetivo de que no se formen abstractos.

El modo de hablar en el mexicano es diverso según la calidad de las personas con quienes se trata y de quienes se habla, añadiendo a los nombres, a los verbos, y a las preposiciones ciertas sílabas significativas de respeto. . . Esta variedad que hace tan cortesana a esta lengua, no la vuelve embarazosa porque está sujeta a reglas fijas y fáciles; ni sé que haya lengua que sea tan metódica y regular como la mexicana.

Tienen los mexicanos, como los griegos y otras naciones, la comodidad de componer una voz de dos, tres o más simples.¹³

Clavigero, entonces, daba un ejemplo de cómo los mexicanos podían combinar en una palabra la significación de cinco palabras distintas. Se unían

¹³ *Ibid.*, pp. 239-241.

las palabras de “estimado”, “digno de reverencia”, “sacerdote”, “padre”, “mío” en una sola palabra: “notlazomahuizteopixcatatzin”.

“De tales composiciones se valen para presentar en una sola palabra la definición o descripción de una cosa, como se ve en los nombres de las plantas y animales que se hallan en la *Historia natural* de Hernández” (obra de botánica del siglo XVI) pues éste, con el náhuatl, describía 1 200 plantas del Anáhuac y 200 aves y gran número de animales. O sea, Clavigero hacía hincapié en que el idioma de los aztecas permitía la formación de palabras muy precisas, similar al lenguaje científico, para describir las características y cualidades de cada planta.

Después de esta descripción somera del náhuatl, Clavigero procedió a refutar las críticas del idioma. Dedicó a esta réplica cuatro veces más espacio que a la descripción lingüística.

La escasez de palabras numéricas

En dos ocasiones Pauw afirmó que “No hay ni una lengua americana en que se pueda contar arriba de tres.” Argumentó en otras ocasiones que:

Los americanos no saben contar hasta veinte sin utilizar continuamente signos materiales o representativos para suplir las ideas de valor. . . No es esto una gran prueba de su estupidez. . . La dificultad no se refiere a la falta de palabras sino a la falta de conceptos; y es claro de que si los bárbaros hubieran tenido nociones precisas de valores numerales, hubieran inventando términos para expresarlos, igual que nosotros.

En referencia a los aztecas, Pauw se burlaba de la idea de que los mexicanos pudieran calcular la antigüedad y marcar la evolución de su historia: “¿Cómo se puede perfeccionar una cronología cuando no tienen palabras para contar más allá que diez?”¹⁴

Clavigero empezó su réplica anotando que en una página Pauw decía que los aztecas no podían contar arriba de tres y en otra, arriba de diez. Luego aclaraba los hechos históricos:

Los mexicanos contaban antiguamente por *xiquipili*, así las almendras de cacao de su comercio como sus tropas en la guerra; que *xiquipili* valía ocho mil, y así para decir que un ejército se componía, por ejemplo, de cuarenta mil hombres, decía que tenía cinco *xiquipili*.

Para demostrar la falsedad de lo dicho por Pauw, Clavigero publicó una lista de los nombres numerales de 1 a 48 millones. Remataba su réplica con la observación sarcástica:

¹⁴ [Cornelio de] Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américaines, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Londres, 1771, vol. 2: pp. 137, 170; vol. 3: pp. 129, 131, 134.

Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Pauw 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.¹⁵

La falta de términos metafísicos

Clavigero también achacó a la ignorancia de De Pauw su afirmación de que las lenguas americanas eran "tan estrechas y escasas de palabras que no eran capaces de explicar un concepto metafísico". Pauw citaba en su libro a La Condamine, viajero que publicó en 1745 sus observaciones sobre el Perú.

Tiempo. . . duración, espacio, ser, sustancia, materia, cuerpo. Todas estas palabras y otras muchas no tienen voces equivalentes en sus lenguas, y no sólo los nombres de los seres metafísicos, pero ni aun de los seres mortales, pueden explicarse por ellos sino impropriadamente y por largos circunloquios.¹⁶

Clavigero contestó con calma y con un sentido de historia comparativa:

Es verdad que los mexicanos no tienen voces para explicar los conceptos de la materia, sustancia, accidente y semejantes; pero es igualmente cierto que ninguna lengua, de Asia o de Europa, tenía tales voces antes que los griegos comenzasen a adelgazar, abstraer sus ideas y crear nuevos términos para explicarlas. . . Los mexicanos antiguos, porque no se ocupaban en el estudio de la metafísica, son excusables por no haber inventado voces para explicar aquellas ideas; pero no por esto es tan escasa su lengua en términos significativos de cosas metafísicas y morales, como afirma La Condamine. . . antes aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunda tanto en nombres abstractos pues pocos son en ella los verbos de los cuales no se formen verbales correspondientes a los "io" de los latinos y pocos son también los nombres sustantivos o adjetivos de los cuales no se formen nombres abstractos que significan el ser. . . cuyos equivalentes no puedo encontrar en hebreo, ni en griego, ni en latín, ni en francés, ni en italiano, ni en inglés, ni en español, ni en portugués, de las cuales lenguas me parece tener el conocimiento que se requiere para hacer el cotejo.¹⁷

Para comprobar lo dicho, Clavigero publicó una lista de 54 palabras en náhuatl que significaban conceptos abstractos, entre ellas "Esencia", "Trinidad", "Sabiduría", "Razón", "Justicia", "Dolor".

Clavigero seguía con su defensa en una exposición de hechos referentes a la copiosa literatura escrita en el idioma mexicano:

La excesiva abundancia de semejantes voces ha sido la causa de haberse expuesto

¹⁵ Clavigero, *Historia antigua*, pp. 544-545.

¹⁶ Pauw, *op. cit.*, vol. 2, pp. 157-158.

¹⁷ Clavigero, *Historia antigua*, pp. 545-547.

sin gran dificultad en la lengua mexicana los más altos misterios de la religión cristiana y haberse traducido en ella. . . los Proverbios de Salomón y los Evangelios, los cuales, así como la *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis. . . no pueden ciertamente traducirse a aquellas lenguas que son escasas en términos significativos de cosas morales y metafísicas.

Presentaba luego un "Catálogo de autores europeos y criollos que han escrito de doctrina y moral cristiana, en lenguas de la Nueva España" y otra lista de "Autores de gramáticas y diccionarios". El jesuita no sólo indicaba los autores de obras en náhuatl sino en otros 14 idiomas indígenas de México, tales como el otomí, el maya, el huasteco, el cakchiquel, el tarahumara, etcétera. Las listas tenían un total de 130 autores que habían escrito en lenguas indígenas y aún en el siglo xx ha servido a antropólogos como fuente de información sobre los idiomas nativos de América.¹⁸

En referencia a toda la crítica de la falta de palabras numerales y metafísicas, Clavigero notaba con ironía:

Cualquiera que lea estas decisiones magistrales de Pauw, 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. Pauw, 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.¹⁹

Es interesante notar que varias de las ideas sarcásticas de Clavigero sobre Pauw, como la anterior, tuvieron eco en artículos de José Antonio Alzate cuando en 1788 escribía en la prensa sobre botánica y también criticaba a Pauw.²⁰

La rudeza del idioma mexicano

De hecho, ni Pauw ni Buffon se detenían en esta idea. El "insolente y mor-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 547, 555-557; Ronan, *op. cit.*, p. 114, nota 138.

¹⁹ Clavigero, *ibid.*, p. 544.

²⁰ Durante 1788 y 1789, José Antonio Alzate mantuvo una polémica en la prensa con los botánicos españoles del Jardín Botánico. Al mismo tiempo, Alzate estaba revisando la *Historia antigua* de Clavigero con el fin de preparar las notas para la versión española de la obra. En su artículo de febrero de 1788, Alzate refería al "alucinado Pauw, que con su pesado y tosco cetro filosófico, quiso desde su miserable gabinete berlinense tratar de las producciones de América, a las que reputó por débiles" (Dorothy Tanck de Estrada, "Justas florales de los botánicos ilustrados", en *Diálogos*, VIII: 4, julio-agosto de 1982, pp. 22-23.) Otras ideas de Clavigero compartidas por Alzate se referían a la supuesta necesidad de "mendigar" vocablos de otro idioma cuando faltaban palabras adecuadas en la lengua nativa (Clavigero, *Historia antigua*, p. 239; Alzate, *Suplemento a la Gaceta de México*, 24 de junio de 1788). Tanto Clavigero como Alzate afirmaban que los autores europeos cometían tantos errores que se hacía a uno suponer que habían nacido bajo el clima malsano de América (Clavigero, *Historia antigua*, p. 503; Alzate, *Gaceta de literatura*, 18 de julio y 14 de agosto de 1789).

daz Pauw" (como lo llamaba Clavigero) sólo mencionaba este aspecto del sonido áspero del náhuatl en una frase: comentaba sobre "la extrema rudeza de su idioma, que jamás un europeo lo ha podido pronunciar, y en el cual falta una infinidad de palabras propias para expresar sus ideas".²¹ De igual manera, Buffon tampoco hizo mucho hincapié en las dificultades de pronunciación. El conde decía, para apoyar su teoría de la organización reciente de la naturaleza en el Nuevo Mundo, que

... los órganos de los americanos eran toscos y su lengua bárbara. . . véase la lista de sus animales, y sus nombres son tan difíciles de pronunciar que es de admirar haya habido europeos que se hayan tomado el trabajo de escribirlos.²²

Clavigero contestaba estas críticas en dos formas. Primero indicaba que Buffon y muchos otros europeos, al transcribir los nombres mexicanos de animales, personas y lugares, los habían "alterado y desfigurado" y, por eso, los encontraban difíciles de pronunciar. Segundo, admitía que al principio podría existir dificultad para enunciar las palabras de un idioma extraño, pero que esto era natural, y nada o poco decía sobre la lengua misma, sino sobre la habilidad de la persona que aprendía el idioma. Ponía el problema de la pronunciación en perspectiva:

Es cierto que la dificultad en pronunciar una lengua a la que no estamos acostumbrados, y principalmente si la articulación de ella es muy diversa de la de nuestra propia lengua, nos convence que sea bárbara. La misma dificultad que experimenta Buffon para pronunciar los nombres mexicanos, experimentarían los mexicanos para pronunciar los nombres franceses. Los que están acostumbrados a la lengua española, tienen gran dificultad para pronunciar la alemana y la polaca, y les parecen las más ásperas y duras de todas. . .²³

La ausencia de una palabra para Dios

De manera parecida al punto anterior, Clavigero dedicaba un apartado para contestar una crítica que en realidad era muy escueta. El jesuita mencionaba sólo dos frases escritas por el padre José de Acosta en el siglo XVI, y a raíz de estos enunciados presentaba una réplica directa y definitiva.

Según Clavigero, Acosta se asombraba que los indios de Perú y México, aunque tenían

... noticia de un Ser Supremo, creador del cielo y de la tierra, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios. Porque si queremos. . . hallar vocablo que responda a este Dios como en latín responde Deus, en griego Theós, en hebreo El

²¹ Pauw, *op. cit.*, vol. 2, p. 171.

²² Clavigero, *Historia antigua*, p. 547.

²³ *Ibid.*, pp. 547-548.

y en arábigo Alá, no se halla. . . por tanto los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español Dios.

Clavigero contestaba a esta observación del siglo xvi, anotando que Acosta

. . . por otra parte tan docto y tan exacto, no tuvo inteligencia alguna de la lengua mexicana; porque a tenerla sabría que lo mismo mismísimo significa el *Teotl* de los mexicanos que el Theós de los griegos y el Dios de los españoles, y que la causa de haber introducido en la lengua mexicana aquella palabra española no fue porque hubiese necesidad de ella, sino por la escrupulosa timidez de los primeros historiadores, que, como quemaron las pinturas históricas de los mexicanos por recelo que tuvieron de su superstición. . . así desecharon la voz mexicana *teotl*, porque había servido a la significación de los falsos dioses que adoraban.²⁴

Clavigero añadía que el argumento de Acosta ya no era válido porque

. . . en efecto, muchos autores juiciosos de los que han escrito después en mexicano, han usado sin escrúpulo del *teotl*. . . Los más altos misterios de nuestra religión se hallan bien explicados en mexicano, sin haber sido necesario mendigar vocablos de otra lengua.

Puede llamar la atención que Clavigero contestara una crítica del siglo xvi cuando este argumento de Acosta no fue repetido por Pauw ni por Buffon, ni (parece) por otros autores contemporáneos del jesuita, como William Robertson, Guillaume Raynal o La Condamine. Aún más, hasta cierto punto, Clavigero recogía una crítica pasajera de Acosta que sólo aparece en dos frases en todo el libro y la interpretaba como una crítica a la lengua mexicana, cuando, en realidad, si uno lee una frase más en Acosta, se ve que este autor del siglo xvi estaba apuntando la falta de comprensión de los indios al *concepto* de un Dios verdadero, y no a la paucidad de su idioma.

Decía Acosta (después de anotar la falta de palabra equivalente a Theós, Dios, Él y Alá), "De donde se ve cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aun nombrarle no saben sino por nuestro vocablo."²⁵

¿Por qué respondía en la *Historia antigua* a un argumento del siglo xvi sobre la ausencia de un término adecuado para Dios cuando no era una crítica que repitieran los autores del siglo xviii a quienes Clavigero explícitamente quería refutar?

Se me ocurre que tal vez Clavigero estaba contestando a otros contemporáneos suyos, pero por razones de prudencia no haya querido nombrarlos. ¿Quiénes más, en el siglo xviii, criticaban el náhuatl por su falta de términos teológicos adecuados para expresar los dogmas de la religión católica? Se pue-

²⁴ *Ibid.*, pp. 239-240.

²⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 220.

den encontrar, por lo menos, tres destacados españoles que durante los mismos años en que escribían Pauw y Buffon, o sea de 1769 a 1770, publicaron críticas a la lengua mexicana. Eran críticas más extensas que las citadas por Clavigero y, en muchos aspectos, más duras.

La crítica del obispo de Puebla

En 1769 el obispo Francisco Fabián y Fuero publicó un edicto para la diócesis de Puebla en el cual ordenaba que los curas explicaran en castellano la doctrina cristiana a los indios. Esta parte del mandato no fue una novedad, ya que varias veces, desde el siglo XVI, se habían promulgado cédulas reales para promover la enseñanza del castellano a los indios. La razón principal para estas órdenes había sido el juicio de que los idiomas indígenas no eran adecuados para expresar los dogmas de la fe católica. En este sentido, la observación escueta de Acosta se basaba en una opinión que no sólo estaba vigente en el siglo XVI sino que había sido expresada en España (cédula de 1550), en el XVII (cédulas de 1634, 1690 a 1695), y el XVIII (cédula de 1754). La cédula de 1754 (que probablemente conoció Clavigero porque en ese año fue ordenado como sacerdote y la cédula fue dirigida a los obispos) decía, que

...habiéndose hecho particular examen, sobre si aun en la más perfecta lengua de los indios se pueden explicar bien y con propiedad los misterios de nuestra santa fe católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones.²⁶

El obispo de Puebla, presentaba además una serie de argumentos en contra de las lenguas americanas que eran más severos que los incluidos en las cédulas reales. Decía que el uso de las lenguas indígenas permitía que todavía existieran idolatría y supersticiones en la diócesis y "que no extinguiendo los idiomas carecen de remedio. . . porque los indios conservan la superstición o error de sus mayores en el término o vocablo de su lengua". Según Fabián y Fuero, en una opinión mucho más eurocéntrica que las de Pauw o Buffon, las lenguas indígenas eran "bárbaras, pobres y oscuras. . . que más parecen ahullidos, silvos, balidos, y mugidos de bestias que articulación de racionales". Ordenaba que los curas pusieran maestros para enseñar a los indios el castellano y que cuidaran "de que en todo su curato hablen igualmente los indios en castellano las cosas de trato común, y las vulgares y de plaza que ellos llaman Tianguixtlatolli".²⁷

²⁶ Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, vol. 3, tomo 1, pp. 269-270. Para un resumen de las principales cédulas referentes a la enseñanza del castellano a los indios, véase Silvio Zavala, *El castellano ¿lengua obligatoria?*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1977.

²⁷ Edicto del 19 de septiembre de 1769 (Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Angeles*, Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano,

La crítica del arzobispo de México

Un mes después del edicto de Fabián y Fuero, en octubre de 1769, su amigo, el arzobispo de México, Antonio de Lorenzana, circuló una carta pastoral a toda la arquidiócesis, en la cual repetía algunas de las mismas afirmaciones y añadía otras nuevas. Esta carta debió de haberse distribuido en cada iglesia parroquial de la diócesis y en muchas ocasiones probablemente fue leída por un sacerdote criollo, conocedor del idioma indígena y escuchada por los feligreses, indios muchos de ellos. Varias partes de la pastoral debieron haber causado enojo y resentimiento, tanto entre el clero criollo como entre los indígenas.

El arzobispo Lorenzana decía que la conservación del idioma de los indios era un grave error, no sólo por el hecho de no poder expresar con exactitud los dogmas religiosos sino por razones políticas. Lorenzana indicó claramente en los primeros ocho párrafos de la pastoral que la existencia del náhuatl y otomí era un peligro para la preservación del dominio de España en México.

No ha habido nación culta en el mundo, que cuando extendía sus conquistas, no procurase hacer lo mismo con su lengua. . . Los daños gravísimos que en todos tiempos y naciones se siguieron de permitir bajo del dominio de un mismo soberano diferentes idiomas, los expresó Filón tratando de la confusión de las lenguas, diciendo, que muchos han sido muertos a traición y de improviso, o sorprendidos, por la ignorancia de la lengua del país.

El arzobispo, a dos años de la supresión militar encabezada por José de Gálvez de las rebeliones indígenas en San Luis de la Paz, San Luis Potosí, Guanajuato y Pátzcuaro a raíz de la expulsión de los jesuitas, apuntaba en su pastoral que

Los alborotos, los motines, las sediciones civiles toman mucho cuerpo, cuando se traman entre personas de extraño idioma, y las acalora la misma diversidad de costumbres con memoria de sus antiguos señores, y excelencia mal concebida de su lengua, trages, libertad, gentilismo y otros vicios, a que es propensa la naturaleza.

El hablarse un mismo idioma en una nación propio de su soberano y único monarca. . . conduce mucho para. . . ir olvidando los conquistados insensiblemente sus enemistades y su aversión a los que mandan.

. . . El mantener el idioma de los indios es. . . mantener en el pecho una áscua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que se miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano.

En un párrafo largo y en varias frases adicionales de la pastoral, Lorenzana mostraba su desprecio por las lenguas indígenas en términos más explíci-

1770, pp. 117-119 y 123). Fuero citaba al Inca Garcilaso de la Vega del Perú como apoyo para su crítica de los idiomas nativos.

tos, extensos y terminantes que las críticas someras de Pauw y de Buffon.

¿Quién sin capricho dejará de conocer, que así como su nación fue bárbara, lo fue, y es su idioma? ¿Quién podría comparar el mexicano con el hebreo? ¿Quién le igualará con el griego que fue lengua tan elegante y fecunda. . .? ¿Quién antepondrá el mexicano al latín, en cuyo idioma tenemos traducidos todos los Libros Sagrados. . .?

El arzobispo seguía a estas preguntas retóricas con otras referentes a la extinción de la lengua hebrea por los caldeos y asirios, la supresión de la lengua de los caldeos por los griegos y del griego por los romanos, “. . . y esto han hecho todas las naciones aun con las lenguas más doctas; ¿por qué se ha de sustentar la de los indios?”²⁸

Además de las razones relacionadas con la política imperial de España, Lorenzana se refería en varias frases a la falta de palabras adecuadas en el idioma indígena para expresar los conceptos religiosos: “Los indios en su lengua no tienen términos para los santos sacramentos de la Iglesia, ni para los misterios de nuestra santa fe, y hoy no se hallan para su explicación los propios y que den cabal idea.” A pesar de que el mexicano era “por sí escaso y bárbaro”, los primeros misioneros y sus sucesores habían promovido el náhuatl al elaborar diccionarios y gramáticas. En la opinión de Lorenzana, el uso de las lenguas indígenas había continuado por dos siglos y medio debido a que los sacerdotes católicos las habían fomentado. El arzobispo insinuó que los clérigos criollos, por conocer el idioma nativo, querían conservar su ventaja sobre otros sacerdotes mejor preparados que no hablaban el lenguaje indígena: “Esto es una constante verdad, el mantener el idioma de los indios es capricho de hombres cuya fortuna y esencia se reduce a hablar aquella lengua. . . porque con esto, creen que aseguran su acomodo con menos letras.”²⁹

La crítica del rey Carlos III

Unos meses después de la pastoral de Lorenzana, en la primavera de 1770, Carlos III promulgó una Cédula Real para toda la América y las Filipinas. Al principio del documento el Rey explicó que el contenido de la Cédula se basaba en lo escrito por el arzobispo de México con respecto a las lenguas indígenas.

El Rey opinaba, al igual que Lorenzana, que los indios no habían aprendido el castellano porque los clérigos no lo promovían. Sin embargo, Carlos

²⁸ Carta pastoral del 6 de octubre de 1769 (Fortino H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana*), Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, 1887, vol. 1, pp. 221-222 y 224). Lorenzana citaba a Luis Vives como apoyo para la necesidad de uniformidad lingüística.

²⁹ *Ibid.*, pp. 222, 224.

III fue más directo aún en su crítica del clero novohispano. Les acusó de haber obstaculizado la castellanización, al indicar que los sacerdotes a veces castigaban a los indios cuando usaban el español. Explícitamente culpó a los novohispanos, llamándoles en la Cédula por su nombre de "criollos", y comentó que la raíz del problema era la rivalidad entre los clérigos de México y los sacerdotes peninsulares. Según el Rey, la falta de aprendizaje del español entre los indios

Nace de dos bajos conceptos, uno de persuadirse los clérigos criollos que el modo de afianzar en ellos la provisión de los curatos y excluir a todo europeo, son los idiomas y el otro, que extinguidos éstos, se les quitaba el título a ordenarse.³⁰

Con palabras despectivas, el Rey describía a algunos de los sacerdotes americanos como "clérigos mercenarios" y señalaba "que un clérigo de menos mérito, de bajo nacimiento y tal vez peores costumbres, logra por saber un idioma un curato que debía ser premio de un sugeto más condecorado".

También Carlos III repetía la idea sobre las deficiencias lingüísticas de los idiomas nativos, al decir que era "muy difícil o casi imposible explicar bien en otro idioma los dogmas de nuestra santa fe católica". El Rey quería, en síntesis, que los indios hablaran el castellano como un medio de lograr sus fines religiosos, políticos y económicos.

Se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los monarcas y conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que éstos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y el comercio. . . y toda la tierra podría gobernarse con más facilidad.

Ordenaba el Rey que se establecieran escuelas de castellano para los indios dedicadas a la enseñanza de la doctrina cristiana, la lectura y la escritura, y que se nombraran a los clérigos de más mérito a los curatos "aunque ignoren el idioma. . . para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios y sólo se hable el castellano".

Estos tres documentos, escritos por las más altas autoridades de la Iglesia y del Estado español, presentaban críticas prolijas sobre la capacidad de los

³⁰ En el edicto del arzobispo que acompañó a la Cédula, Lorenzana decía que se podría obligar a los indios a aprender el castellano ("no sólo que se debe enseñar a los indios a aprender el castellano, sino que se les puede obligar a ello"). Sin embargo, el Rey no incluyó esta idea (Real Cédula del 16 de abril de 1770. Vera, *ibid.*, pp. 229-233). Esta Cédula de 1770 es muy diferente de las anteriores sobre la enseñanza del castellano a los indios y de las que se promulgaron después, en 1778 y 1782. Fue más larga, incluía temas sobre la resistencia de los indios, los estorbos del clero criollo y la importancia de la uniformidad lingüística para lograr el dominio imperial, y era la primera que mencionaba la enseñanza de leer y escribir a los indios, además de la doctrina cristiana. Se reproduce la Cédula, también, en Konetzke, *op. cit.*, vol. 3, tomo 1, pp. 364-369, y en Dorothy Tanck de Estrada, *La ilustración y la educación en la Nueva España, México*, Ediciones El Caballito/SEP Cultura, 1985, pp. 37-45.

idiomas americanos de expresar los conceptos teológicos, y exponían frases referentes al sonido y la pronunciación bárbaros de las lenguas. Además, los documentos demostraban que, para 1770, la crítica de las lenguas indígenas y el propósito de “extinguirlas”, estaba motivado no sólo por razones religiosas sino por consideraciones políticas: disminuir el peligro de rebeliones indígenas y promover el nombramiento de sacerdotes españoles y clérigos de “más mérito”, a las parroquias de indios, en vez de los sacerdotes criollos que hablaban el idioma nativo.

Tanto los dos obispos como el Rey escribían con más detalle sobre los idiomas americanos que cualquiera de los cuatro autores citados por Clavigero (Pauw, Buffon, La Condamine y Acosta).

¿A quiénes refutaba Clavigero?

¿Sabría el jesuita de estos tres documentos? Exiliado en Italia, lejos de España y Nueva España, es posible que Clavigero no conociera los escritos de Fabián y Fuero, de Lorenzana o la Cédula de Carlos III. Además del impedimento de la distancia, había orden real que prohibía cualquier comunicación de los habitantes de América con los exiliados.

Sin embargo, hay varios hechos que permiten suponer que tal vez Clavigero sabía de uno y quizás de dos de los documentos. Por una parte, el mismo Clavigero publicaba en la *Historia antigua* que había consultado una obra publicada por Lorenzana en 1770; ésta era la *Historia de la Nueva España* en la cual el arzobispo reimprimía las cartas de Hernán Cortés, con una introducción y notas suyas. Clavigero tenía el libro en Bolonia y anotaba en la *Historia antigua* que Lorenzana hacía “mil despropósitos en la interpretación. . . ocasionados por la ignorancia en la lengua mexicana”.³¹ Tenía además dos obras adicionales publicadas en México por Lorenzana en 1769 y 1770: *Los concilios mexicanos*. Aunque Clavigero no los citaba expresamente, una revisión del texto de la *Historia* hace evidente que el jesuita tenía en Bolonia estos libros sobre los concilios.³²

Sería posible, entonces, que la misma persona que le envió los tres libros también le hubiera mandado un cuarto tomo, las *Cartas pastorales*, publicado por Lorenzana en 1770, en el cual se incluía la pastoral en contra de las lenguas indígenas y la Cédula de Carlos III sobre el mismo tema.³³

³¹ Clavijero, *Historia antigua*, p. XXXVII. En varias partes de la *Historia* Clavijero menciona la obra de Lorenzana: pp. 18, 181, 215, 376 y 409, nota 37.

³² *Ibid.*, pp. 512-518; Ronan *op. cit.*, p. 208.

³³ Dos de los escritos publicados por Lorenzana en estos años presentan problemas para la interpretación de su pensamiento sobre los idiomas indígenas. En 1769, como hemos visto, hablaba del náhuatl como “escaso y bárbaro”. Sin embargo un año más tarde, en el prólogo de las *Cartas* de Cortés, publicado en 1770, el arzobispo decía en referencia a la “lengua, o idioma mexicano llamado itáhuatl; es muy elegante este idioma, dulce, y muy abundante de frases, y composiciones, y en esto no se puede dudar, por confesarlo todos quantos le han aprendido, y penetran su significación”. ¿Cuál era la verdadera opinión del arzobispo? ¿La de su carta pastoral (1769)

En vista de que la Real Cédula se dirigió a toda América y a las Filipinas es muy posible que un ejemplar de ella llegara a Clavigero, enviado por sus conocidos en la Nueva España o por otros jesuitas exiliados en Italia.

Aunque el edicto de Fabián y Fuero fue publicado en 1770 en el libro *Colección de providencias diocesanas para el obispado de Puebla*, no me parece tan probable que Clavigero tuviera un ejemplar del mismo en Bolonia. Posiblemente haya sabido de la pastoral del obispo de Puebla por medio del marqués de Moncada, quien vivía en Puebla, era buen amigo del jesuita y lo visitó en Italia durante 1778.³⁴

Otra manera en que pudieron haber llegado noticias de las pastorales y la Cédula fue por medio del Ayuntamiento de México. En 1771, los regidores, enojados por un informe anónimo al Rey en que se decía que los criollos, por falta de capacidad y honradez, sólo servían para empleos medianos, escribieron una larga representación a Carlos III. Además de criticar la política metropolitana de preferir a los españoles para los puestos civiles y eclesiásticos, el Ayuntamiento, ciertamente consciente de la pastoral de Lorenzana y la Cédula de 1770, protestó en contra del intento de imponer el uso del castellano entre los indios, y de nombrar a sacerdotes que no sabían el idioma indígena. Los regidores decían:

Las leyes del Reyno mandan estrechamente que las doctrinas de pueblos de indios, no se den sino a los peritos en el idioma respectivo. Es ocioso fundar la justicia de esta providencia; mas sin embargo, hemos lamentado [ver] provistos los mejores curatos en europeos familiares de los preladados, que ni entienden a sus feligreses, ni pueden ser entendidos de ellos, y hacen el triste papel de pastores mudos y sordos para sus ovejas.

El Ayuntamiento quería mantener, por lo menos en teoría, la sociedad de las "dos repúblicas", en la cual los indios quedarían separados de los españoles. Argumentaba que los indígenas eran "sin duda de otra condición que pide reglas diversas de las que se prescriben para los españoles". Se quejaba

o la del prólogo de la *Historia de la Nueva España* (1770)? (Cortés, *Historia de Nueva España*, aumentada con otros documentos y notas por Francisco Antonio Lorenzana, edición facsimilar de 1770, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1980, pp. 5-6). Tal vez debido a la reacción negativa de los novohispanos a su carta pastoral, o por razones políticas, cambió su opinión entre 1769 y 1770. Otra posibilidad sería que el contacto que tuvo Lorenzana en 1770 con varios expertos en la lengua náhuatl influyó en que tuviera una opinión más favorable. En la *Historia de la Nueva España* menciona a tres nahuatlcos que le ayudaron a editar las cartas de Cortés: Carlos de Tapia, catedrático de lengua mexicana en la Universidad; Domingo Joseph de la Mota, indio cacique, cura de Tochimilco "de estilo más elegante mexicano", y Luis de Neve y Molina, catedrático de otomí en el Colegio Seminario (*Historia de la Nueva España*, op. cit., p. 176). También en 1770 Lorenzana patrocinó la traducción al castellano de dos relatos en náhuatl que pertenecían a Lorenzo Boturini y que se referían a la Virgen de Guadalupe, uno hecho por el licenciado José Julián Ramírez, catedrático de la Universidad de México, y otro por el bachiller Carlos de Tapia y Zenteno (Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, 1986, p. 298, nota 8).

³⁴ Ronan, op. cit., pp. 96, 124.

del arzobispo Lorenzana diciendo que él y su antecesor habían gastado sumas grandes para traer parientes y allegados a América y que los habían instalado en puestos eclesiásticos que correspondían a los criollos.³⁵

Se sabe (aunque sin precisión de fechas y hechos) que Andrés Cavo, otro jesuita mexicano exiliado que vivía en Roma y que escribió una historia de la ciudad de México, estaba en contacto con el Ayuntamiento y recibía información de los archivos municipales. Es posible que de esa fuente Clavigero pudiera haberse enterado de los documentos sobre la crítica de las lenguas indígenas y de la reacción criolla en contra de la castellanización.³⁶ Asimismo, Clavigero tenía en 1775 noticias proporcionadas por el contador principal del pulque y del tabaco de la ciudad de México.³⁷

En resumen, hay ciertos hechos que sabemos y otros de los cuales no estamos seguros. Por una parte, es evidente que Clavigero defendía, con conocimiento del náhuatl, el idioma mexicano frente a las frases de desprecio de Pauw, la crítica superficial de Buffon, y la mención pasajera de Acosta. Hasta cierto punto, su defensa del idioma mexicano iba más allá de lo que merecían las críticas escuetas que estos autores publicaron. Surge la posibilidad de que Clavigero en realidad estaba contestando no sólo a estos europeos, sino a los españoles contemporáneos —Fabián y Fuero, Lorenzana y Carlos III— quienes habían elaborado críticas más largas y severas en contra de las lenguas de México y deseaban extinguirlas. Ciertamente para Pauw, Buffon y Acosta, y posiblemente para las altas autoridades españolas, Clavigero dirigía varias frases en que señalaba que los que realmente sabían el náhuatl, alababan la capacidad y la belleza del idioma mexicano.

Los europeos que han aprendido el mexicano, entre los cuales hay italianos, franceses, flamencos, alemanes y españoles, han celebrado con grandes elogios aquella lengua, ponderándola al grado de que algunos la han estimado superior a la latina y la griega. . . Los europeos que han advertido su abundancia, economía y regu-

³⁵ Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, José María Sandoval, 1877-1882, vol. 1, pp. 427-454. Se reproduce parte de la Representación del Ayuntamiento en Tanck de Estrada, *La ilustración y la educación*, pp. 47-59. Al mencionar el "triste papel de pastores mudos y sordos para sus ovejas" es probable que el Ayuntamiento hiciera referencia sarcástica a frases de Fabián y Fuero, Lorenzana y Carlos III en las cuales se mencionaba a las ovejas y el pastor: "no haí duda que si deben traer las ovejas a la lengua de los pastores, especialmente cuando ésta es más clara y más a propósito para la instrucción" (Fabián y Fuero 1770, p. 118); "Deseamos pues, que las ovejas entiendan la voz y silbo común de los pastores, no que éstos se acomoden precisamente al balido vano de las ovejas" (Lorenzana en Vera, *op. cit.*, p. 223); "que es cierto que el pastor debe entender la voz de sus ovejas. . . pero esta razón en nada convence, porque los obispos son los primeros pastores. . . de sus ovejas, a los que ni entienden ni pueden entender todos sus diferentes idiomas" (Carlos III, en Tanck de Estrada, *ibid.*, p. 40). Con la analogía de los pastores y las ovejas se puede apreciar el cambio en el enfoque entre el siglo XVI y el XVIII. En el siglo XVI la jerarquía eclesiástica se adaptaba a la lengua de los indios; en el XVIII la Iglesia quería que los indígenas se acomodaran al idioma de la jerarquía.

³⁶ Uno de los informantes de Cavo fue Antonio de León y Gama (Ronan, *op. cit.*, p. 137, nota 200).

³⁷ Clavigero, *Historia antigua*, p. 565, nota 8.

laridad, se han persuadido de que no eran bárbaras las naciones que la hablaban. . . Boturini afirma que "en la urbanidad, elegancia y sublimidad de las expresiones, no hay ninguna lengua que pueda compararse con la mexicana".

Clavijero terminó su ensayo sobre la lengua mexicana con una advertencia para los europeos que escribían sin conocimiento de causa: "Finalmente, en lo que respecta a las lenguas americanas, debe estarse al juicio de los europeos que las supieron, más bien [que] a la opinión de los que nada saben."³⁸

³⁸ Clavijero, *ibid.*, pp. 547, 548.

FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO, S.J. 1731-1787

XAVIER CACHO, S.J.
Universidad Iberoamericana

LA CELEBRACIÓN NACIONAL del segundo centenario de la muerte de Francisco Xavier Clavigero S.J., en la que los medios de comunicación, las instituciones culturales, el Gobierno federal y estatal han participado, resuena íntimamente en los jesuitas mexicanos.

Nuestro ilustre compatriota ha sido justamente reconocido por su saber histórico, por su agudeza polémica, por su estilo clásico. Son raros, en cambio, los estudios sobre su personalidad, sus lealtades profundas, su mundo de motivos y de recursos espirituales. Por esto he preferido contribuir un poco al esclarecimiento del Clavigero íntimo que nos lleve a comprender los porqués y los para qué de su amor patrio, de su increíble fortaleza ante las adversidades más graves e injustas.

Si es importante conocer las obras de la inteligencia de un hombre destacado, es asimismo importante penetrar en el complejo de sus decisiones conscientes para aspirar a una comprensión integral del personaje. Y creo que mirar a Clavigero desde la óptica de su pertenencia a la Compañía de Jesús nos revela su más verdadera identidad, el hontanar de su voluntad recia y enamorada.

Trataré, pues, de esbozar el perfil espiritual de Francisco Xavier Clavigero el jesuita y darle nueva dimensión, así, a la gozosa celebración de su vida heroica.

Matriz espiritual de Clavigero

Los jesuitas acostumbramos poner, después de nuestro nombre y apellido, las siglas "S.J.", iniciales de las palabras latinas *Societatis Jesu*. Así indicamos nuestra pertenencia a la Compañía de Jesús, nuestra identidad. Se trata de una pertenencia a una orden religiosa tan exaltada cuanto conminada en la sociedad. Tenida por legendaria y alabada en exceso en formas apriorísticas, cuanto temida y odiada al extremo de juzgar a los jesuitas como los prototipos de la hipocresía, en formas asimismo injustificables.

Lo cierto es —en cuanto histórico documentable— que la Compañía de Jesús ha contado entre sus miembros con hombres destacados por su saber,

amor a los demás, y virtudes y lealtad heroica a la Iglesia. Durante los 450 años de su presencia en la historia, la Compañía de Jesús ha servido a lo largo y a lo ancho de la geografía mundial, de las sociedades cambiantes y de las culturas diversas. Un puñado de distinguidos educadores, filósofos, científicos, teólogos, escritores, misioneros y pastores en medio de miles de hombres sencillos y comprometidos han formado, generación tras generación, la membresía de la Orden. La inserción en distintos y numerosos oficios, en lugares diversos y en horizontes culturales lejanos unos de otros le da al conjunto jesuítico una variedad de tonos y acentos que va desde la ciencia pura y la mística hasta el servicio de cartero en un pueblo de la India o párroco en el Penal de las Islas Mariás en México. . .

Al avanzar hacia el núcleo centralizador de las diversidades, hacia la esencia identificante de la Compañía de Jesús, nos encontramos con el sentido y significado obvios de su nombre: cercanía personal y comunitaria con Jesús, el Hijo de Dios e hijo del hombre. Los 10 maestros de París que fundaron la Compañía, después de una larga deliberación de tres meses en la primavera romana de 1539, ya habían convenido en responder que pertenecían a la "Compañía de Jesús" a quienes les preguntasen quiénes eran. Ignacio de Loyola, elegido por sus compañeros como primer superior y encargado de redactar las *Constituciones* del grupo, hablará repetidas veces de "Amigos en el Señor", "Compañeros de Jesús". . . hombres que deciden buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de sus vidas para cumplirla con la excelencia del mejor servicio y del más enamorado corazón; hombres que discernen sobre los mejores caminos hacia el mayor servicio de Dios y de los hombres, a la vez que obsequiosos con la voluntad del superior. El libro de los *Ejercicios* les enseñará a discernir los modos, tiempos y objetivos en su búsqueda de la voluntad del Señor que desea la consciente colaboración humana para la instauración de su reino en este mundo o vigencia de la justicia, la libertad, la paz y la fraternidad. Un cuerpo para el espíritu, un conjunto humano por demás diverso persuadido por un mismo amor a una misma persona, la de Jesús el Señor. Y un espíritu para el cuerpo, una cabeza visible o propósito general que reúne y convoca a la unidad de una misma motivación a quienes viven y trabajan en las diversidades irreducibles del cuerpo de la Compañía compuesto de hombres de varias edades, nacionalidades y personalidades.

El grado de respuesta de los jesuitas a su vocación y misión ha sido y es diverso: desde los más generosos y creativos hasta los mediocres y viles. En estos extremos juzgo que se encuentran los menos, en tanto que los más se agrupan en el número de quienes responden dignamente y son fieles en esa respuesta hasta su muerte. El *magis* tan peculiar de la espiritualidad ignaciana ha llevado a no pocos jesuitas a la entrega total (martirio, servicio heroico en puestos difíciles, etcétera) y también a la vanidad en el caso de los mediocres. Este fenómeno bastante común en la historia de la Compañía ha suscitado grupos de incondicionales amigos y bienhechores de los jesuitas, así como numerosos enemigos acérrimos.

Así, cuando hablamos del ser de la Compañía nos vamos acercando a la identidad de Francisco Xavier Clavigero, avanzamos realmente hacia las op-

ciones fundamentales, las preferencias axiológicas que motivaron las decisiones históricas de Clavigero. Por este camino o método podemos aspirar a un mayor acercamiento a la personalidad histórica cuyo segundo centenario celebramos. Porque Francisco Xavier Clavigero fue un auténtico jesuita, identificado conscientemente con su llamamiento a la Compañía de Jesús, y porque respondió con fidelidad y hondura hasta su muerte. Por eso pienso que es buen camino hacia su ser histórico el estudio de su identidad religiosa.

Clavigero perteneció al reducido grupo de jesuitas destacados por su ciencia y perteneció al más amplio grupo de los virtuosos y honestos que en el testimonio de vida invirtieron todos sus haberes. Por lo primero, Clavigero no sólo honra a la Compañía de Jesús mexicana sino a su patria y ha merecido ser reinhumado en la Rotonda de los Hombres Ilustres. Por lo segundo, Clavigero se suma a los muchos jesuitas evangelizadores de nuestro México. Hablaré de Francisco Xavier Clavigero el jesuita. Me referiré con preferencia a su *Historia de la California*, texto editado póstumamente en 1789, modelo acabado de madurez científica y humanismo cristiano, donde el autor se retrata a sí mismo en las pinturas que nos ofrece de sus hermanos en la misión californiana, a la vez que responde con la verdad de los hechos históricos a las calumnias y despotismos del Absolutismo imperante.

Experiencias abismales e identidad

Las ciencias del espíritu en el siglo XX han conseguido iniciar la tematización de los inéditos terrenos de la interioridad humana. Ahora sabemos un poco de la fenomenología de la conciencia con base en sus intencionalidades, en sus dinamismos heurísticos, en los perfiles del lenguaje que representan las preferencias de nuestra voluntad libre. Estas temáticas y categorías sobre el fluir de nuestra conciencia y de sus capacidades trascendentales nos permiten asomarnos a las honduras de nuestro propio misterio; y, lo más importante: estas investigaciones ontológicas de la filosofía contemporánea sobre los dinamismos conscientes e intencionales humanos nos sirven para asomarnos válidamente a las experiencias y vivencias de nuestros antepasados, pues se trata de ventanas y puertas objetivas de la estructura trascendental del ser humano. Los usos concretos de esos dinamismos —qué entró y qué salió de las conciencias de hombres de otrora— pertenecen a la otra vertiente de lo humano: a la siempre diversa, a la histórica, circunstancial. Metafísica e historia, semejanza e individualidad, se conjugan en cada hombre para hacer de cada uno de nosotros un miembro más de la humanidad común y un único e irrepetible sujeto de su personal historia.

En la descripción fenomenológica de la conciencia libre se nos habla de *opciones fundamentales* que nos identifican. Son aquellas que se refieren a lo que queremos ser y no estamos dispuestos a dejar, a lo que preferimos ser sobre otras maneras y por las que estamos decididos a luchar; aquello que nos atrae al punto de retenernos y constituir el bien de nuestras vidas. Opciones fundamentales y fundacionales de nuestros valores, de nuestras prioridades reales

que con el paso del tiempo y de las cambiantes circunstancias van modelando nuestra personalidad, van marcando nuestras adhesiones que serán virtudes o vicios, según el caso, pero que acaban siempre por orientar nuestras decisiones y manifestarse en el mundo histórico como acciones, actitudes, hechos, omisiones.

¿Cuáles fueron las opciones fundamentales de Francisco Xavier Clavigero? Para responder a esta importantísima pregunta tendremos que contextualizar sus palabras, tratar de comprenderlas en el terrible marco de crueles y acumuladas experiencias que envolvieron a Clavigero y a sus hermanos jesuitas: destierro perpetuo bajo acusación global de lesa Majestad; decretados reos culpables sin juicio ni defensa posible en 1767, difamación y mentiras elaboradas por la soberbia eurocentrista ilustrada en contra del Nuevo Mundo, la patria perdida y añorada;¹ extinción legal de la propia comunidad de vida, de la Compañía de Jesús, por la autoridad del papa Clemente XIV en 1773. Destierro e incomunicación, calumnia, humillaciones, aniquilación del hogar en el orden sociocultural y eclesial, todo envuelto en extrema pobreza, en carencias elementales acuciantes, tal y como se sometía usualmente a los opositores del absolutismo despótico.² Estamos ante el contexto histórico de los 20 últimos y más relevantes años de la vida de Clavigero (1767-1787), ante un conjunto de típicas *experiencias abismales*, ésas que nos llevan a tocar fondo, donde la capacidad de determinarse libremente queda disminuida y amenazada, donde se acaban las distancias entre los muros de la prisión exterior e interior y las del propio cuerpo. Entonces las alternativas se reducen a pugnar por volver a vivir o aceptar la muerte como consecuencia lógica de la desgracia superlativa. Clavigero y muchos de sus compañeros optaron por la primera.

Esto significaba desnudarse de todo para lograr la supervivencia. Salud psíquica y mental, motivación de vida sacada del propio corazón purificado, libre, fuerte. Sin amarguras ni resentimientos, sin miedos ni desalientos, ayudados por su intensa amistad y fraternidad, aquellos desterrados novohispanos decidieron seguir viviendo para mayor gloria de Dios. No es difícil leer ahora en ese texto de sus vidas, avalado con los textos escritos que conservamos de ellos, cuáles fueron sus opciones fundamentales, los valores a los que no quisieron renunciar y que les llevaron a decidir históricamente lo que nos consta que decidieron. Escuchemos las palabras mismas de Clavigero en su "Prefacio" a la *Historia de la California*, que sintetiza los objetivos de su obra y, consiguientemente, nos habla de las lealtades íntimas para con él mismo:

¹ Nuestro autor publicó sus *Disertaciones* "no sólo útiles, sino necesarias para ilustrar la *Historia antigua de México* y para confirmar la verdad de muchas cosas contenidas en ella", las cuales responden apabullantemente a las afirmaciones de los ilustrados europeos, muy señaladamente a Cornelius Pauw (*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, Londres, 1771, 3 vols.) y al conde Buffon (*Historia natural*, París, 1749-1788, 36 vols.). En Francisco Xavier Clavigero, *Historia antigua de México*, 7a. ed., México, Porrúa, 1982, pp. 422-592.

² Puede leerse, a modo de ejemplo, la "Relación" de don José de Gálvez, visitador de Nueva España, al virrey marqués de Croix sobre el castigo a los rebeldes de San Luis Potosí que se opusieron a la expulsión de los jesuitas, agosto de 1767, en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, tomo IV, México, Patria, 1946-1947, p. 500 y ss.

También habría omitido los elogios de algunos misioneros, que se hallarán en esta obra, si no los exigieran las leyes de la historia, la Justicia hacia ellos y la Fidelidad para con el público; porque ciertamente no sé cómo pueda escribirse la historia imparcial y sincera de cualquier país, sin alabar a aquellos a quienes se debe cuanto bueno hay en él. Si hoy es adorado en casi toda la California el Redentor crucificado, que antes no era conocido en ella; si aquella península en que no se veían más que salvajes desnudos, desenfrenados y embrutecidos, es ahora habitada por ciudadanos bien educados y de buenas costumbres; si al presente hay templos consagrados a Dios y poblaciones bien ordenadas en donde antes no había ni siquiera una cabaña; si aquella tierra antes inculta y cubierta de malezas, se ve ahora cultivada y enriquecida por muchos, útiles y nuevos vegetales, todo se debe al celo infatigable, a la industria activa y a los grandes trabajos de los misioneros, que animados y auxiliados por la divina gracia, introdujeron allí la vida social juntamente con la ley cristiana. Celebramos pues la memoria de estos hombres tan beneméritos de la religión y del estado, con los elogios a los que se hicieron acreedores, y que les tributan los mismos pueblos a quienes beneficiaron. Y no hacemos aprecio de las invectivas de algunos europeos, que inculpablemente ignoran o desfiguran maliciosamente las gloriosas acciones de aquellos misioneros.³

Antes de analizar estas palabras que preanuncian el contenido y el sentido de la *Historia de la California*, añadamos las palabras finales que reiteran y convalidan lo expresado al inicio. Así, como un "alfa y omega", Clavigero nos muestra los linderos de su intimidad, de sus opciones más profundas y, por lo tanto, de su identidad misma.

Tal era el estado de aquel pueblo y de aquella península cuando el rey católico mandó expeler de sus dominios a los religiosos de la Compañía de Jesús. Esta orden fue ejecutada en 25 de junio de 1767 en los lugares de México. En cuanto a la California, encomendó el virrey la ejecución a un capitán catalán llamado don Gaspar Portolá, nombrándole al mismo tiempo gobernador de aquella tan famosa península y mandando que le acompañasen cincuenta hombres bien armados para obligar por medio del terror a los jesuitas a abandonar aquellas misiones, que ellos mismos dos años antes habían renunciado espontáneamente y que no retenían entonces sino porque no se les había admitido la renuncia.

El comisionado se embarcó en el puerto de Matanchel en tres buques pequeños con los cincuenta soldados y catorce franciscanos observantes, que iban a su ceder a los jesuitas en las misiones de la península. Los buques se dispersaron por una borrasca, y el del comisionado, no pudiendo por los vientos contrarios ir en derechura a Loreto como lo había mandado el virrey, abordó a San Bernabé, en donde saltó en tierra a fines de noviembre del mismo año. Aquellos misioneros nada sabían de lo que había acaecido en México a sus hermanos, porque en los meses transcurridos no había llegado a los puertos de la California ninguna embarcación que pudiera haber llevado la noticia.

Del puerto pasó el comisionado a Loreto, con veinticinco de sus soldados y el capitán de la península, que casualmente se hallaba a aquella sazón en la parte austral. En las largas y secretas conferencias que los dos tuvieron, se desengañó

³ Francisco Xavier Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 9.

aquél de los errores en que le habían imbuido los enemigos de los jesuitas acerca del imaginario poder de los misioneros, y se convenció de que para hacerlos abandonar todas sus misiones, colegios y posesiones, habría bastado un simple oficio del virrey en que intimase a los superiores la real orden.

Habiendo llegado el comisionado a Loreto, mandó llamar al padre Benito Ducrue, misionero de Guadalupe y superior entonces de las misiones, y estando allí en compañía de otros tres jesuitas se les intimó el decreto del rey, al cual se sometieron respetuosamente. El superior escribió a petición del comisionado a todos los otros misioneros, dándoles aviso y previniéndoles que continuasen en su ministerio hasta la llegada de los ministros enviados por el comisario a inventariar los bienes de cada misión, y que hecho esto se reuniesen en Loreto, no trayendo consigo más de sus vestidos y otras cosas necesarias, y sólo tres libros; uno de devoción, un teológico y un histórico. El comisionado les exigió también que predicasen a sus neófitos, exhortándolos a mantenerse tranquilos y fieles tanto en la ausencia de sus antiguos misioneros como bajo el gobierno de los nuevos que debían llegar pronto.

Los misioneros, después de haber ejecutado puntualmente lo que les exigieron el superior y el comisario, se pusieron en camino para Loreto. Los neófitos, viendo partir a los que los habían educado en la vida cristiana y tanto se habían afanado por su bien, lloraban sin consuelo; y los misioneros, volviendo los ojos a aquellos sus caros hijos en Jesucristo, los que habían parido con tantos dolores y dejaban ya tan afligidos, no podían contener las lágrimas. Al despedirse para embarcarse, enternecidos los soldados, aun los que habían ido con el comisionado, se hincaban a presencia de éste, a besarles los pies y bañarlos con sus lágrimas. Los diez y seis jesuitas que había en la península, incluso un hermano que cuidaba del almacén de Loreto, se hicieron a la vela el 3 de febrero del año de 1768 para el puerto de San Blas, poco distante del de Matanchel, y de allí hicieron un viaje de más de doscientas leguas por tierra hasta Veracruz, en donde volvieron a embarcarse para Europa.

Cuando los misioneros se separaron de las misiones, quedaron en ellas los soldados para mantener el orden e impedir la desertión de los neófitos, mientras llegaban los padres franciscanos. Éstos, después de una penosa navegación de ochenta días, abordaron a San Bernabé pocos días antes que los jesuitas zarpasen de Loreto. No sabemos cuánto tardaron en ir a sus misiones. Lo que únicamente nos dieron a saber las cartas de México escritas en aquel tiempo, es que apenas los nuevos misioneros vieron con sus propios ojos que la California no era como la ponderaban, cuando abandonaron las misiones y la península y se volvieron a sus conventos, publicando por todas partes que aquel país era inhabitable y que los jesuitas debían agradecerle mucho al rey el que les hubiera sacado de aquella grande miseria. Fueron pues algunos clérigos y frailes; pero no pudiendo subsistir en aquel país, se enviaron dominicos de España. Ignoramos lo que estos religiosos han hecho; pero deseamos que su celo sea eficazmente secundado para conservar la fe de Jesucristo entre los californios y propagarla por los muchísimos pueblos que hay al norte, a fin de que todos conozcan, adoren y amen a su Criador.⁴

⁴ *Ibid.*, pp. 258-260.

Opciones fundamentales por la verdad ante los absolutismos

La estructura del absolutismo político dominaba a tal punto la escena de Occidente en la segunda mitad del XVIII que impuso sus axiomas ideológicos y sus modos despóticos en todos los ámbitos de la autoridad: el científico ilustrado, el sociopolítico y el eclesiástico. De cada uno de ellos tuvieron que padecer los jesuitas de entonces.

El eurocentrismo imperial menospreciaba no sólo a las gentes no blancas, no europeas, sino que juzgaba de menor cuantía la flora y fauna y la tierra de los otros continentes sometidos a él. Absolutizaba la naturaleza europea erigiéndola en paradigma y prototipo, aunque nos parezca difícil siquiera imaginarlo. Las expediciones de Humboldt y otros naturalistas tuvieron no pocos de sus motivos en finiquitar la polémica de los ilustrados en torno a la verdadera naturaleza del mundo. La publicación, a principios del XIX, de los datos empíricamente verificados acerca de la naturaleza física extraeuropea convencerá a los auténticos científicos de la homogeneidad en los comportamientos de las leyes naturales en todas las latitudes, no así a las ideologías imperialistas que seguirán alimentando hasta la primera mitad de nuestro siglo las supremacías raciales y culturales. Dos guerras brutales combatidas en la Europa imperial misma terminarían con el mito racista y también con la orgullosa hegemonía mundial de ese continente.

El absolutismo monárquico encontró su fin en el mismo siglo XVIII. La Revolución francesa de 1789 llevará a la guillotina a la nobleza, a los mismos reyes de Francia (1793), país prototípico de ese absolutismo; desencadenará en toda Europa y en sus imperios ultramarinos el movimiento liberal y constitucional que impedirá el regreso de las monarquías absolutas.

La jerarquía eclesiástica, sometida al rey por el derecho de patronato regio, contagiada del despotismo monárquico, caerá de su trono de poder en el torbellino revolucionario para empuñar el báculo pastoral en las nuevas etapas liberales y sociales.

Pero la condena implacable de la historia en contra del absolutismo no había sido aún decretada en los años en que vivió Clavigero. Él no supo de la furia con la que los parisinos tomaron La Bastilla y la desmontaron hasta los cimientos el 14 de julio de 1789. Hacía dos años que había muerto en Bolonia.

La respuesta de nuestro hombre a tamaños desmanes, sufridos en carne propia, consistió en proclamar la verdad. La verdad científica etnográfica y natural, objetiva, ante las calumniosas afirmaciones ilustradas. (Esta respuesta integra el Libro primero de la *Historia de la California*: "Situación, terreno, clima, minerales, plantas y animales de la California. Carácter, vida, religión y usos de los californios antes de su conversión al cristianismo.")⁵

La verdad histórica de los hechos civilizadores, humanizadores y evange-

⁵ Clavigero se hizo internacionalmente famoso con la publicación de su *Storia antica del Messico* a la que añadió sus *Disertaciones*, Cesena, 1780, ambas obras en favor de la verdad natural y moral de su patria.

lizadores de los jesuitas en la California, desde la expedición de Atondo en la que participó el padre Eusebio Francisco Kino en 1683 hasta la expulsión de los misioneros en 1768. (Esta respuesta integra los Libros segundo, tercero y cuarto de la dicha *Historia*.) La verdad ontológica del compromiso existencial llevado con la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, con la autenticidad de la conducta personal irreproachable sostenida aun bajo el apuro supremo de las experiencias abismales. (Esta respuesta consta de los testimonios fidedignos de contemporáneos novohispanos y extranjeros, jesuitas y personas seglares, tales como Juan Luis Maneiro, Francisco Xavier Alegre, Lorenzo Hervás y Panduro. . . Compte Carli. . . doctores del claustro de la Real y Pontificia Universidad de México. . .) La fe cristiana, confesada como verdad que plenifica y hace converger a todas las anteriores verdades humanas en Aquel que trasciende la ciencia, la historia y el propio yo con su Presencia divina. (Esta respuesta a las preguntas últimas y definitivas del hombre consta por la fidelidad de Clavigero a su fe cristiana y profesión religiosa hasta su muerte, acaecida entre sus hermanos en medio de la dramática situación histórica de estar abolida la Compañía de Jesús.)

Francisco Xavier Clavigero ha sido reconocido unánimemente como científico ilustrado, historiógrafo veraz, hombre virtuoso, cristiano fiel, sacerdote digno; verdades vividas y expresadas con la sobriedad y elegancia de un talento y una voluntad nada comunes. Tanto más admirables éstas, sus respuestas, cuanto mayor la falsía del boato y la arrogancia de los poderosos absolutistas. Responder con la verdad en todos sus tonos objetivos y subjetivos, inmanentes y trascendentes, personales y comunitarios equivalía a una condena total de los excesos del absolutismo que patrocinaba el error en los campos del saber, de la convivencia social y de la vida cristiana. Quizá no atisbó el ya cercano fin de los regímenes absolutos, pero ciertamente dejó al descubierto su gran decadencia en la medida en que él y sus hermanos perseguidos se adherían a la verdad de Jesucristo y en ella a las verdades intramundanas.

Clave de lectura

Con los elementos de juicio aportados hasta aquí, podemos intentar una sencilla interpretación de los textos clavigerianos citados anteriormente. No es difícil entrever y localizar el lugar referido con preferencia que nos sirva de clave de lectura para todo el texto. Pensamos que se trata de Dios Creador y Redentor que en palabras textuales de Clavigero dice así:

. . . a fin de que todos conozcan, adoren y amen a su Criador.

. . . si hoy es adorado en casi toda la California el Redentor crucificado, que antes no era conocido en ella. . .

Las palabras referentes a Dios Creador terminan la *Historia de la California*, las referentes al Redentor crucificado inician la enumeración de beneficios de la presencia de los jesuitas en la península, señalándolo como el prime-

ro y principal. En ambas frases se habla de "conocimiento" y "adoración" del Dios todopoderoso y del Dios humillado en el tormento de la cruz. Encontramos también en ambas una clara finalidad del trabajo apostólico: conocer a Dios y que su reconocimiento nos lleve a adorarlo y amarlo. Aquí se autorretrata Clavigero como discípulo de san Ignacio de Loyola, como quien ha practicado los *Ejercicios Espirituales*, que no son otra cosa que ejercitarse conscientemente en el conocimiento, adoración y amor al Creador y Redentor nuestro para, saliendo de ese retiro intenso, ir a persuadir a "todos" a hacer otro tanto.⁶

Pienso que en estos propósitos de *dar a conocer y amar a Dios Creador y Redentor* está la clave definitiva de lectura de la obra de Clavigero, porque en ésta se amarran asimismo las opciones fundamentales por la verdad mencionadas anteriormente. El desvelo incansable del naturalista que observa, ordena, pondera, se ve motivado por la gloria del Dios Creador manifestada en la naturaleza, de tal modo que la verdad de las ciencias no puede más que acercarnos al Autor del cosmos y, conmovidos por su poder, inteligencia y providencia, adorarlo. Venidos al terreno de la historia donde los humanos hacemos las cosas, donde la virtud y la perversidad combaten diariamente según la vieja descripción agustiniana de *amores duo fecerunt civitates duas* corresponderá anunciar el "amor misericordioso" del Redentor crucificado, cuya "ley consiste en conllevar la carga de la vida unos con otros".⁷ Y así como el Dios todopoderoso avasalla la naturaleza inconsciente con leyes inquebrantables, así el Dios misericordioso seduce a los hombres libres y conscientes entregándoles amorosamente su vida para que, muriendo Él, vivan ellos. Clavigero, el jesuita, sabe muy bien que ahí, en la seducción del Dios enamorado de los hombres está la verdad ontológica de la vida humana histórica, por lo que la Vida verdadera del Verbo que habita en los hombres salva a éstos de la muerte que les acecha en todo momento de su experiencia histórica, bajo formas de odio, injusticia, opresión, violencia y todo género de desamor. El jesuita sabe muy bien que el Redentor de los hombres lleva a cabo su redención desde la cruz, desde donde persuade irresistiblemente a que le conozcamos, adoremos y amemos. El Redentor nos sale al encuentro en nuestra propia experiencia histórica crucificante de dolor, pesares y disminuciones, a través de las cuales nos vivifica y redime.

Si nuestro autor nunca hubiera escrito ni publicado sus obras, bien hubiera bastado escuchar a quienes lo vieron cómo vivía para saber quién era,⁸ y

⁶ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1962, pp. [53], [91-98], [167], [230-237]. La reciente obra de Simón Decloux (*El camino ignaciano*, Estella, Verbo Divino, 1984, 163 pp.) ayudará a la comprensión de la espiritualidad ignaciana, inspiradora de Clavigero.

⁷ San Pablo a los Gálatas, cap. 6, vers. 2.

⁸ La biografía fundamental de Clavigero se debe a su amigo jesuita, y veracruzano también, Juan Luis Maneiro (1744-1802): *De vitis aliquot mexicanorum aliorumque, qui sive virtute, sive litteris Mexici imprimis floruerunt*, tomo 3, Bononiae, 1792, pp. 28-78. La traducción castellana, cuidadosamente anotada y enriquecida con otros documentos, puede verse en Jesús Gómez Fragosó, *Clavigero, ensayo de interpretación y aportaciones para su estudio*, Guadalajara, Eduq, 1979, 168 pp.

si es verdad que las obras revelan a su autor, también es cierto que la autenticidad de un autor nos ilumina el sentido y objetivo de su obra. "El Redentor crucificado" aparece como el paradigma de la vida atormentada de Clavigero y sus hermanos bajo el despotismo del absolutismo vigente. Y así como Jesús crucificado sólo habla para perdonar, compartir y salvar, así —toda proporción guardada— su fiel discípulo escribe para proclamar la verdad sin amarguras ni bajos deseos de venganza. En esa suprema purificación del espíritu que provoca la crucifixión con Jesús nos explicamos plenamente la sobriedad clásica, la ausencia total de lamentos, la firmísima opción por el amor patrio que expresa el amor fraterno, como denominadores comunes de la obra histórica de Clavigero ante la tiranía de los poderes humanos. Esta identificación del discípulo con el Maestro, esta cercanía fiel a Jesús crucificado hasta la muerte, prueban de sobra la pertenencia de Francisco Xavier Clavigero a la Compañía de Jesús.

La extinción de la Compañía de Jesús,⁹ la muerte en el destierro, la ignominia de la cruz llevaban ya en sí mismas el germen de la resurrección, uno de cuyos signos nos ha llevado a celebrar a Francisco Xavier Clavigero, el veracruzano ilustre.

Otros datos originales sobre la vida del ilustre historiador han sido recogidos y publicados por Ignacio Rubio Mañé, "Noticias biográficas del Padre Clavigero, 1731-1787", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, segunda serie, tomo X, núms. 3-4, México, 1969, pp. 497-555, ils.

⁹ El Breve de Clemente XIV *Dominus ac Redemptor*, una vez obtenido el *placet regium*, fue presentado al Consejo del rey Carlos III para su publicación. Dicha publicación, *in folio*, fue impresa en Madrid con el escudo real en 1773 a dos columnas (latín y castellano), y distribuida por todo el imperio español.

CLAVIGERO, HISTORIADOR DE LA ILUSTRACIÓN MEXICANA

ELÍAS TRABULSE
El Colegio de México

I

LA PRIMERA PREGUNTA que todo historiador de la historiografía debe hacerse es la de por qué existen personas que en cierto lugar y en determinada época escribieron obras de historia tal como lo hicieron y cuál es la validez de sus narraciones sobre ese pasado que intentaron retratar. Esta pregunta puede ser la vía de acceso y acercamiento a la comprensión no sólo de la obra, sino también del historiador mismo, del siglo que lo produjo y de la época del pasado que él estudió. Sin embargo, dista mucho de ser sencillo, sobre todo cuando el historiador en cuestión vivió en una época de intensa actividad intelectual.¹ Tal es el caso, dentro del rico panorama de la historiografía mexicana, de Francisco Xavier Clavigero, figura destacada de nuestro Siglo de las Luces.² El valor de sus obras históricas, desde el ángulo que se desee verlas, radica no sólo en el poderoso esfuerzo de resurrección y reconstrucción del pasado que revelan, sino también en la ponderada sabiduría del autor que con una prosa equilibrada y matizada pudo captar mundos y épocas ya desaparecidos, y retratarlos en magistrales frescos históricos.

Clavigero perteneció a esa notable generación de jesuitas que durante el segundo tercio del siglo XVIII y aun antes impulsó la renovación de los estudios y propició la difusión de las ideas modernas, filosóficas, científicas e históricas.³ Todos ellos destacaron —primero en México y, después de la

¹ Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, 1983, p. 10.

² La bibliografía sobre Clavigero es muy extensa. Bástenos citar aquí algunas de las obras más representativas que se han ocupado de él: Juan Luis Maneiro, *De vitis aliquot mexicanorum aliorumque, qui sive virtute, sive litteris Mexici imprimis floruerunt*, 3 vols., Bolonia, Ex Typographia Laeli a Vulpe, 1791-1792, vol. III, pp. 28-78; Félix de Sebastián, *Memorias de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España* (MS), Biblioteca del Archigimnasio de Bolonia, 2 vols. [Signatura A-531 y 532], vol. II, pp. 61-68; Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavigero, S.J. (1731-1787), Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*, Roma-Chicago, Institutum Historicum S.I., Loyola University Press, 1977.

³ Bernabé Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Na-

expulsión de la orden, en Italia— en disciplinas tales como las letras clásicas, la arquitectura, la estética, la historia natural, la historiografía o la teología. La mayoría publicó sus obras en Europa y esto contrasta notablemente con lo poco que dio a las prensas en México, lo que ha llevado a deducir que, aunque estos autores se formaron en México, su madurez intelectual la obtuvieron en Italia cuando estuvieron bajo la influencia de las vigorosas corrientes de la Ilustración europea.⁴ No obstante el peso objetivo que pueda tener esta tesis, es evidente que los intelectuales jesuitas llevaron de su patria algo más que los elementos de las obras que publicaron —o incluso dejaron inéditas— en Europa. En este punto, como en muchos otros de la historia cultural mexicana del siglo XVIII, es necesario estudiar el clima intelectual que permitió que en ese segundo tercio del siglo un grupo de jesuitas impulsara la renovación e introdujera las ideas modernas en la Nueva España.

En efecto, entre 1700 y 1750 vemos florecer una numerosa generación de intelectuales, no pocas veces olvidada, que vincula a los ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII con la generación de Sigüenza y Góngora y de Sor Juana en el último tercio del XVII. En ese período que a justo título podemos denominar “primera ilustración mexicana”,⁵ destacaron, al lado de los innovadores de la Compañía de Jesús, personalidades tales como Arce y Miranda, Gamboa, Villaseñor y Sánchez, Rivadeneyra y Barrientos, Eguiara y Eguren, Pedro de Alarcón, Castorena y Ursúa, Cabrera y Quintero, Sahagún de Arévalo y Juan Antonio Roxo. Todos ellos produjeron obras de gran valor en el campo de las letras, la historia, la ciencia y la filosofía. Junto a jesuitas tales como Castro, Campoy, Alegre, Lazcano, Clavigero, Orrio, Dávila, prepararon el camino para esa eclosión intelectual que caracteriza a la Ilustración mexicana de la segunda parte del siglo XVIII.

Dentro del campo de los estudios históricos es evidente que fue también en el período de nuestra “primera ilustración” en el que se pusieron las bases metodológicas de la historiografía crítica de la Ilustración mexicana y del siglo XIX; metodología de la que, en gran medida, todavía somos partícipes. De hecho, estas técnicas del conocimiento histórico, surgidas en Europa durante el siglo XVII, implicaban una nueva visión de lo que la historiografía debía ser. Se buscaba una mayor objetividad e imparcialidad y para ello se acudía a las fuentes primarias, principalmente literarias. Así surgió la historiografía crítica de los eruditos y anticuarios que desempolvieron archivos y bibliotecas, que analizaron documentos, inscripciones, monedas. El método histórico alcanzó un alto grado de complejidad en la crítica textual. Doxografía y heurística desplegaron técnicas de las que aún hoy somos deudores.⁶

cional Autónoma de México, 1964, pp. 109-133; José Miranda, *Humboldt y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 35-39.

⁴ Miguel Batllori, S.J., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*, Madrid, Editorial Gredos, 1966, p. 15.

⁵ Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, vol. I, p. 72.

⁶ Momigliano, *op. cit.*, pp. 276-277.

Desde finales del siglo XVII se dejaron sentir en la Nueva España esos aires renovadores gracias sobre todo a los jesuitas quienes, a través de la cátedra, difundieron los principios de la historiografía llamada "anticuaria" o erudita. Al recorrer los textos históricos escritos en México entre 1680 y 1750 nos percatamos de la preocupación de sus autores por establecer la verdad de los hechos, pocas veces de interpretar las causas o examinar las consecuencias. Sin embargo mucho erraríamos si pensáramos que los historiadores de esa época carecieron o reprimieron sus dotes hermenéuticas o exegéticas. Nada tan opuesto a su capacidad como historiadores. Ellos supieron diferenciar la agrupación, selección y crítica de los datos de su interpretación y si se consagraron con tanto empeño en la primera de esas actividades es porque sabían que es la base de una hermenéutica adecuada. Los "anticuarios" de esta época descubrieron el profundo significado de la erudición como fundamento del conocimiento histórico, y aunque a veces cayeron en excesos en la compilación y colección de datos que como muralla contraponían a las críticas de los escépticos y pirrónicos, es obvio que sus clasificaciones de testimonios, hechos, fechas y temas abrieron el camino a la "historia filosófica" de la Ilustración.⁷

Ya en Sigüenza y Góngora encontramos desde fines del siglo XVII este deseo de compulsar los testimonios a efecto de poder exponer la verdad de lo sucedido. "Trabajen en adquirir noticias en los archivos los que se aplican al ejercicio de escribir historias", nos dice en su *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, donde también, al referirse a que el historiador no debe despreciar ningún hecho, por menudo que le parezca, dice lo siguiente: "Todas estas individualidades aunque parezcan nimias, son necesarias para que de aquí en adelante corran las Historias Mexicanas sin embarazo."⁸ Un contemporáneo suyo, y además su amigo y albacea, Antonio de Robles, afirmaba en la biografía que escribió del obispo Alonso de Cuevas y Dávalos, que había "procurado afianzar la verdad como se debe", y que por tanto se había visto precisado a omitir "algunas cosas harto notables, por no haber podido certificarme de ellas".⁹

Pocos años más tarde, en 1746, Cayetano de Cabrera y Quintero, en su *Escudo de Armas de México* describió con detalle cómo tuvo que aplicarse a la "colección de Testimonios desmandados" y al "personal registro de Archivos" para redactar esa voluminosa obra.¹⁰ De todos estos testimonios, y de otros más que dejamos de lado, se trasluce el interés de los historiadores de esa época por apearse a las reglas de la crítica histórica.

⁷ Julio Le Riverend Brussone, *Historiadores de México en el siglo XVIII*, tesis, México, El Colegio de México, 1946, pp. 24-25.

⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, edición y estudio de Jaime Delgado, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, pp. 32 y 44. Véase también: Laura Benítez Grobet, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 73 y ss.

⁹ Antonio de Robles, *Resguardo contra el olvido*, México, Herederos de la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1757 ("Prólogo").

¹⁰ Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México*, México, viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746 ("Prólogo").

Esta preocupación no les fue ajena a los miembros de la Compañía de Jesús, quienes en 1763, en el Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México, llevaron a cabo una junta sobre reformas a los planes de estudio. Ahí se encontraban Campoy, Clavigero, Abad, Parreño, Cerda y Cisneros, entre otros, y ahí fue aprobada la propuesta de incluir estudios formales de historia patria y universal en los colegios de la Orden.¹¹ De la calidad que alcanzaron estas disciplinas entre los jesuitas en la década de los sesenta da testimonio el padre Francisco Xavier Lazcano quien en la *Vida* del jesuita Juan Antonio de Oviedo,¹² obra elogiada años más tarde por Alzate,¹³ al referirse al "arte celeberrimo de la Historia", dice lo siguiente:

El escrupuloso punto hasta donde ha levantado el día de hoy la crítica moderna las Leyes de la Historia, acobardan los vuelos de las plumas por no tropezar en los riesgos de la censura; por lo que protesto ingenuamente que no pretendo hacer la persona de Historiador, sino que sólo me portaré como los que trabajan en minas de mármoles y piedras preciosas, cuyo industrioso sudor se desempeña con extraer de las entrañas de la tierra, y limpiar del polvo aquellas apreciables piezas, pasándolas así rudamente toscas a las oficinas de los más celebrados artífices para recibir el más acreditado pulimento de los magistrales primores de sus manos.

Otro jesuita, amigo y coterráneo de Clavigero, Francisco Xavier Alegre, propugnaba porque el historiador fuese un "curioso escudriñador de fuentes y fechas". De él dijo un censor que al escribir sus obras históricas había sabido mantener "un criterio reservado en casos sobrenaturales" y se había mostrado siempre "temeroso de la credulidad antigua".¹⁴ Fue Alegre el que, a instancias de Clavigero, escribió la "Aprobación" de uno de los textos históricos más interesantes desde el punto de vista metodológico de toda la época colonial: los *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, de Juan José Moreno, editado en 1766. Moreno fue alumno de los jesuitas en San Ildefonso

¹¹ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, México, Antigua Librería Robredo, 1941, vol. 1, pp. 230-232; Esteban J. Palomera, *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986*, Guadalajara-México, Instituto de Ciencias, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 109.

¹² Francisco Xavier Lazcano, *Vida Exemplar y Virtudes Heroicas del Venerable Padre Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1760 ("Prólogo").

¹³ José Antonio Alzate, *Gacetas de Literatura de México*, Puebla, Oficina del Hospital de San Pedro, 1831, pp. 418-419. Dice Alzate de ese libro: "obra que deben leer los literatos, porque en ella se notician hechos particulares e interesantes que no se encuentran en otra parte". Una interesante evaluación de la obra de Oviedo como antecedente de los jesuitas de la Ilustración del segundo tercio del siglo es la de Germán Posada Mejía, "El P. Oviedo, precursor de los jesuitas 'ilustrados'", en *Historia Mexicana*, vol. VII: 1 (25), julio-agosto, 1957, pp. 45-59.

¹⁴ Decorme, *op. cit.*, vol. 1, pp. 205-206; Xavier Cacho Vázquez, "Francisco Xavier Alegre, S.J., 1728-1788. Polígrafo novohispano", en *Humanidades. Anuario del Instituto de Investigaciones Humanísticas*, Universidad Iberoamericana, tomo 1, núm. 1 (1973), pp. 82-93; Ernest J. Burrus, S.J., "Francisco Javier Alegre. Historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)", en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma, XXI (1953), pp. 439-509. Un estudio exhaustivo sobre este autor es el de Allan F. Deck, S.J., *Francisco Javier Alegre: Study in Mexican Literary Criticism*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1976.

y de él dice Alegre, que escribió esa obra “con un estilo muy propio de la Historia, con una exacta Cronología, con una juiciosa crítica y con una perfecta instrucción en las antigüedades Americanas”.¹⁵ Más de un siglo después, el bibliógrafo José Toribio Medina todavía consideraba a la obra de Moreno como “uno de los libros más notables de su época en el país en que fue escrito, por su estilo, por el criterio que revela en su autor y por la investigación histórica y crítica que encierra”.¹⁶ En efecto, desde las primeras páginas percibimos el rigor con el que trabajó este discípulo de los jesuitas, quien en un interesante e ilustrativo fragmento del “Prólogo” escribió lo siguiente:

En la disposición y estilo de esta historia se hallarán, sin duda, las faltas que en otras obras mías. Ocupado enteramente en la verdad de ella, y en desembarazarme de antigüedades tan intrincadas y remotas, nada he cuidado del lenguaje. Sólo me hallarán ajustado a las leyes de la historia, en arreglarle a la Geografía, que esto no ha sido difícil, y en lo que ha sido posible, a la Cronología; en no amontonar símbolos ni discursos panegíricos, y en no divertirme en aquellos episodios que hacen tan molestos a nuestros escritores de este género de obras. Pero no me he podido desentender de algunas disputas que pertenecen a la substancia de los hechos que refiero. Así lo han hecho grandes hombres como el Cardenal Baronio, en sus Anales, y otros. Las que no son de esta naturaleza están remitidas a las notas marginales. Si en ellas me he apartado tal vez de los autores conocidos ha sido por allegarme a la verdad, y guiado de otros de igual nombre, o de fundamentos incontestables. En sus lugares se apunta, cuando se ofrece la ocasión, las reglas de crítica que me han servido para preferir el dicho de unos respecto de los otros. El allanar estas diferencias ha sido uno de los motivos que tuve para poner a esta obra notas al margen: el otro ha sido ilustrar un tanto las antigüedades Americanas, por una parte muy poco conocidas, y por otra muy distantes de las costumbres y aun leyes que hoy están en práctica.¹⁷

Hasta aquí este largo texto debido a Juan José Moreno, del que cabe añadir que fue rector del Colegio de San Nicolás de Valladolid y, además, amigo y corresponsal de Clavigero.¹⁸

Como puede observarse, Clavigero desarrolló su labor intelectual en un ambiente fuertemente influido por los nuevos métodos de la investigación histórica.¹⁹ Fue en México donde recibió toda la “preceptiva” doxográfica y heurística y, lo que es más importante, fue también aquí donde se acercó a las fuentes primarias y secundarias de la antigüedad indiana que luego utiliza-

¹⁵ Juan Joseph Moreno, *Fragmentos de la Vida y Virtudes del V. Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, primer obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de S. Ildefonso, 1766 (“Aprobación de el P. Francisco Xavier Alegre, de la Sagrada Compañía de Jesús”).

¹⁶ José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1910, v, p. 563.

¹⁷ Moreno, *op. cit.* (“Prólogo”).

¹⁸ Ronan, *op. cit.*, pp. 51-52; Félix Osoreo, *Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1908, II, pp. 105-106.

¹⁹ Maneiro, *op. cit.*, vol. III, pp. 41-42.

ría en su obra histórica.²⁰ Sus dotes críticas se pusieron de manifiesto no sólo en los textos filosóficos que nos dejó —y que nos dan la pauta del grado de modernidad que alcanzó en la cátedra—²¹ sino también en otras obras menores. Su traducción de dos cartas de san Francisco de Sales, publicadas en México en forma anónima por un amigo suyo cuando ya vivía exiliado en Italia,²² incluye largas y densas notas explicativas donde plantea algunas de las reglas que el orador sagrado debe seguir al aludir a temas históricos, como es la de “ser cauto. . . en referir milagros y visiones, porque no es poco lo que ha supuesto la devoción supersticiosa de algunos hombres indiscretos, ni afirmar como ciertos los sucesos dudosos”.²³ Ahí también aconseja evitar las “historias ridículas” y no creer en las “historietas” sin fundamento. Y concluye diciendo: “Sería menester un grueso volumen para referir las historias y sucesos inverosímiles que se han dado a luz. Lo que puedo asegurar es que se han impreso muchas relaciones de esa especie, y que algunos creen ciegamente cuanto ven impreso.”²⁴ Años más tarde y ya en el destierro, al conocer y enfrentarse con las corrientes de la historiografía iluminista, Clavigero aplicaría los valiosos conocimientos adquiridos en México²⁵ y les daría un sesgo original y novedoso pues sabría lograr una síntesis armoniosa entre la historia erudita y anticuaría practicada en México y la historia filosófica que ya dominaba los círculos intelectuales europeos.

II

En la madrugada del 25 de junio de 1767 la Compañía de Jesús fue expulsada de la Nueva España de acuerdo con la Real Pragmática de Carlos III expedida unos meses antes.²⁶ Este acontecimiento fue de gran trascendencia para Mé-

²⁰ Ronan, *op. cit.*, pp. 33-34.

²¹ Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, pp. 174-194.

²² [Francisco Xavier Clavigero, S.J.], *El Sacerdote Instruido en los Ministerios de Predicar y Confesar en dos Cartas de S. Francisco de Sales Obispo de Ginebra. Traducidas del Original Francés y ampliadas con Notas. Dadas al público en utilidad de los nuevos sacerdotes el Lic. D. Lino Nepomuceno Gómez Galbán*, México, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hegal, 1771. Sobre esta obra, véase Osoreo, *op. cit.*, vol. I, p. 273; Joaquín García Icazbalceta, *Cartas*, México, Porrúa, 1937, pp. 217-218; Decorme, *op. cit.*, vol. I, p. 228.

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ Le Riverend, *op. cit.*, p. 154.

²⁶ Sobre este acontecimiento la literatura es muy vasta. Sólo mencionaremos los siguientes trabajos: José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888-1889, vol. I, pp. 283-290; Peter Masten Dunne, S.J., “The Expulsion of the Jesuits from New Spain”, en *Mid-America*, vol. XIX (1937), pp. 3-30; Beatriz Ramírez Camacho, “Breve relación sobre la expulsión de los jesuitas de Nueva España”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. VII (México), 1966, pp. 875-890; Manuel Ignacio Pérez Alonso, “El destierro de los jesuitas mexicanos y la formación de la conciencia de la nacionalidad”, en *La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Editorial Jus, 1975, pp. 441-462; José Emilio

xico, no sólo desde el punto de vista político y económico sino también intelectual, ya que esa arbitraria disposición del monarca eliminó de golpe a la que era el soporte de la cultura criolla novohispana, a la vez que cortó una vigorosa corriente intelectual moderna —científica, filosófica e histórica— impulsada por los jesuitas.²⁷ Un valioso grupo de humanistas de la Compañía hubo de suspender temporalmente sus labores intelectuales en México para reanudarlas meses después en Italia,²⁸ en un ambiente desconocido al que poco a poco debieron adaptarse. Éste, a la postre, ejerció sobre ellos un influjo benéfico y positivo permitiéndoles lograr un grado de excelencia en sus obras que acaso no hubieran alcanzado en México, donde incluso cabe dudar —como en el caso de Clavigero— si alguna vez hubieran podido ser impresas.

La Italia a la que los jesuitas novohispanos llegaron, y en particular los Estados Pontificios donde radicaron, era un enclave cultural relevante en la Europa de las Luces.²⁹ A los ojos de los europeos era un auténtico museo que abrigaba las obras maestras de la antigüedad; un lugar privilegiado de la cultura —como lo es todavía hoy—, un lugar de peregrinación obligado para los artistas, literatos, filósofos, e historiadores y aun para el hombre común dotado de recursos e intereses culturales. Además, la Italia del setecientos contó con un gran número de sabios, escritores y artistas ilustres.³⁰ La erudición y la curiosidad anticuaria poseían un vasto terreno donde germinar y crecer.

No es difícil ver cómo los humanistas jesuitas mexicanos cayeron bajo el influjo —me atrevería a decir el hechizo— cultural italiano: sus ideales cosmopolitas, su vuelta al clasicismo, sus pesquisas eruditas, su coleccionismo incansable. El “espíritu de la época” los envolvió, y a pesar de las penurias económicas por las que atravesaron, es obvio que su vocación humanista pudo más en un ambiente tan fecundo en creaciones intelectuales de todo tipo y de toda época. La Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en Italia dio nombres y obras íntimamente ligados a la cultura italiana del siglo XVIII que pertenecen tanto a Italia como a México.³¹ Sus obras en latín e italiano publicadas en aquel país representan la etapa de madurez de un movimiento intelectual humanista y moderno de largos alcances que se había iniciado en la Nueva España más de medio siglo antes de la expulsión.

No es equivocada la apreciación que considera a ese grupo de intelectua-

Pacheco, “La patria perdida”, en *En torno a la cultura nacional*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 27; Manuel Orozco y Berra, *Historia de la dominación española en México*, México, Antigua Librería Robredo, 1938, vol. IV, pp. 102-134.

²⁷ Luis González, “El período formativo”, en *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1973, pp. 78-80.

²⁸ Batllori, *op. cit.*, p. 576.

²⁹ Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, París, Payot, 1971, pp. 104-105.

³⁰ Para un cuadro de la cultura italiana del período que aquí tratamos es muy recomendable la obra de Franco Venturi, “Les traditions de la culture italienne et les Lumières”, en *Utopie et Institutions au XVIII^e siècle*, París, Mouton, 1963, pp. 44-46.

³¹ Batllori, *op. cit.*, p. 318.

les mexicanos como el más destacado entre los jesuitas hispanoamericanos exiliados y podemos atribuir esta superioridad al hecho de que el movimiento humanista y científico de tendencias renovadoras de los jesuitas se inició en México antes que en las otras colonias españolas. Italia los acogió e ilustró y, al hacerlo, ella misma se enriqueció con una gama de obras —sobre todo históricas— que ningún país de Europa podía ofrecer, pues eran del dominio particular de los jesuitas americanos desterrados: el carácter singular de esas obras les venía precisamente de ese “americanismo”.³²

En efecto, durante el último tercio del XVIII y principios del XIX fue Italia el país europeo donde los estudios sobre el Nuevo Mundo cobran un nuevo impulso gracias a la labor de los jesuitas; entre ellos destaca Clavigero.³³

Las actividades intelectuales de Clavigero en Italia —que duraron ininterrumpidamente desde octubre de 1768 hasta su muerte el 2 de abril de 1787— tuvieron como escenarios las ciudades de Ferrara y Bolonia. En la primera de éstas permaneció casi dos años. Ahí conoció al noble Aquiles Crispi y a su hijo Benedicto, interesados en temas históricos, quienes le permitieron usar su biblioteca.³⁴ También en esas fechas elaboró un proyecto para una Academia,³⁵ formada con sus hermanos religiosos, con el objetivo de mantener vivos los intereses intelectuales que habían compartido en la Nueva España, y que poco después pudo ver establecida en Bolonia. Alrededor de junio de 1770 fue transferido a esta hermosa ciudad. Del alto nivel cultural que ahí existía a fines del XVIII dan cuenta los muchos viajeros que la visitaron.³⁶ Goethe, que estuvo en ella seis meses antes de la muerte de Clavigero, se admira de las instituciones culturales y de las bibliotecas que poseía,³⁷ y el jesuita Juan Andrés, erudito polígrafo e incansable viajero, dio cuenta de los tesoros de sus bibliotecas e incluso en una carta que le escribió a su hermano en 1785 hizo un breve recuerdo de Clavigero y de su valiosa *Historia antigua de México*, publicada cinco años antes.³⁸ Así, no es de extrañar que en esta

³² Miguel Baillori, *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953, pp. 164-165.

³³ Dávila y Arrillaga, *op. cit.*, vol. II, pp. 83-84.

³⁴ Maneiro, *op. cit.*, vol. III, pp. 58-60.

³⁵ *Ibid.*, pp. 60-61; Dávila y Arrillaga, *op. cit.*, vol. II, p. 37.

³⁶ Juan Andrés, *Cartas familiares*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1791, vol. I, p. 22. Dice este sabio y andariego abate lo siguiente, refiriéndose a Bolonia: “conserva aún justamente el renombre de docta, y todo el derecho para merecer la atención de los viajeros”. Juan Andrés la visitó en el verano de 1785 y ahí conoció a Clavigero. Sobre el nivel de los estudios en Bolonia en esa época es de interés el testimonio del jesuita mexicano Antonio López de Priego quien en una larga carta dirigida a su hermana, monja de Puebla, desde Bolonia el 1 de octubre de 1785 le da interesantes pormenores que ilustran sobre la vida y actividades de los jesuitas mexicanos desterrados. (Véase Antonio López de Priego, “Carta de un religioso de los extintos jesuitas, a una hermana suya, religiosa del convento de Santa Catarina de la Puebla de los Ángeles”, en *Tesoros documentales de México, siglo XVIII*, México, Editorial Galatea, 1944, pp. 117-119.)

³⁷ Johann Wolfgang Goethe, *Viaje por Italia*, Barcelona, Editorial Iberia, 1956, vol. I, pp. 100-108.

³⁸ Juan Andrés, *op. cit.*, pp. 10, 22-39.

ciudad Clavigero haya recibido los suficientes estímulos para emprender la redacción de sus obras históricas. Dispuso de por lo menos tres notables archivos y de siete bibliotecas particulares para su trabajo.³⁹ Su biógrafo Juan Luis Maneiro afirmó que su proyecto inicial era el de escribir un diccionario acerca de las antigüedades prehispánicas, para ordenar sus materiales y dejar testimonio de los logros de la civilización azteca. Aunque el proyecto marchó durante algún tiempo, un amigo lo persuadió de escribir, más que un simple catálogo, toda una *Historia*. Apenas iniciado este nuevo plan de trabajo cayó en sus manos la obra de Cornelius de Pauw, *Recherches Philosophiques sur les Américains*, que constituye uno de los ataques denigratorios más formidables contra los pueblos, las culturas y la naturaleza del Nuevo Mundo.⁴⁰ Así, junto al historiador objetivo e imparcial de la *Historia* surgió el agudo polemista de las *Disertaciones*⁴¹ que cuestiona, impugna y aniquila los argumentos de De Pauw y de los demás “filósofos de gabinete” que, como éste, pontificaban sobre los países que nunca habían visitado y cuyas costumbres y producciones culturales desconocían.⁴² Clavigero ingresa así al movimiento de las Luces en Europa, como historiador y como polemista. Y esto fue posible gracias al valor de su obra la cual, como ya dijimos, conjuga una sólida base erudita, fruto de su experiencia novohispana, con una amplia visión histórica, producto de su experiencia italiana.

III

Todo historiador sabe que la metodología moderna de la investigación histórica se basa en la distinción clara entre fuentes directas y fuentes indirectas. Por fuentes directas entendemos las declaraciones de los testigos oculares, los documentos y otros vestigios materiales contemporáneos de los acontecimientos de los cuales dan testimonio. Las indirectas comprenden a los cronistas e historiadores que registran y analizan acontecimientos de los que no han sido testigos, pero de los cuales han encontrado en las fuentes directas desde la mención completa hasta simples indicios que los pueden guiar para poder configurar

³⁹ Ronan, *op. cit.*, p. 120 y nota 152.

⁴⁰ Maneiro, *op. cit.*, vol. III, pp. 61-63; Pacheco, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁴¹ Giovanni Marchetti, *Cultura Indígena e Integrazione Nazionale. La "Storia Antica del Messico"* di F. J. Clavigero, Abano Terme, Piovani Editore, 1980, pp. 42-52.

⁴² Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 176-192; José Emilio Pacheco en una brillante página de su estudio arriba citado (véase *supra*, nota 26) escribió lo siguiente (p. 44): “... la búsqueda y el rescate de una cultura anterior a la conquista se legítima por restablecer el contacto con la savia más antigua y anticolonial. La reivindicación de una historia anterior a la colonización —una historia aniquilada, distorsionada y desfigurada por el colonizador— el descubrimiento de que el pasado no es de vergüenza sino de dignidad, gloria y solemnidad, justifica una cultura nacional por venir, provoca en el colonizado una mutación significativa, quebranta la idea de que el colonialismo lo arrancó de la noche y que el dejarlo abandonado a sus propias fuerzas significaría la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización”.

y describir lo que aconteció. Las directas nos atraen por su seguridad, las indirectas por la calidad de su juicio en la evaluación e interpretación de las primeras. Fue a finales del XVIII que la investigación histórica admitió, ciertamente de manera un poco general, esta diferencia entre fuentes directas e historiadores no contemporáneos. Es obvio que dicha distinción existió antes de esa fecha pero nunca había sido formulada claramente ni tampoco considerada por todos como un postulado necesario de los estudios históricos.⁴³

La obra de Clavigero, como fuente indirecta del México antiguo y de la historia de California, tiene valor y nos atrae, ante todo, por la calidad de su interpretación y evaluación de las fuentes directas que estudió. No fue un pionero en el estudio de las fuentes pero las conocía extraordinariamente bien y supo extraer de ellas lo que más ayudaba a formar un cuadro colorido, veraz y significativo del pasado.⁴⁴ Se percibe en su obra cuán atinadamente supo aprovechar los datos que la historia anticuaria le proporcionaba sin caer en el exceso de clasificaciones, ni en la acumulación de detalles realmente insignificantes. Además, es fácil ver la forma en que supo ceñir sus interpretaciones a los datos sin caer en los excesos generalizadores y apriorísticos del "historiador filósofo". Para Clavigero historia no era únicamente erudición sino resurrección del pasado. Compartió con los *philosophes* la actitud crítica hacia los excesos eruditos de los historiadores anticuarios pues comprendió que su búsqueda inacabable de testimonios los había hecho olvidar que la historia no es una acumulación infinita de datos sino una reinterpretación del pasado que lleva a formular conclusiones sobre el presente. Sin embargo no cayó, como la mayoría de los historiadores filósofos, en el desprecio de todos los detalles, fuesen significativos o no, sino que supo seleccionar y elegir, de la abrumadora masa de testimonios que compiló, aquellos que le parecieron dotados de significado. Muy rara vez podemos ver reunidas en un solo historiador las dotes del erudito, del exégeta y del estilista como en el caso de Clavigero.⁴⁵

Como tantos historiadores del siglo XVIII de países católicos, Clavigero pertenece a lo que atinadamente se ha caracterizado como Ilustración cristiana, es decir aquella corriente del Iluminismo racionalista que se preocupó en mostrar que no necesariamente debía existir un conflicto entre el cristianismo

⁴³ Momigliano, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁴ Charles E. Ronan, "Francisco Javier Clavigero (1731-1787)", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, vol. XIII, pp. 290-292.

⁴⁵ Con motivo de la publicación del tomo tercero de la *Storia Antica del Messico* apareció en las *Efemeridi Letterarie di Roma* (núm. XXXVI) del 8 de septiembre de 1781 una reseña crítica donde se le censuraba a Clavigero el haber atacado la autoridad de Las Casas en lo referente a la relación que este obispo hizo de las crueldades de los españoles en las Indias. A pesar del tono acre, el anónimo autor de la recensión no deja de reconocer que la *Storia Antica* tiene como cualidades "l'ordine delle narrazioni, l'esattezza nel dipingere il carattere de' personaggi che agiscono, l'unione degli oggetti essenziali trascurati o confusi da altri scrittori, e la notizia distinta de' luoghi". Al aparecer la traducción inglesa en 1787, el *British Register* no dudó en calificarla —pasando por encima de la de Robertson— de la historia "más probable y correcta de cuantas se han escrito" sobre el Nuevo Mundo. (Véase *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa*, 13 de octubre de 1788, núm. 150, pp. 26-29.)

y una visión científica y moderna del mundo y de la historia.⁴⁶ Estos hombres intentaron conciliar armónicamente, si bien no siempre con éxito, los diversos campos del conocimiento con la religión revelada sin caer en los excesos críticos y anticristianos de los filósofos ilustrados más radicales. En este movimiento de síntesis del pensamiento cristiano con los postulados críticos de la Ilustración desempeñaron un papel relevante algunos de los jesuitas desterrados, precisamente aquellos que ya llevaban de su tierra de origen las inquietudes humanísticas y científicas.⁴⁷ Para ellos, la concepción ilustrada del mundo no debía ni podía reducirse al estrecho racionalismo crítico y antirreligioso de los *philosophes*. Al acercarnos a sus obras —históricas, literarias, científicas— vemos que las anima ese deseo de penetrar en los nuevos campos que la ciencia y la erudición les abrían, pero también percibimos su afán porque esa conciliación entre la tradición y la novedad se realizara a partir de bases intelectuales sólidas. Tal es por ejemplo el caso de Clavigero, a quien no podemos menos de calificar de historiador ilustrado por su método, por su exégesis, por su estilo (a pesar de su rechazo completo a los postulados anticristianos de los enciclopedistas y en general de los *philosophes*).

Clavigero no es un caso aislado: gran parte del movimiento de las Luces en la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII sólo puede ser comprendido si lo enfocamos desde la perspectiva de la Ilustración cristiana de la época, por haber surgido en un país católico que era colonia de España. Nuestros ilustrados trabajaron y vivieron, acaso sin saberlo, en medio de ese ideario que no concebía a la ciencia y a la religión como necesariamente opuestas y excluyentes entre sí.⁴⁸

El éxito de la *Historia antigua de México* —publicada en 1780 en italiano y pocos años después traducida al castellano, al inglés y al alemán— se explica no sólo por las características formales que hemos mencionado sino también por la concepción histórica que entraña. Sus lectores mexicanos de finales del siglo XVIII y principios del XIX encontraron en ella una visión histórica completa, coherente y magistralmente descrita del mundo prehispánico que estimuló sus sentimientos patrióticos y nacionalistas.⁴⁹ En cambio, para los europeos

⁴⁶ Ronan, *Francisco Javier Clavigero*, pp. 19-20 y nota 52; Navarro, *Cultura mexicana moderna*, pp. 171-173; Marchetti, *op. cit.*, pp. 97-98.

⁴⁷ Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, traducción de Richard Southern, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 228-229.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 184-187.

⁴⁹ Antonio Gómez Robledo, "La conciencia mexicana en la obra de Francisco Javier Clavigero", en *Historia Mexicana*, XIX:3 (75), enero-marzo, 1970, pp. 347-364; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, pp. 89-96; J. Jesús Gómez Fregoso, "Francisco Xavier Clavigero: grandeza y miseria del nacionalismo", en *La Compañía de Jesús en México* (ed. cit.), pp. 77-100; Gloria Grajales, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, pp. 92-106; David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, traducción de Soledad Loaeza Grave, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, pp. 49-50; Gonzalo Aguirre Beltrán, "Introducción", en Francisco Xavier Clavigero, *Antología*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, pp. 31-33.

José Emilio Pacheco ha resumido esta actitud de la siguiente manera: "Maestro de la argumentación dialéctica, Clavigero da a sus compatriotas la piedra de fundación intelectual para la

y norteamericanos la obra representó no sólo una defensa de la naturaleza y la cultura del Nuevo Mundo sino la descripción de una antigua civilización que debía ser incluida por sus logros dentro del cuadro de las grandes culturas de la historia.⁵⁰ A pesar de las diversas lecturas que unos y otros hicieron, es evidente que ambos percibieron que la obra de Clavigero rompía con los esquemas clásicos de la historiografía oficial española sobre el Nuevo Mundo a la par que enfrentaba los prejuicios y errores de la "historia filosófica" de los detractores de América. En este carácter dual de la obra de Clavigero reside su valor dentro de la historiografía mexicana y universal: para la primera representa la concepción criolla del México antiguo, concepción llamada a pervivir hasta hoy;⁵¹ para la segunda representa el intento afortunado de retratar el nacimiento, apogeo y caída de una civilización.

Estos diversos significados históricos de la obra de Clavigero son consecuencia de la filosofía universalista de la historia, propia de esa versión de la Ilustración cristiana con la que entró en contacto en Italia. Hoy ya parece evidente que gran parte de los historiadores, juristas y eruditos italianos del siglo XVIII fueron adictos en mayor o menor medida a los postulados de la filosofía de la historia de Juan Bautista Vico,⁵² cuya influencia —lejos de desaparecer a su muerte, como se creyó durante mucho tiempo— llegó a dominar el pensamiento histórico de la península donde fue bien conocido y estudiado⁵³ va-

patria criolla que busca su legitimación elaborando ideológicamente una cultura mestiza. En el contraste entre su pasado esplendor y su presente abatimiento da a los indígenas (que, insistamos, no pueden leerlo) la conciencia de su opresión. El colonizado que lea estas páginas en vez de sentirse inferior se sentirá orgulloso, digno de ser sujeto y ya no simple objeto de la historia. Su orfandad social y cultural encontrará un linaje" (Pacheco, *op. cit.*, p. 44).

⁵⁰ Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers, University Press, 1971, pp. 349-351.

⁵¹ Marchetti, *op. cit.*, pp. 116-121. Véase también Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, París, Gallimard, 1974, pp. 148-152; Pacheco, *op. cit.*, p. 31.

⁵² Gusdorf, *op. cit.*, pp. 112, 113.

⁵³ Una tradición historiográfica estereotipada y aún no extinguida del todo, ha señalado que Vico, por su filosofía de la historia, fue un pensador que se adelantó a su época; que nació, vivió y murió en Nápoles, en la oscuridad y en el desconocimiento de los italianos y los demás europeos, y que no fue escuchado hasta un siglo después de su muerte en que el joven historiador francés Jules Michelet lo resucitó y dio a conocer a toda Europa. Desde hace varios decenios, diversos estudiosos de la obra de Vico se han dado cuenta que esto dista de ser exacto y que si esa explicación ha prevalecido ha sido por el desconocimiento que existía, aun en la misma Italia, de la complejidad del movimiento ilustrado en la península; de sus raíces y facetas. En realidad Vico fue un autor profundamente apreciado en la Italia del siglo XVIII. El conocimiento de su obra comenzó poco después de su muerte en 1744. Fue estudiado y encomiado por juristas y eruditos, sobre todo de los círculos napolitanos y de los grupos de intelectuales de los estados del Papa. Ciertamente, fuera de Italia su obra —y por tanto su influencia y difusión— no se hizo sentir hasta el siglo XIX y aunque Montesquieu en su viaje por Italia adquirió un ejemplar de la *Scienza Nuova* y Goethe le hizo un elogio, estos fueron testimonios aislados.

Sin embargo, cabe señalar que su influencia aun en la Italia del siglo XVIII no debe ser exagerada, aunque haya sido obvia. Cuando Fausto Nicolini amplió los trabajos bibliográficos de Benedetto Croce en torno a la influencia de Vico en la Italia del XVIII (*Bibliografia Vichiana*, Nápoles, 1947-1948), encontró la impronta de la filosofía de este autor en todos los historiadores y filó-

rios decenios antes de que Michelet lo descubriera para la Europa transalpina que lo había ignorado durante más de un siglo.⁵⁴ Goethe, quien en su viaje a través de Italia captó las dimensiones de su influencia, se refirió a él en los siguientes términos:

... un escritor antiguo, en cuya insondable profundidad se recrean altamente los modernos italianos amigos de las leyes; se llama Juan Bautista Vico y le prefieren a Montesquieu. Después de echar una rápida ojeada al libro, que me prestaron como una reliquia, me pareció que contenía predicciones sibilinas, basadas en serias reflexiones de la tradición y de la vida, de lo bueno y de lo justo que algún día debe o debería venir. Es muy hermoso que un pueblo posea un antepasado semejante.⁵⁵

Sin tratar de exagerar su influjo sobre Clavigero y en general sobre los jesuitas desterrados, es obvio que el enfoque que nuestro historiador dio a ciertos aspectos de la cultura mexicana prehispánica pudieron provenir de las teorías del filósofo napolitano, sea a partir del conocimiento directo de su obra o bien a través de otros autores seguidores suyos, como Boturini, que Clavigero estudió bien.⁵⁶

Algunos estudiosos han señalado que con Vico la historiografía italiana del XVIII despertó de su "sueño dogmático". Sin embargo, cabe decir que su filosofía de la historia influyó de muy diversa manera y en distintos grados en los grupos de intelectuales que la aceptaron. En el caso específico de los jesuitas desterrados y en particular de Clavigero es evidente que ninguno de ellos adoptó la célebre teoría histórica del "corso e ricorso",⁵⁷ lo que no im-

sofos de la historia europea posteriores a 1750, lo que es sin duda una sobrevaloración injustificable de la obra de Vico. Empero, sus conclusiones, para el caso específico de Italia y para los historiadores que no estaban vinculados a la órbita intelectual de los *philosophes* (como Galiani) es evidente que sí son aceptables, y arrojan luz sobre las concepciones historicistas asimiladas por los jesuitas americanos después de 1767.

Sobre este asunto véase: Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959, pp. 149-150; Jean Dagen, *L'Histoire de l'Esprit Humain dans la pensée française de Fontenelle a Condorcet*, Estrasburgo, Librairie Klincksieck, 1977, pp. 665-666. Una muy valiosa contribución al estudio de la influencia de Vico en la Italia de la Ilustración y el conocimiento que había de sus teorías es la de Arnaldo Momigliano, "Vico's *Scienza Nuova*: Roman 'Bestioni' and Roman 'Eros'", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, v. 1 (1966), pp. 3-7. Sobre la influencia posterior de Vico puede verse el estudio ya clásico de Richard Peters, *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, pp. 212-213.

⁵⁴ Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 149-150.

⁵⁵ Goethe, *op. cit.*, vol. 1, p. 189.

⁵⁶ Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 59-76; Miguel León-Portilla, "Estudio preliminar", en Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, México, Editorial Porrúa, 1974, pp. XLVIII-LV.

⁵⁷ Según Jules Chaix-Ruy (*J.B. Vico et les âges de l'humanité*, París, Editions Seghers, 1967, pp. 112-113), la aceptación de las teorías viquianas en los círculos católicos más tradicionales se circunscribió únicamente a su providencialismo y a su revaloración de las culturas primitivas so-

plica que no la hayan conocido.⁵⁸ En cambio sí hicieron suya la tesis de la necesidad de estudiar las civilizaciones pasadas dentro de una visión más amplia, generosa y universal de la historia. Además, aceptaron su idea de revalorar las religiones antiguas y sus mitos como punto de partida para conocer el grado de avance alcanzado por una civilización.

Para darnos una idea de la influencia de Vico sobre la historiografía ilustrada italiana e italianizante —como es el caso de Clavigero— conviene que primeramente recapitemos sobre los puntos básicos de la “historia filosófica” tal como se concebía en otros países europeos en esa época. Para los *philosophes* la historia podía ser un simple entretenimiento inocuo, un sermón moral de carácter secular o un desagradable espectáculo de los crímenes y las locuras de la humanidad en el largo período que formaba el preludio obvio a la época de las Luces y la Razón. Esta visión no dejaba de exhibir ciertas contradicciones ya que si la historia anterior al siglo del Iluminismo estaba caracterizada por esos elementos de crimen, pasión y locura ¿cómo es que podía reflexionarse filosóficamente sobre ella a efecto de describirla en términos científicos? La historia escapaba a la razón filosófica pues le era ajena. El pensamiento abstracto y lógico de los *philosophes* poco podía hacer al intentar comprender la conducta humana de los bárbaros, los tiranos, los depredadores, los conquistadores. Bien vista, la historia mostraba el triunfo de la irracionalidad y no de la razón y se prestaba muy poco a la imparcial contemplación del filósofo. Más aún, esa historia mostraba que los sabios y los pensadores habían sido a menudo víctimas de los sucesos que creyeron dominar y encauzar por su razón. Podía ser que en la naturaleza sí imperasen las leyes de Newton, pero un observador imparcial concluiría que en los asuntos humanos no regía algún tipo de ley sino el caos. Con diversos matices, esta fue la conclusión a la que historiadores como Voltaire o Hume, no cegados por la teoría del progreso, llegaron al final de sus días: una forma elegante de ser consecuentes con los límites de la razón filosófica.

Las teorías de Vico intentaban probar lo contrario: la historia humana, tan bárbara e irracional como se desee, tiene un significado pues resultaría

bre todo en lo referente a sus mitos y religiones. Más difícil de aceptar en estos círculos fue su teoría de las edades, del “corso e ricorso” y —sobre todo— de su cuestionamiento de la autoridad histórica de la Sagrada Escritura. Esta aceptación *parcial* de su filosofía de la historia se pone de manifiesto claramente en la polémica entre Gian Francesco Finetti y Emmanuel Duni (el primero era teólogo, consultor del Santo Oficio y censor de libros, y el segundo sacerdote y profesor en la Sapienza en Roma), que se llevó a cabo entre 1767 y 1768 en Roma. Los planteamientos de uno y otro nos permiten conocer el grado de aceptación que habían logrado dentro de los lineamientos de la Ilustración cristiana en Italia las teorías históricas de Vico. La conclusión de la polémica la resume Chaix-Ruy en los siguientes términos: “Estamos en 1768 en pleno auge del Iluminismo, los sacerdotes ‘ilustrados’, uniéndose con los filósofos ateos, declaran su confianza en la razón humana, y le confían el asegurar el progreso indefinido. ¿No era útil en ese momento recordar, como lo hacía Vico, la fragilidad de la razón, los riesgos que corre el hombre, cuando se aparta de lo sagrado, de pervertirse y ofuscarse en los peores extravíos?” Esta lección moral aparece claramente en la obra histórica de Clavigero (*Cf. Marchetti, op. cit.*, pp. 69-70.)

⁵⁸ Álvaro Matute (*op. cit.*, p. 27) ha mostrado el rechazo de Clavigero al sistema histórico de Boturini, que estaba tomado de Vico. Es posible que este rechazo se deba a la oposición que

blasfemo suponer que Dios reveló al hombre las leyes que rigen la naturaleza y le mantuvo ocultas las de la historia.⁵⁹ Debía haber una forma de inteligibilidad de las acciones humanas, de las cuales ninguna era ajena al proceso histórico universal. Y esa inteligibilidad sólo se podría alcanzar cuando aceptásemos que todos los actos que describe la historia, por absurdos que nos pareciesen, son obras del hombre, pues la irracionalidad y la pasión también son dimensiones humanas.⁶⁰ De esta forma la trama de la historia, llena como estaba de crímenes y locuras, era un tejido hecho por el hombre y como tal podía no sólo ser inteligible sino también comprensible. Cada acto humano aislado, motivado por el egoísmo, el instinto, el miedo, la fantasía, la imaginación o la superstición —el catálogo de *bêtes noires* de los *philosophes*— era un acto que pertenecía a la historia; y la suma de esos actos configuraban también a una cultura.⁶¹ Sus mitos, religiones, ciencias, leyes, artes, ceremonias, creencias, guerras, crímenes, costumbres, eran lo único que el hombre había hecho en su paso por este planeta; eran su obra y esta obra era la historia misma, y esa historia revelaba que el hombre era un instrumento de la Providencia, por lo que ninguna cultura podía ser desdeñada pues todas eran manifestación de la Divinidad.⁶² Para Vico, un segmento cualquiera de tiempo en la vida de una nación poseía una naturaleza única, una realidad particular, irrepetible. Cada época vivió, habló, actuó, pensó, gobernó, legisló y soñó con su propio lenguaje y con su propio sistema de ideas. Cada cultura que registra la historia poseyó una concepción metafísica diferente, una lógica peculiar, como peculiares pudieron ser sus sistemas políticos y económicos; pero sobre todo cada cultura poseyó su propio espíritu, su “psique”, que la distinguió de las demás, y que el historiador debía seguir paso a paso en sus metamorfosis. Por exóticas que nos parecieran, las culturas de la humanidad no debían ser desdeñadas, sólo debían ser comprendidas. Esta concepción de la historia abría la puerta a una historia universal en el sentido más amplio del término y como puede observarse se sitúa —por su visión comprensiva y generosa— en el otro extremo de los *philosophes* y su condena de los pueblos denominados “salvajes”.⁶³ Un discípulo de Vico, Gian Rinaldo Carli, autor de unas *Cartas Americanas* en las que refutaba a De Pauw, estructuró su visión de la historia del Nuevo Mundo dentro de la concepción universalista de su maestro, y aunque tocado de hispanofobia —lo que le atrajo una acre censura de Clavigero— es evidente que su cuadro de las civilizaciones inca y azteca debe mucho a las teorías de Vico⁶⁴ pues olvida los aspectos negativos e in-

existe entre la visión “agustiniana” del progreso histórico, debido a la Gracia, propia del pensamiento cristiano tradicional y que según Marchetti era el de Clavigero (*op. cit.*, pp. 90-95) y la teoría viquiana del “corso e ricorso”.

⁵⁹ Peters, *op. cit.*, pp. 183-185.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.

⁶¹ Manuel, *op. cit.*, pp. 156-160.

⁶² Peters, *op. cit.*, pp. 193-197.

⁶³ *Ibid.*, pp. 163-164; Manuel, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁴ Gerbi, *op. cit.*, pp. 214-221.

tenta reivindicar a esas antiguas civilizaciones de los ataques denigratorios de los *philosophes*.

La *Historia antigua de México* en su tentativa de valorar y comprender a la civilización prehispánica se situó en una perspectiva universalista semejante.⁶⁵ Toda su descripción de las leyes, costumbres, política, economía, ciencias y artes de los mexicanos atiende a ese propósito de mostrarlos como una nación que había alcanzado un alto grado de civilización.⁶⁶ Mas fue en las largas páginas que destinó a estudiar la religión de los mexicanos en las cuales mostró que su culto, sus mitos y sus dioses ponían de manifiesto el avanzado estado de esa civilización.⁶⁷ En este aspecto fundamental de su obra Clavigero mostró tener una concepción antropológica más moderna de las culturas preterritas que sus contemporáneos españoles para quienes los mitos religiosos de los pueblos que habían conquistado sólo eran indicio de una mentalidad primitiva y atrasada si no es que demoniaca.⁶⁸ En cambio, para nuestro jesuita —como antes para Vico— la mitología de un pueblo, aunque fuese condenable por sus abominaciones idólatras, era una fuente invaluable para conocer las etapas que había recorrido hacia la verdad divina universal. Clavigero no se detiene y describe con toda crudeza los bárbaros rituales religiosos de los mexicanos,⁶⁹ pero asimismo señala que ya poseían una idea del Ser Supremo⁷⁰ que, aunque imperfecta, los había acercado poco a poco a la verdad. Este logro de su cultura los hacía iguales e incluso superiores a los antiguos pueblos del Viejo Continente quienes también habían tenido ceremonias religiosas tan inhumanas como las de los mexicanos,⁷¹ pero cuyos dioses en cambio se caracterizaban por ese cúmulo de “asombrosas perversidades” que no existían entre las divinidades mexicanas, las cuales “honraban las virtudes, no los vicios”: el valor, la castidad, la justicia y la prudencia.⁷² Su conclusión resultaba realmente sorprendente:

... 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, y que de su crueldad ha habido ejemplos —tal vez más atroces— en casi todos los pueblos del mundo.⁷³

⁶⁵ Villoro, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁶ Francisco Javier Clavigero, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1964, pp. 201-270. Todo el Libro VII y la sexta y séptima Disertaciones, los dedica Clavigero a este propósito; aparte de las eventuales digresiones sobre asuntos culturales que aparecen a todo lo largo de su obra.

⁶⁷ Clavigero dedicó a la religión azteca todo el Libro VI (pp. 147-200, ed. cit.) y la Octava Disertación (pp. 571-578, ed. cit.). Un interesante análisis de este aspecto de su obra aparece en Villoro, *op. cit.*, pp. 117-122.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Francisco Manuel de la Huerta, “Disertación sobre si la mitología es parte de la historia, y cómo deba entrar en ella”, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, (Madrid), vol. I, (1796), pp. 1-34.

⁶⁹ Clavigero, *op. cit.*, pp. 170-173.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 571-572.

⁷² *Ibid.*, p. 573.

⁷³ *Ibid.*, pp. 571 y 578.

Al revalorar de esta manera la religión de los antiguos mexicanos, Clavigero no sólo exponía el estado de su cultura sino que, en directo mentís a los *philosophes*, la señalaba como un camino hacia la religión verdadera y rechazaba la comparación habitual que éstos hacían de los ritos supersticiosos de los “pueblos salvajes” con el cristianismo.

Sin embargo, su método de comparar las religiones antiguas y sus ritos con la de los mexicanos no era nueva. Ya el jesuita Lafitau la había empleado exhaustivamente en su obra *Moeurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, publicada en 1724.⁷⁴ Empero, no fue de esta obra de donde Clavigero tomó la idea, sino de Vico quien leyó a Lafitau.⁷⁵ De ahí supo que los indios americanos denominaban dioses a todo aquello que rebasaba su entendimiento, tal como había acontecido con los antiguos pueblos del Viejo Mundo; esto le hizo concebir la teoría donde afirma que las etapas que recorrían los pueblos en su desarrollo religioso eran semejantes.⁷⁶ Vico reconoció la universalidad de los ritos religiosos inhumanos como forma presente en todos los pueblos para calmar la ira de los dioses.⁷⁷ Asimismo mostró a los europeos, que con orgullo afirmaban ser descendientes de los racionalistas griegos y de los nobles romanos, que las costumbres religiosas de estos pueblos habían sido tan sanguinarias como las de los aztecas e incas, y que en los tiempos antiguos los pueblos mediterráneos sin excepción se habían dejado llevar por las mismas bárbaras costumbres con las que se infamaba a las culturas del Nuevo Mundo. Como ya vimos, Clavigero hizo suya esta tesis;⁷⁸ sin embargo, fue todavía más allá en su argumentación pues al exponer que los mitos habían sido comunes a todos los pueblos y que eran la vía de acceso para conocer su mentalidad y las formas de su cultura, era obvio que el carácter demoníaco que se había querido ver en algunas de ellas —en particular las de América— resultaba un absurdo ya que el demonio no podía ser considerado como responsable de las acciones humanas.⁷⁹ El único responsable de su historia era el hombre. Esta conclusión define por sí sola el carácter ilustrado de la obra de Clavigero y culmina de alguna manera toda su visión del México prehispánico.

⁷⁴ Silvio Zavala, *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México, El Colegio Nacional, 1949, p. 167.

⁷⁵ Peters, *op. cit.*, p. 164; Manuel, *op. cit.*, p. 156.

⁷⁶ Keen, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁷ Gerbi, *op. cit.*, p. 536.

⁷⁸ Diversos autores han señalado la importancia de la obra de Lafitau en el estudio comparativo de las religiones y los mitos de los pueblos del Viejo con los del Nuevo Mundo, ya que no hay autor del siglo XVIII que trate esos temas que no incluya como fuente obligada las *Moeurs* del padre Lafitau. Marchetti (*op. cit.*, pp. 61-63), señala la importancia de esa obra en la “comprensión” de la religión de los indígenas de América y su posible influencia en Clavigero. Sin embargo, Clavigero nunca menciona a Lafitau de quien Vico fue lector, lo que nos hace pensar que si de alguna fuente tomó Clavigero su método comparativo fue de Vico (quien lo utiliza constantemente) y no de Lafitau.

⁷⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 119; Brading, *op. cit.*, p. 51.

LA CULTURA ÍTALO-MEXICANA DE LOS JESUITAS EXPULSOS*

ALFONSO MARTÍNEZ ROSALES
El Colegio de México

De Italia a Nueva España

El establecimiento de la Compañía de Jesús en México en 1572 fue el inicio, a manera de cuarto creciente, de la afluencia de jesuitas europeos que vinieron a cooperar con la obra educativa y misional emprendida por esa familia religiosa en los vastos ámbitos de Nueva España. Tal corriente cesó de golpe en 1767 con la expulsión de los jesuitas ejecutada en todos los reinos de España, hecho histórico en que puede situarse la culminación, el plenilunio de dicha afluencia, encauzada de Europa a Nueva España por la Compañía de Jesús.

En esa aportación del Viejo Mundo, engrosada por irlandeses, ingleses, alemanes, checos, eslavos, franceses y fundamentalmente españoles, se inscribe la presencia notable de los italianos.

Mas al cesar la venida de los europeos, los jesuitas expulsados de Nueva España iniciaron la travesía rumbo a Italia, yendo a parar en masa a los Estados Pontificios donde se convirtieron en un conglomerado que sufría poco a poco, uno a uno de sus miembros, el fin de su vida y de su obra sin dejar continuadores, pues su muerte natural y la falta de relevos, a manera de cuarto menguante, se prolongó hasta la restauración de la Compañía en Roma en 1814. Sin embargo dejarían huella sólida en el campo de la cultura ítalo-mexicana.

En síntesis, hubo un círculo que se cerró, el cual los jesuitas italianos ayudaron a fortalecer en su trayectoria vital con la cultura italiana y los jesuitas mexicanos enriquecieron con la cultura de Nueva España transferrada a Italia en sus personas.

A fin de comprender un poco la labor de los jesuitas en Nueva España, vamos a utilizar las dos categorías de humanismo que Gabriel Méndez Plan-

* El título está adaptado de la conocida obra de Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos, 1767-1814*, Madrid, Editorial Gredos, 1966 (Biblioteca Románica Hispánica, Estudios y Ensayos 98), que trata, aunque poco, de la mexicana. Esta conferencia fue presentada como un interesante y posible tema de investigación.

carte distinguió en su obra *El humanismo mexicano*:¹ el "vital" y el "literario", que aquí llamaremos académico.

Así, su actividad en misiones, haciendas, colegios, iglesias, capillas y obras de conjuntos arquitectónicos, daba pie a que algunos sujetos aportaran más en ministerios manuales, pastorales, de educación básica, formativos, catequísticos, de administración de haciendas, "misiones circulares" y menos en creación literaria, investigación científica, enseñanza superior, dominio de lenguas, programación de obras arquitectónicas, gobierno de la provincia, etcétera; otros, a la inversa, destacarán más en la vida académica que en el ejercicio de ministerios fuera del aula, del aposento, de la biblioteca y del gabinete de estudios. Esto supone que la mayoría tuvo en su vida un mínimo de equilibrio humanístico vital y académico.

El personal italiano, venido a la Nueva España a partir del establecimiento de la Compañía y durante su desarrollo en el siglo XVII, escapa, por su dimensión, a este trabajo. Por ello aparecerán sólo algunos de los jesuitas italianos muy notables y el conglomerado lo formarán los del siglo XVIII.

Éstos fueron, según orden de sus lugares de origen: Benito Guisi, de quien sólo se sabe que era italiano (su apellido lo confirma); Pedro Speciali, de Ancona; Cristóbal de Lauria y Antonio de la Paz, de Benevento; de Brescia, Benito Rinaldi; de Cagliari, Antonio Pérez; de Calabria, Natal Lombardo; de Caserta, Melchor Bartimoro; de Cerdeña, Jerónimo Minutuli, Leonardo Muro, Benito Muru, Juan Piras y Gaspar Sanna; de Cremona, Francisco Banali y Juan Quiera; de Cumi, Luis Piñoni; de Génova, Mateo Ansaldo y Ferrari, y Juan de San Martín; de Lípári, José María de Amendola; de Libornio, Guillermo Claro; de Lodi, Segismundo Tarabal; de Milán, César Bianchetti, Juan o José María Cassati, Constancio Galarai y Juan María Salvatierra; de Milazzo, Pedro Proto; de Nápoles, Domingo Crescoli, Nicolás Grisoni, José María Monaco, Jerónimo Pistoya, Horacio Polici y Alejandro Romano; de Palermo, José Javier Alaña, Francisco María Carboni, José María Genovese, Luis Mancuso, José María Piccolo e Ignacio Quingles; de Panonicia, Francisco María San Filippo; de Sardini, Vicente Rippol; de Segno, cerca de Trento, Eusebio Francisco Kino; de Sena, Jerónimo María Giorgio; de Sicilia, Luis María Gallardi, Juan José Giuca, Luis María Marciano, Ignacio María Marini, Ignacio María Napoli, Luis María Pinelli y Agustín de la Roca; de Suelli, José Ignacio Vila; de Trento, Antonio Martini; de Turín, Guillermo David Borio, Jacobo Druet y José Luis Falcumbelli, y de Venecia, Lorenzo Gera y Pedro Nasimben. Éstos son los italianos que conocemos.

A ellos probablemente pueda sumarse Juan La Garrida, expulsado de la Compañía porque confesó haber sido novicio con los cartujos; su apellido y la cartuja hacen pensar en Italia, pues no hubo tal orden religiosa en la Nueva España. También Matías Olora, pues murió a bordo de un navío en el Golfo o Seno de México. Además, hay indicios de que eran italianos: Lorenzo de

¹ Gabriel Méndez Plancarte, *El humanismo mexicano*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1970, pp. 21 y ss, 83 y ss.

Alasturi, Jacobo Billoni, Francisco Grizaldi, Martín Pasaldúa, Antonino Pasquini y Juan Pecio. Asimismo, hay que tener siempre presentes a los 11 desterrados en 1767 y repatriados a Italia, y a Ángel María Queza, quien permaneció en México. En total, 68 sujetos que con seguridad se catalogan italianos (más ocho posibles, que dan la cifra de 76), es decir, un jesuita italiano en Nueva España por año entre 1700 y 1767.²

Es de razón llamar humanismo vital a aquel que impulsa a la entrega máxima de la vida en la práctica de las ideas y creencias. Para venir a misionar a la Nueva España los italianos dejaban su patria, se abandonaban a la voluntad de un superior y arriesgaban la vida. Giorgi y Guisi murieron en el viaje, a quienes se agrega Oloro, los dos últimos ahogados en aguas atlánticas. Speciali llegó a Nueva España, recibió el orden sacerdotal y a dos meses escasos murió a los 28 años.

La mayoría de los jesuitas italianos llegados a la Nueva España se sepultó en la lejanía y soledad de las misiones. A eso venían. Fueron fieles a sus propósitos en California, Chihuahua, Nayarit, Oaxaca, San Luis de la Paz, Sinaloa, Sonora, la Tarahumara, Tepetzotlán. . . tantos y tantos lugares de Nueva España a donde se desplazaron, quedaron a merced de las órdenes de sus casi invisibles superiores, compartiendo con los indios su vida y permaneciendo en muchos de sus destinos hasta la muerte, a veces violenta a manos de los naturales. Puede afirmarse que en tan simple y corta idea enunciada se cifra la porción más sólida de la obra de los jesuitas italianos en México. Lo demás se dio por añadidura y adorno. Al profundizar en el estudio sobre ellos, quizás se llegue a demostrar que fueron a las misiones todos los que pudieron.

De tan vasto campo brotaron variadas obras que enlazan el humanismo vital con el académico; por ejemplo, el *Informe del Nayarit y sus vecinos* (1727), de Cristóbal de Lauria; el *Arte de la lengua tepehuana* (1743), de Rinaldi; los ocho tomos de tratados de medicina de Piñoni; y el "Certamen poético en obsequio del Niño Jesús recién nacido celebrado bajo la metáfora de la letra A o Alpha, única vocal del nombre y apellido del autor" (1697), de Gaspar Sanna.

El papel ejercido por los jesuitas italianos en la comunicación de Nueva España y Cuba es considerable. Su importante obra material y humanística en Cuba se dirigió desde la Nueva España. Monaco, Muru, Alaña y Vila tuvieron mucho que ver en ello. La función de Cuba en la vida cultural novohispana fue capital, puesto que era paso *cuasi* obligado al venir de Europa, así como al tornaviaje. También, al momento de la expulsión, se convirtió en tumba de muchos jesuitas mexicanos.

Vale además no perder de vista la influencia en la manifestación artística de las devociones de origen italiano que fomentaron los jesuitas. Aparte del culto a la virgen de Loreto, esparcido a los cuatro vientos, y a la virgen del

² La información acerca de los jesuitas citados en este trabajo ha sido colectada fundamentalmente en la obra de Francisco Zambrano y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús en México por . . .* (Hasta el tomo XI), por . . . (Desde el tomo XII), México, Editorial Buena Prensa/ Editorial Jus/ Editorial Tradición/1961-1977 (16 tomos).

Pópulo, sembraron muy particularmente en la entonces villa de León la devoción a la virgen de la Luz; Bonali y Monaco fueron firmantes del documento de donación (1732) de una famosa imagen de la virgen de la Luz al Colegio de León, que en la ahora ciudad sigue teniendo un culto muy principal en esa advocación, en calidad de patrona jurada. Genovese escribió su *Antídoto contra todo mal* (1737), obra de devoción a dicho título de la Luz.

Los italianos alcanzaron la cumbre de la vida de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Alejandro Romano aparece ya en 1695 como "operario de indios" en el Colegio de San Gregorio, de donde fue rector después; en 1701 estuvo de misionero en California, y en 1719 llegó a ser provincial. Se distinguió por la actitud estricta de su gobierno. Mateo Ansaldo y Ferrari alcanzó el provincialato en 1739. Logró ser uno de los más prominentes que gobernaron su provincia.

Al llegar a este punto conviene hacer notar que los jesuitas italianos no cambiaban sus apellidos, ajustándolos al modo español, como lo hacían los de otras naciones. Por eso es menos difícil y sorpresivo estudiarlos, porque la mayoría era de reinos incorporados a la Corona de España y por lo tanto estaban aquí en tierras del rey, caso no aplicable a los checos e ingleses, por ejemplo. A esta facilidad para identificarlos puede añadirse que sus apellidos eran más familiares y menos violentos en su pronunciación al oído novohispano.

Hubo dos hechos que ayudaron a fortalecer los vínculos de Italia con Nueva España: el cuarto voto y los procuradores a Roma. Los jesuitas debían emitir los tres votos de pobreza, castidad y obediencia y uno más, especial, de disponibilidad incondicional a las órdenes del papa. Por ser Roma no sólo la sede pontificia sino también el principio y fin de su cuarto voto, el corazón de Italia también era el de los jesuitas.

Francisco Javier Carranza llevó su celo en este asunto a límites insospechados, rozando la profecía. El 12 de diciembre de 1748 predicó un sermón en Querétaro, cuyo título principal era *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*. Publicado al año siguiente, no tuvo tropiezo con las autoridades civiles, eclesiásticas, ni de la Inquisición. Aunque de ello pueda deducirse que la fidelidad al papa era un mesurado patrimonio común, el jesuita fue muy lejos, pues su tema era nada menos que la futura traslación de la Cátedra de San Pedro a la Colegiata de Guadalupe de México. Con ello, proponía que los jesuitas tuviesen, al alcance de la mano, al destinatario de su cuarto voto.³

Mas como la realidad no correspondía a sus deseos, había que atravesar la inmensidad del Atlántico para ir a Roma. En cada una de las congregaciones provinciales de los jesuitas de Nueva España se nombraban procuradores a Madrid y Roma que fueran a atender los asuntos de la provincia. El estudio de este aspecto constituiría un principal punto de conocimiento de la historia cultural de México. En casi dos siglos (1572-1767), fueron y vinieron estos

³ Francisco Xavier Carranza, *La transmigración de la iglesia a Guadalupe. Sermón, que el 12 de diciembre de 1748 años predicó en el templo de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro, el padre prefecto. . . profeso de cuarto voto de la Sagrada Compañía de Jesús. . .*, México, Colegio Real y Más Antiguo de San Ildefonso, 1749.

procuradores, pues Roma era la sede de la curia generalicia de la Compañía de Jesús y, naturalmente, de la Cátedra de San Pedro. Tan sólo al pensar que los escogidos para procuradores eran jesuitas inteligentes y eficaces, que actuaron en un período tan largo y en escenarios tan ricos como Madrid y Roma, da la seguridad de que se está tocando una clave del mundo novohispano.

El hermano Gabriel de Hontoria, oscuro administrador de la hacienda de la Parada del Colegio Jesuita de San Luis Potosí fue procurador a Roma y regresó habiendo cumplido las obligaciones de su encargo y trayendo los beneficios que pudo, porque él sólo fue compañero. Viene también a la memoria el jesuita potosino Pedro de Echagoyan, electo en 1681 con Bernabé Gutiérrez y Luis del Canto. Él fue, cumplió y "volvió de procurador a Roma, sin haber visto absolutamente nada de la ciudad eterna" por haberse impuesto de penitencia la privación de la vista de las bellezas de la ciudad.⁴

Influyó también que varios italianos hayan sido los poseedores del generalato de la Compañía, como Mucio Vitteleschi, de larguísimo gobierno, Angel Tamburini, Luis Centurione e Ignacio Visconti; incluso se dio el mayor y trágico caso de ocupar tan alto e influyente cargo un italiano, Lorenzo Ricci, en el tiempo de la expulsión de los reinos de España y extinción de la universal Compañía.

De cualquier manera, todo elemento que se reconozca en la formación del vínculo cultural de Italia y Nueva España es sólo un ingrediente de una gran comunicación manifiesta entre dos pueblos. Esta afirmación se robustece recordando otros personajes venidos a Nueva España, que no estaban ligados necesariamente a la Compañía, como Juan Francisco Gemelli Carreri en el siglo xvii y el caballero Lorenzo Boturini Benaducci en el xviii. Y, si nos remontamos aún más, el franciscano mestizo de origen tlaxcalteca, fray Diego Valadés que, como procurador de su orden fue a Italia, donde se imprimió en Perusa su *Rethorica Cristiana* en 1579.⁵

Entre los bienes de cultura más notables y eficaces que disfrutó Nueva España gracias a la actividad de los procuradores a Roma fue la adquisición de libros italianos. Los autores, temas y lugares de Italia abundaban, como puede comprobarse con facilidad en los inventarios de sus bibliotecas. En la del Colegio de San Luis Potosí había obras como éstas: Guarraccino, Giuseppe, *Delle Riffessioni sopra il buen gusto nelle scienze e nell Arti di lamindo pritanio. Parte prima: in Venezia. Anno de 1756. Presso Guglielmo Zerletti*; y *Selecta patrum Societatis Iesu Carmina, Genovae, excudebat Joannes Baptista Lentios, 1747*, del cual escribió el encargado de hacer el inventario, después de la expulsión (al parecer un franciscano), que estaba "porcísimo" y "descuacharrangado". Se puede suponer que por el uso constante, siendo un libro de poesía.⁶

⁴ Mi investigación sobre el tema "El Colegio de San Luis Potosí de los jesuitas, 1623-1767", en proceso, ha permitido vislumbrar el atractivo de la contribución de la Compañía de Jesús al fortalecimiento del vínculo cultural de Italia y México.

⁵ Esteban J. Palomera, *Fray Diego Valadés o.f.m., evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra*, México, Editorial Jus, 1962; *idem*, *Fray Diego Valadés o.f.m., evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época*, México, Editorial Jus, 1963.

⁶ Además de los inventarios de papeles de jesuitas de Nueva España, especialmente de sus

Los procuradores lograron además la impresión de obras en Italia. Un caso ejemplar fue el mapa que dibujó el ilustre potosino José Antonio de Villaseñor y Sánchez, que mostraba la pretendida división de la provincia de jesuitas de Nueva España. (*Joannes Petroschi sculp[si]t/ Romae A[nn]o 1754*: Juan Petroschi lo grabó en Roma el año de 1754.)⁷

Los ejecutores de la expulsión dejaron constancia escrupulosa de los ajuares y libros que se hallaban en los aposentos de los jesuitas el día en que se cumplió la orden real, circunstancia que los hace cuantificables. Impresiona la minuciosidad prodigada a las pertenencias de los moradores de la Casa Profesa de México, pues se buscaba, para comprometerlos, papeles "acaso de gobierno". De éstos no hallaron nada, pero sí encontraron libros europeos y especialmente italianos. Con esta constancia podría llegar a medirse, en cierto grado, la "italianización" de cada uno de los jesuitas moradores. Hay testimonios de estos inventarios entre los papeles de jesuitas que se custodian en el Archivo Histórico Nacional en Madrid.⁸

Dos ejemplos notables acreditan sólidamente la presencia e influjo de los jesuitas italianos en Nueva España, que cierran este primer apartado: Francesco Saverio Saetta, y la devoción a la virgen de Loreto, con una somera revisión de su influencia en el arte.

Saetta nació en Piazza Armerina, Sicilia, el 22 de septiembre de 1664. Pidió pasar a las misiones, y llegó a Nueva España en 1692. Fue a Sonora y allá Eusebio Francisco Kino lo instaló en Caborca en 1694. Poco después, el sábado santo de 1695, a dos de abril, lo flecharon los naturales. Murió martirizado sin cumplir siquiera los 31 años. Su vida la escribió Francisco de Florencia y últimamente ha tratado de él José Gutiérrez Casillas.⁹

Aunque nacido en el Nuevo Mundo, Francisco de Florencia tenía nombre muy a la italiana. Nombrado procurador a Madrid y Roma en la congregación provincial celebrada en México en 1668, zarpó llevando "indirectamente la ilusión de conocer y traer muchos libros". En Roma hizo acuñar una medalla guadalupana con la inscripción *Non fecit taliter omni nationi*. Regresó con una "memoria" de libros distribuidos en 30 cajones, entre los que había numerosos tomos de la "Historia de Loreto". Murió en el Colegio Máximo de México en 1695.

archivos y bibliotecas existentes en el ramo de *Papeles de Jesuitas* en el Archivo Histórico Nacional de España, conviene consultar obras afines como la de Alfredo de Micheli, "Autores italianos en la Biblioteca de la Nacional y Pontificia Universidad de México", en *Acta Científica Potosina*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, vol. VIII:1 (enero-marzo), 1981, pp. 67-102.

⁷ Marco Díaz, *La arquitectura de los jesuitas en Nueva España. Las instituciones de apoyo, colegios y templos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1982, p. 19.

⁸ Archivo Histórico Nacional de España, *Papeles de jesuitas*, para cuya consulta es imprescindible la obra de Araceli Guglieri Navarro, *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Inventario por... introducción de Francisco Mateos, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1967.

⁹ José Gutiérrez Casillas, *Mártires jesuitas de la Provincia de México*, 2a ed., México, Tradición, 1981.

Florencia habíase detenido en el Colegio de Génova y ahí relató las apariciones de la virgen de Guadalupe de México a los estudiantes a quienes repartió estampas de ella. Entonces conoció a Juan María de Salvatierra y a Juan Bautista Zappa. En Génova, Salvatierra y Zappa se embarcaron después a México en una misión. Era el año de 1675.

Salvatierra había nacido en Milán, de padre andaluz y madre italiana —Bárbara Visconti, descendiente de los duques del título de aquella ciudad. Misionó, especialmente en la Tarahumara, y en Sonora y Sinaloa. Promovió la formación del celeberrimo Fondo Piadoso de las Californias y fundó allá la Misión de Loreto. Ascendió en los cargos, y fue provincial de 1704 a 1706, en cuyo desempeño viajó a la Alta California —una proeza entonces— a donde volvió para una estancia de dos años al término de su gobierno. Murió en Guadalajara en 1717, al regresar de la Misión de Loreto, y lo sepultaron en la Capilla de Loreto de Guadalajara, que él había erigido siendo rector del colegio.

Zappa nació en Chieri, Milán. A su venida en 1675 trajo consigo una imagen de "Nuestra Señora de Loreto, tocada, y según las medidas de la original que se venera en la Basílica de su nombre; trajo también las dimensiones de la Santa Casa de Nazareth" y la convicción de que su vocación a México la debía a la imagen de la virgen de Guadalupe que le había dado Florencia. Inició la construcción de la Capilla de Loreto del Colegio de Indios de San Gregorio de México, obra que prosiguió Salvatierra, el cual ya entonces le reconocía su estancia en el México central y no haber ido a las misiones, inquiriéndole acusatoriamente "a qué había venido". Luego comenzó a levantar la del Colegio de Tepotzotlán, que terminó en 1680. Aprendió lenguas indígenas y misionó en la Huasteca. Murió relativamente pronto y joven, de 43 años, en 1694, en el ingenio de Xalmolonga, contagiado de un "tósigo" que había atacado a los indios.

Fue así como alcanzó mayor difusión el culto a la virgen de Loreto. En el aspecto meramente artístico enriquecieron al país con innumerables capillas de ese nombre, muchas de gran valor. Son dignas de mencionar la portada de la Capilla de Loreto de la ciudad de San Luis Potosí, exquisita muestra del gran barroco mexicano, cuya nave ha quedado lastimosamente en *cuasi* absoluta desnudez de su adorno; el interior de la Capilla de Loreto en Tepotzotlán, que conserva aún cierto esplendor del tiempo de su dedicación (1733). Es curioso que Manuel Toussaint en sus *Paseos coloniales*, intuyendo las corrientes subterráneas que sustentan estas obras históricas y artísticas, ensalce esta capilla "y la relaciona con la pompa veneciana"; Diego Angulo evoca ante ella soluciones de Guarino Guarini "tan enamorado de las formas árabes"; Graciano Gasparini llega a referirse a las "fuentes árabes e italianas que inspirarían al proyectista de Tepotzotlán" y, con cierto dejo de envidia, niega el valor estructural del recinto y concluye afirmando que "luce más por losoros que lo cubren".

Marco Díaz, quien colectó estas opiniones, dice que el tema central del "casquete" del camarín de la Capilla de Loreto de la iglesia del Colegio de Tepotzotlán, que encierra el misterio de su dedicación y recoge la trayectoria histórica de dicho culto, "parece ser la Coronación de María". Vistos los an-

tecedentes mariano-lauretanos y recordando el texto labrado en el arco de la puerta principal de la Capilla de Loreto de la ciudad de San Luis Potosí (*Hic est domus ubi Verbum caro factum est*), el enigma se descifra pues son estas Casas de Loreto un recuerdo de la Casa de Nazareth, hogar de María y José, en que descendió el Espíritu Santo para que se realizara el misterio de la encarnación del Verbo o Hijo de Dios, "Ésta es la casa en que el Verbo se hizo carne". Por eso los cuerpos del lucernario del citado camarín van disminuyendo sus volúmenes hacia lo alto, para que la superposición de la luz de sus vanos ilusione las pupilas del espectador y le parezca ver que el Espíritu Santo, posado en el vértice del cupulino, desciende plácidamente sobre aquel espacio íntimo.

Acierta Marco Díaz al afirmar rotundamente que "Por su valor espacial, su unidad decorativa y simbólica, su ejecución de extraordinario buen gusto, este recinto es una de las obras clave de la arquitectura virreinal de Nueva España."¹⁰

Viaje y tornaviaje de Nueva España a Italia

La expulsión de los jesuitas puede compararse con la que había sido aplicada a los judíos y a los árabes en 1492 y a principios del siglo XVII respectivamente. Sin embargo, las diferencias son tan grandes que se convierte el de los jesuitas en caso único. Por ejemplo, los judíos y los árabes pudieron ser tenidos como extraños al pueblo español, pero los jesuitas no. La Compañía de Jesús era una familia religiosa fundada por un español e identificada en mucho con España. El pueblo judío y el árabe pudieron ser considerados un problema respecto de la unidad religiosa española y los jesuitas no, por el contrario, ellos fueron sus fortalecedores. El caso es que en 1767 los déspotas españoles ejecutaron la expulsión con mano militar.

En España, dicen algunos historiadores, el hecho no tuvo gran significación. Habría que verlo. Pero en el panorama de la historia del Nuevo Mundo puede afirmarse que la expulsión de los jesuitas fue en México el hecho más importante después de la conquista, un drama de Nueva España. El pueblo no sólo perdió a los jesuitas y la importancia de su obra sino que también sintió nacer en su corazón, en silencio (por el decreto de no hablar en pro o en contra del asunto) el "desamor" a los reyes de España. Hubo casos como el de la ciudad de San Luis Potosí, en que se dio la ruptura, quizás para siempre, del vínculo de amor y de fidelidad del pueblo potosino a los reyes de España y a su real corona. Que no fue un caso aislado sino uno más en la inmensa extensión del antiguo Obispado de Michoacán, en que se efectuaron las mayores manifestaciones de descontento y donde el brazo armado de los déspotas españoles "clavó" la necesidad de separarse de España. Hay que recordar a don Miguel Hidalgo y Costilla, quien fue alumno de los jesuitas en la antigua Valladolid, cabeza del Obispado de Michoacán.

¹⁰ Díaz, *op. cit.*, pp. 140-144.

De California a Guatemala y de Nayarit a La Habana corrían los extremos del amplio campo de donde salieron desterrados los jesuitas de Nueva España. Pueden sumarse los de Filipinas, que siempre estuvieron en estrecha relación con los novohispanos tanto en viaje como en tornaviaje a las islas, porque se atendían sus asuntos en el Colegio de San Andrés de México y por la presencia de jesuitas de Filipinas en el Hospicio de San Borja, situado en el Valle de México.

Gran parte de los expulsos salieron de la ciudad de México, otros nunca entraron a ella, como en el caso de los moradores del Colegio de San Luis Potosí, quienes no pudieron visitar siquiera la Colegiata de Guadalupe. La mayoría pasó por el puerto de Veracruz, excepción de los jesuitas de Cuba, que salieron directamente de la isla rumbo a Europa.

Mas La Habana adquirió en este asunto una importancia capital al transitar por ella la mayoría de los jesuitas del Nuevo Mundo. La gobernación de Cuba estaba entonces a cargo de Antonio María de Bucareli, quien, con la porfía de servir a su "amo" Carlos III y su manifiesta laboriosidad inflamada de odio a la Compañía de Jesús, saltó de ahí al virreinato de México. El avío de dineros, alimentos y reparaciones tuvo que hacerse en La Habana para emprender la travesía del Atlántico. Por todo esto y más, las fuentes de investigación que señalan como escenario La Habana y por tanto relacionadas con una gran masa de jesuitas, son riquísimas. Sirvan de ejemplo los papeles que se hallan en el Archivo Histórico Nacional, en Madrid.

De La Habana salieron hacia España. Allá estuvieron en Cádiz y el puerto de Santa María de donde emprendieron la ruta para Cerdeña y Córcega, es decir, al encuentro de Italia y su cultura.

Los jesuitas de Nueva España iban muy bien acompañados. De un total de 678, eran nacidos en España 153 y 61 en otras naciones de Europa. Esto implica que, por ser entonces gran parte de Italia reinos incorporados a la Corona de España, los españoles e italianos no eran extraños entre sí, incluidos los lazos familiares. Por otra parte puede afirmarse que todos los jesuitas de Nueva España tenían formación humanística con sólida inclinación hacia Italia, unos en mayor grado, otros en menor. De los 61 europeos 11 eran nacidos en Italia, según se sabe. En México se quedó el padre Ángel María Queza, sardo, quien, habiendo dejado la sotana de los jesuitas en 1764, se incorporó al clero secular y murió en México en 1780, razón por la que no se completó el número conocido y cabalístico de los 12 jesuitas italianos expulsados de Nueva España.

A continuación aparecen los desterrados (que a mi juicio constituyeron el punto de inflexión y comunicación de la cultura novohispana con la italiana, enriquecida la primera desde el siglo XVI por la segunda, gracias a los jesuitas italianos en particular y a la Compañía de Jesús en general), y que ahora atravesaban el mar para sumergirse en la vida italiana, donde la cultura mexicana adquiriera una de sus más sólidas facetas. El padre Agustín Carta, que se encontraba en la Casa Profesa de México al momento de la expulsión, murió en Veracruz, camino del destierro, el 8 de agosto de 1767. Tal parece que fue el quinto de los 34 jesuitas expulsos que ahí murieron. Era sardo.

El hermano coadjutor Eugenio Zambeli murió en el puerto de Santa María en quinto lugar de los que ahí fallecieron. Era milanés. También murió allí el padre Pedro Pablo Macida, sardo.

El padre José Garrucho, sardo, quedó prisionero en España y murió recluido en un convento de jerónimos en Lubiana, Obispado de Guadalajara.

Continuaron el viaje los siguientes: hermano coadjutor Ángel Carta, coadjutor Francisco Cos, padre José Cubedo, coadjutor Francisco Xavier Gerardi, padre Gaspar Miralla, padre Antonio Polo y padre Nicolás Sacchi.

Ángel Carta, Cos, Cubedo y Polo eran sardos. Gerardi era corso, Miralla siciliano y Sacchi napolitano.

Cos se secularizó en Ajaccio en 1767 y, aprovechando que sólo era hermano coadjutor, se casó.

En resumen, uno quedó en México, otro murió en Veracruz, dos en el puerto de Santa María, otro prisionero en España, uno más se apartó por secularización y seis llegaron a la Italia peninsular. Esta cifra redime la necesidad de aprendizaje del italiano que pudo tener la mayoría de los jesuitas de Nueva España, desde el momento que su destino sería Italia, el cual no sabemos precisar. Algunos mexicanos ya sabían italiano, como el padre Francisco Xavier Clavijero; otros más de los españoles y demás naciones de Europa, seguramente. De cualquier manera, el ambiente de estudio, disciplina, trabajo y oración de los jesuitas se redujo en el camino del destierro a disciplina y ocio forzados, oración y sufrimiento, que aunque no era una situación ideal sí pudo propiciar la preparación para afrontar la lengua, la vida y las costumbres de Italia. Cuando menos, los italianos debieron servir de intérpretes.

También habrá que tener en cuenta a los jesuitas que hayan estado de procuradores en Italia, a los italianos asentados en España que pasaron a la Nueva y a los mexicanos de ascendencia italiana. Por ejemplo, de estos últimos parece que fueron Manuel Fabri, nacido en la ciudad de México y muerto en Roma en 1805 y los hermanos veracruzanos Antonio, Esteban y Felipe Franyuti, desterrados los cuatro.

Mención especial merece el caso del hermano coadjutor Francisco Xavier Gerardi, quien "al pasar por Cerdeña tuvo el gusto de ver a sus parientes". Se ve aquí el punto de reunión de la corriente de jesuitas italianos en viaje que pasaron a Nueva España, ahora en tornaviaje forzado y en compañía de los sujetos de la Provincia de Jesuitas de México en tránsito a Italia.

La isla de Córcega fue una especie de puente para que los jesuitas de Nueva España se incorporaran a la península itálica. Aunque entonces la isla corsa dependía políticamente de Francia, puede afirmarse que por cuestión de identidad se encontraban ya de hecho en Italia. A punto de llegar a su destino, tendrían oportunidad de vivir cerca del Romano Pontífice, a quien habían prometido solemnemente servir en forma casi ideal, ligándose por un especial cuarto voto en sus lejanos colegios, casas y misiones de la Nueva España; ahora lo tendrían cerca realmente y en circunstancias extraordinarias y dramáticas.

Llegaban a sumergirse en una cultura que conocían y amaban,

podríamos decir que sólo “académicamente”, pero que entonces se convertiría en el ambiente de su vida diaria.¹¹

Mexicanos en Italia

El padre Salvador de la Gándara, provincial de los jesuitas de Nueva España, que aún podían llamarse así, en carta fechada en Bolonia el 28 de septiembre de 1768, escribió acerca de las “necesidades y estrecheces en que me hallo. . . para la subsistencia de los sujetos. . . parte hemos arribado, y espero el resto de ellos en breve”.

“En el puerto de San Fiorenzo de la Isla de Córcega, me entregó el Comandante, á cuyo cargo veníamos los de mi Provincia, la pension que la piedad del Rey Catolico” mandó se diera para dos meses. “Llegamos al Puerto de Bastia”, ahí se gastó mucho en manutención y utensilios por creer que sería el lugar de su establecimiento. Antes del mes llegó un general

. . . del Rey Cristianísimo, nos mandó salir de la dha Ysla, dentro de tres días por tierra firme, sin determinar la parte de ella, a que nos habían de conducir; salimos prontamente, y habiéndonos arrojado un temporal al Puerto de Génova, me notificaron allí de parte del Embiado del Rey de Francia en aquella Republica, y para seguir nuestro viaje por tierra desde el Puerto de Sestre por Parma y Módena al Estado Eclesiástico, era necesario que cada uno de los sujetos concurriese con cinco Pesos que costaría nuestra derrota hasta los Estados de Parma.

[Se pagó] con lo cual gastaron los sujetos, aún más de lo que les restaba de la pensión. Esto agregado a lo demás que ha sido necesario gastar para llegar hasta aquí, nos ha dejado en una suma necesidad, y pobreza, tanto que no hallo que camino tomar en estas distancias [su referencia era México] para mantener, y establecer a tanto pobre desterrado.

Temía que la estrechez llegara a tanto que habrían “de perecer de hambre, y desnudez, por no haber llegado aquí con más ropa, que la que traemos en nuestros cuerpos”. Esperaba que se les tratara con piedad y perdonaran la molestia que pudiera causar, pero aseguró no haber a qué atenerse ni a quien recurrir.¹²

Esa carta ni siquiera la contestaron. Así muchas más. La soberbia y arbitrariedad de los déspotas españoles no tuvieron límites. En Italia los jesuitas mexicanos estuvieron en el mismo sojuzgamiento que desde su arresto en México. Esta situación subsistió en perjuicio de los cada vez menos sobrevivien-

¹¹ Para cada uno de los jesuitas citados en este apartado, véase también Zambrano y Gutiérrez Casillas, *op. cit.*

¹² Archivo Histórico del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, *Embajada de España cerca de la Santa Sede*, leg. 331, f. 472. Para la consulta de este archivo fue un instrumento valiosísimo la obra de José María Pau y Martí, *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede. III. Índice analítico de los documentos del siglo XVIII por. . .*, Roma, Palacio de España, 1921.

tes hasta 1814, año de la *restauratio in integrum* de la universal Compañía por el papa Pío VII.

El grueso de los jesuitas castellanos y mexicanos quedó radicado en Bolonia; los aragoneses, peruanos y parte de los mexicanos en Ferrara; los chilenos, paraguayos, toledanos y andaluces en Imola, Faenza, Forlì y Rímini; los colombianos, ecuatorianos y demás de aquellas naciones en Marca di Ancona; y los filipinos en Bagnacavallo. Fue pues Bolonia el principal asiento y escenario de los mexicanos.¹³

El humanismo vital de los mexicanos en Italia se redujo a buscar para sí casa, vestido y sustento. Cualquier obra suya que aparezca de humanismo vital en su destierro será para su honra, puesto que aun los privaron del ejercicio de ministerios sacerdotales. Subvivían. Las palabras del provincial De la Gándara dan la pauta de la desgracia de los desterrados.

Ya vimos que sus peticiones eran ignoradas. Cuando les contestaban era para regañarlos. Perdieron hasta el nombre de origen. Altaneramente y con amenazas, el 4 de junio de 1769 los esbirros de los déspotas españoles en Roma notificaron al general de la Compañía que contravenía la pragmática sanción de 2 de abril de 1767 al nombrar superiores "con la denominazione delle Provincie di Spagna e dell'Yndie"; que debía "subito annullare, e rivo-care" y se le concedían 30 días para hacerlo "per pura benignità da S.M. Cattolica", si no las pensiones de los expulsos se suprimirían con peligro de perderlas para siempre. ¿Cómo llamarían de 1769 a 1773 a la Provincia de la Compañía de Jesús de México?

Luego de la extinción se llegó a excesos como enviar cartas a los obispos donde residían los expulsos, intimándolos a que la apoyaran; que les aconsejaran conformidad y sin tardanza mudaran la sotana de los jesuitas por la de clérigos seculares. A ellos se les comunicó que quedaban "en libertad de vivir separados", sujetos a los obispos, advertidos de guardar "alto silencio" y de cesar sus pensiones si los déspotas españoles lo creyeran conveniente: las prohibiciones eran burdas, por más que las quisieran revestir de libertades. Por ejemplo, la "libertad de vivir separados" no es otra cosa que el impedimento de vivir en comunidad, con ánimo de dispersarlos y aniquilar la Compañía de Jesús.

En 1773 los agentes de la corte de España "aconsejaron" al arzobispo de Bolonia, cardenal Malvesi, que, habiendo dejado los jesuitas de ser "nacionales" de los reinos de España, los castigara como y cuando debiera por vivir en tierras del papa, donde "deberían dar ejemplos de resignación y humildad". En 1789 hubo orden de que "sepan los americanos" que el rey jamás concedería licencia para que volvieran a sus "reales dominios". Hilario Palacios, residente en Roma y cubano de origen, perteneciente por lo tanto a la provincia de México, mereció regaño personal.

Compatrieron la desgracia de Italia en 1796. Los franceses entraron a Bo-

¹³ Nicolás P. Cushner, *Philippine Jesuits in Exile. The journals of Francisco Puig, S.J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964, p. 35.

lonia al mando del general Bonaparte, quien tuvo atención especial adversa contra los desterrados ahí y en Ferrara.

La mayor parte de las contradicciones venían de fuera de su ambiente, de sus enemigos; sin embargo, las internas debieron ser más dolorosas. La humana condición se manifestó en muchos aspectos. De los más sensibles puede citarse el abandono que de la Compañía hicieron algunos desde el camino y ya en Italia, antes de la extinción. Tuvieran o no razón, a los que seguían fieles les producía desaliento. Por ejemplo, el novicio expulso Mariano Moctezuma, con apellido evocador de grandeza y señorío, dejó la sotana en Masa, quizá en la lucha por la sobrevivencia, y pasó a Regio al servicio de la princesa heredera de Módena "que le recibió con mucha estimación". Así, entró a las órdenes del duque de ese título.

Aun las cosas externas, como el uso de la sotana jesuita, les acarrearón animadversión y desprecio entre 1768 y 1773, al grado que algunos no lo resistieron y se despojaron de ella antes de que se les obligara a quitarse "su identidad" por la extinción de la Compañía.

En medio de estas adversidades hubo una ocupación que resultó aliviante, muy práctica, que complementó la capacidad con el deseo de servir: algunos se convirtieron en médicos que atendían a sus hermanos de religión.

Las anteriores contradicciones sólo son parte de las que afligieron a los mexicanos en particular y se enmarcan en las padecidas por los jesuitas en general. La podredumbre, presiones, amenazas, calumnias, vejaciones, desprecios, hechos y dichos efectuados en su contra fueron tantos que dan asco. Basta leer una carta del conde de Aranda para medir la estatura de los modelos que regían a los déspotas españoles.

Para comenzar, por mano de Carlos III prohibieron cualquier ayuda de los familiares, amigos, conocidos, admiradores o de quien fuera, porque el Rey lo iba a hacer. Se reservó la práctica de "socorrerlos" para tenerlos más a su merced. Todo se regiría por las "piadosas intenciones" del Rey, decían los déspotas ilustrados. Y para tener una justificación de sus ataques, alzaron la figura imaginaria del que llamaron "partido jesuítico", que pretendían descubrir agazapado en todo lugar.

El lazo que tendieron los déspotas al cuello de los jesuitas, para ahogarlos según su capricho, fue la famosa "pensión" o mísera "anualidad" que se les asignó para su subsistencia, poco para los sacerdotes y menos para los hermanos. Todo a costa de los bienes confiscados a la misma Compañía.

La lista de actos antijesuitas es muy densa. Cambiaban los métodos de pago. Las órdenes, que para el arresto de los expulsos y confiscación de los bienes de la Compañía fueron prontas y de ejecución instantánea, después se convirtieron en lentas y al resguardo de una cerca burocrática a la que siempre le llegaban tarde o no las recibían, o cuando llegaban a los comisarios se les convertían en dudas (por ejemplo, que si les debían de pagar desde el desembarco o desde su entrada a Roma). Mientras, todo se suspendía. A tales grados llegó el "infeliz estado" de los jesuitas, que la misma burocracia española instalada en Italia se compadecía de ellos, como sucedió en Bolonia y Ferrara, donde había mexicanos.

La intimación del breve de extinción se realizó con todo el aparato posible, a fin de aniquilar a la Compañía material y moralmente. Luego dividieron a sus miembros "económicamente", en los que tenían dinero, los que algo tenían y los que sólo disponían de la pensión. Las pillerías en perjuicio de sus míseros haberes, pago de pensiones y "manejo de caudales" no tardaron. Pietro La Forcada, comisario de los déspotas españoles en Italia, fue un caso, pues "avendo la sua moglie e Famiglia in Yspagnia, mantiene qui una Donna, da cui si pretende abbia avuto figli" y los dineros, suyos y de los demás "che non só se bastino a suoi capricci".

Incluso antes de la extinción llegaron a obtener del papa que prohibiera a los jesuitas la predicación, administración de sacramentos y otros ministerios sacerdotales en sus estados. Y una vez extinguida la Compañía, se expidió una real orden declarando no ser súbditos del rey los jesuitas extrañados. Constantemente había quejas oficiales de "los excesos" de los "ex jesuitas", alegando falta de gratitud y respeto al rey con cartas "sediciosas e indignas."

Se les mandó a éstos terminantemente que no escribieran ni recibieran cartas sin presentarlas a los comisarios reales. Hubo muchas más prácticas adversas. Pero basta con decir que en 1800 todavía el régimen español se opuso al proyecto de restablecer la Compañía. El embajador extraordinario en Roma era el cardenal Lorenzana, arzobispo de México en el tiempo de la expulsión, circunstancia que debió hacer más sensible la situación de los mexicanos.

Junto a los hechos y dichos perjudiciales, los jesuitas, especialmente los mexicanos, tuvieron algunas oportunidades que no hay duda les sirvieron de desahogo. El año de 1775 se celebró con la categoría de año santo. En mayo de 1782 el papa visitó Bolonia, y lo más probable es que los mexicanos estuvieran en los actos de recibimiento y hayan acudido a la ceremonia de "besar el pie", lo cual no hubieran podido hacer en México.

Estos acontecimientos se enlazan con las verdaderas aspiraciones de los jesuitas desterrados de México, pues la Cátedra de San Pedro era centro de su atracción. Rafael de Zelis, uno de los expulsos mexicanos, en su obra acerca de sus viajes en el destierro, distinguió con claridad la etapa de la salida del Colegio de Tepotzotlán a cuando "llegaron a la Basílica de San Pedro en Roma"; y Antonio López de Priego escribió en su pleito imaginario de un italiano boloñés con un mexicano, que éste declaró su afición a Italia, especialmente a Roma, pero no tanto por su historia y arte sino por ser la sede de la Cátedra de San Pedro.

Así, la cercanía del trono pontificio fue un apoyo moral para ellos. Llevaban de México, además, otros dos valores que los inspiraban y sostenían; el guadalupanismo y la creencia en la grandeza mexicana. Eran una especie de columnas de Hércules en sus ánimos. Andrés Diego de la Fuente, por ejemplo, escribió su *Descripción poética* de la imagen guadalupana con un total de 1 256 versos latinos, publicada en Faenza en 1773. Éste sólo es un caso de los muchos que abordaron el tema.¹⁴

¹⁴ Andrés Diego de la Fuente, *Descripción poética de la imagen guadalupana*, introducción de Joaquín Antonio Peñalosa, versiones de Roger Méndez y Alfonso Méndez Plancarte,

La grandeza mexicana apuntaló en gran medida sus espíritus. Uno de los ejemplos más ilustrativos fue Antonio López de Priego, hombre de pasión bronca y sincera por México. Templó su carácter en el destierro y escribió unas "Décimas a modo de historia, o historia en tono de décimas. Pleito que tuvieron un italiano Boloñes con un Mexicano", divididas en 3 partes: 1) viaje del italiano a México y cuanto bueno y malo vio en él; 2) viaje del mexicano a Italia y cuanto bueno vio en ella, y 3) cosas que al mexicano le desagradaron en Italia, porque "Luego que llegamos a estos países comenzamos a pleitos con la Italia" y, para desahogar sus sentimientos, en la tercera parte hizo una "aguafuerte caricaturesca de los defectos" —reales o imaginarios— que suelen achacarse a los italianos. Insistió en su amor a México, considerándose más desgraciado que un ciego de nacimiento porque él cegó cuando dejó de ver a México y de vista lo perdió.

Propuso también, entre otros tópicos, la desigualdad, en cuanto a la cantidad de viajeros de Italia a México y viceversa:

¿Cuántos de cada nación
ves ir de aquí para allá?
Muchos. ¿De allá para acá?
Ni uno. ¿Y por qué? La razón:
Porque allá la Religión
florece y la Cristiandad,
la abundancia y caridad,
y cosas que aquí no veo:
esto es por lo que peleo
viendo la disparidad.¹⁵

La polémica dio un poco de sal a la existencia de los jesuitas desterrados en Italia. Un tema a propósito fue la pretendida exaltación a los altares del obispo de Puebla don Juan de Palafox y Mendoza, ubérrima en defensa y ataques. Precisamente uno de los impresos más raros relativos a este asunto fue la carta —impresa en Italia a dos columnas, en español e italiano— que el obispo de Puebla Fabián y Fuero había escrito con motivo de la expulsión en 1767, y que trataba en una de sus partes el pleito Palafox-jesuitas.¹⁶

El humanismo académico tuvo un campo y una sustentación amplios.

México, Basílica de Guadalupe, 1971 (Encuentro Guadalupano, 1895-1970). Andrés Diego de la Fuente era natural de la ciudad de San Luis Potosí, donde los famosos "tumultos" originados por la expulsión de los jesuitas y otras causas tuvieron una represión brutal. El déspota José de Gálvez, visitador de Nueva España y comisionado para el caso, dejó una cauda de desolación y muerte. Sin contar los innumerables desterrados y demás, los documentos oficiales registran, sólo entre descuartizados, ahorcados y un "baqueteado", la cifra de 44 ejecutados por la "real justicia".

¹⁵ Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶ Archivo Histórico del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, *Embajada de España cerca de la Santa Sede*, leg. 426-427, exp. 4, 29 ff.

López de Priego dijo muy claramente que escribía como “poeta de esquina/ /puesto que me miro ocioso /usando de esta locura /para no volverme loco”. El tedio, la melancolía, la nostalgia y el ocio forzado los atosigaban; a ellos, que fueron todo dinamismo. José Padilla, al parecer español, escribió en 1773 a José Moñino que a él y a otros les confiscaron sus libros y no eran de los prohibidos. Los habían comprado a hurtadillas de su pensión, absteniéndose de algunos menesteres “para ocupar el tiempo honestamente y evitar la ociosidad” y suplicaba ardiente y reverentemente que se los devolvieran.

La carta de Padilla no tiene respuesta. Es lógico suponer que los jesuitas mexicanos en Italia, como él, sólo pudieron echar mano, por su bien y el común, de lo que tenían en sí, no otra cosa que hábitos como el de la lectura, estudio e investigación.

La importancia del trabajo intelectual de los sujetos de la Compañía era tanta que sus mismos enemigos la tuvieron en cuenta. En Bolonia, el 7 de febrero de 1787 escribió el comisario real Luis de Gnecco a José Nicolás de Azara que había remitido obras de “nuestros ex jesuitas” —así hasta los consideraban suyos— compradas unas en Roma y otras ahí, que “todos los demás las han presentado voluntariamente sin querer nada”, manifestando sin proponérselo, el espíritu de generosidad y desprendimiento de los expulsos; y que había tenido noticia de más obras. Añadió que debería ser expedida una orden para que todos presentaran sus trabajos, porque los italianos “no dejarán de publicarlas como cosa propia”. El ministro estaba dispuesto a impedir a otros lo mismo que él y los déspotas españoles querían hacer: apropiarse el trabajo de los desterrados.

Al año siguiente el ministro Antonio Porlier envió orden general para que se remitieran a sus manos las obras de los expulsos americanos y que se les alentara a continuar sus estudios, sin ordenar les facilitaran recurso alguno. El comisario real pegó la coetilla de que “Su Majestad premiará . . . mérito y desempeño” y que haría notificar dicha orden “a todos los que se dedican á tan loables y útiles trabajos”. Así disponían de las personas de los jesuitas y su trabajo.

De todos modos, aun sin los reales aguijones, los desterrados tenían la capacidad e inquietud necesarias para las labores en pro de la república de las letras. Sintéticamente, las principales materias abordadas por los expulsos mexicanos fueron: el Nuevo Mundo, indigenismo, etnología, lingüística, guadalupanismo, grandeza mexicana, historia, biografía y el señor Palafox.

Algunos lograron aportar bienes de cultura con diversas actividades. Manuel de Arenas y Bustos, residente en Ferrara, mandó grabar en 1789 estampas de Nuestra Señora de Guanajuato y las dedicó a su primo minero el marqués de San Juan de Rayas. Entregó 500 a los comisarios reales en un cajón cubierto con tela encerada y una estampada en seda para José Nicolás de Azara. Se ignora el fin de estos grabados en manos de los ministros españoles.

Quizá una de las más deslumbrantes facetas del humanismo académico fue el indigenismo mexicano. Al respecto, doña Eulalia Guzmán, entusiasta indigenista en este siglo xx en su obra *Manuscritos sobre México en archivos de Italia*, escribió:

Este segundo volumen es tanto más importante que el primero, no sólo por las noticias históricas que contiene sobre la labor misionera de los jesuitas del N.W de México, sino por la cantidad de informaciones sobre las tribus indígenas de aquellos lugares, y los datos bibliográficos que suministra.¹⁷

El desarrollo de este trabajo nos permite ver cómo Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) fue un jesuita mexicano que disfrutó la aportación humanística de los jesuitas europeos, especialmente los italianos, aprendiendo el italiano y abriéndose a su cultura; aun antes de la expulsión dio fruto al traducir el *Compendio de la vida, muerte y milagros de San Juan Nepomuceno* de César Calino (1762), entre otras obras.

A diferencia de la mayoría de los jesuitas italianos venidos a México, que se ataron a las misiones con vínculos de rotundo humanismo vital, Clavijero floreció en el campo del humanismo académico con arranques de polígrafo, y estuvo al margen de ese campo de trabajo fundamental —las misiones— que los generales de la Compañía repetidamente declararon era el destino primero y último de los jesuitas en la Nueva España.

Por la expulsión no tuvo quizá oportunidad de llegar a desplegar sus cualidades en el campo del humanismo vital (por lo menos como lo vivió la mayoría, especialmente los italianos) y así su actividad de esta índole quedó circunscrita a los ministerios que desempeñó en el Colegio de Indios de San Gregorio de México y en el Colegio de San Francisco Xavier de Puebla. Las misiones vinieron a él. Así, su desarrollo en el humanismo académico lo preparó, por vocación, para el encuentro con la cultura italiana. Allí, cerró sus propios círculos vitales con obras como *Storia della California*, tema eminente de historia misional, que puede tomarse a manera de compensación por su ausencia de las misiones de la Nueva España.

A más de los diversos brillos de la obra de Clavijero en Italia, por su importancia es pertinente resaltar su actuación como uno de los grandes colaboradores del célebre lingüista Lorenzo Hervás y Panduro, quien tuvo a Clavijero en calidad de asesor de las lenguas de la América Septentrional y a Gilij y Camaño de la Meridional.

El Clavijero de 22 años, con ternura juvenil, cantando al Niño Dios en la navidad de 1753, bajo la alegoría del Pan: “La Arteza y Horno es María/ Jesús es el Pan del cielo,/ el agua la sangre pura,/ y el divino amor el fuego”,¹⁸ se desarrolló con grandeza en Italia a pesar de la expulsión, a gran costa de la corriente humanística italiana que había colaborado en la alimentación de la cultura de Nueva España durante su presencia.

Para finalizar, se infieren varias consideraciones.

¹⁷ Eulalia Guzmán, *Manuscritos sobre México en archivos de Italia*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1964 (Colección de Materiales para la Historiografía de México, núm. 1) pp. 157-158.

¹⁸ Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 8), 1979, pp. 200-201.

1) Sí existió una corriente secular de influencia humanística italiana vital y académica en Nueva España, del establecimiento de la Compañía de Jesús en el siglo XVI a la expulsión de los jesuitas en 1767, en que se truncó.

2) Los jesuitas de Nueva España estaban preparados por su formación humanística, unos más otros menos, y por convivencia con los italianos venidos a Nueva España para trasplantarse a Italia.

3) Italia fue familiar para ellos por hallarse en ella la Cátedra de San Pedro.

4) Vale la pena estudiar a los italianos en Nueva España como agentes del humanismo vital y académico, y a los mexicanos en Italia, en especial su viaje de Nueva España a Italia, pasando por Cuba, España y Córcega.

5) De Italia a México hay un camino sembrado de humanistas italianos, e Italia es un campo sembrado de humanistas mexicanos.

6) El estudio de la cultura italiana es indispensable para comprender la cultura mexicana; y la cultura de Nueva España, plasmada en los expulsos, es un buen camino para adentrarse en la cultura italiana.

7) Las circunstancias adversas en que vivieron los jesuitas mexicanos desterrados dan más valor a la obra humanística vital y académica que desarrollaron en Italia.

8) En fin, el conglomerado de jesuitas desterrados de Nueva España es de los mejores elementos de estudio que tenemos para valorar uno de los más grandes periodos de la cultura mexicana en su dimensión de sistema de ideas y creencias y a Clavijero como uno de sus más notables exponentes, puesto que descolló como poseedor de una herencia humanística italiana en la misma Italia.¹⁹

¹⁹ Ha habido más jesuitas italianos en México en los siglos XIX y XX; el *Diccionario Porrúa* consigna 31 de 1877 a 1968. A ellos pueden sumarse ahora más miembros de nuevas familias religiosas, lo cual en el Virreinato de Nueva España se reducía a las antiguas.

UN MEXICANO EN EUROPA*

LUIS GONZÁLEZ
El Colegio de Michoacán

LOS ESTUDIOSOS DE CLAVIJERO, de la vida y la obra del más ilustre de los jesuitas mexicanos expulsos a Italia por orden del rey Carlos III, se cuentan por docenas. No se esperó la muerte del abate para convertirlo en objeto de la sangrienta crítica de un gachupín (Ramón Diosdado Caballero) y los elogios de algunos compatriotas. Don Xavier está muy lejos del tema virgen. Con la mole del héroe sabido se han metido muchos. De este clavijero o percha penden numerosos análisis, glosas, biografías y ditirambos.

Agustín Castro, en plenas honras fúnebres, produjo el primer *Elogio de Francisco Xavier Clavijero, jesuita americano*. El padre Juan Luis Maneiro, en *De vitis aliquot mexicanorum*, escribió, poco después de Castro, una semblanza ilustre. Su memoria sale muy bien librada de un siglo tan criticón como el XVIII. La herida causada por Caballero sanó rápidamente. El jesuita entra partiendo plaza, aunque con algún retardo disculpable, en el siglo XIX. En 1816 recibe piropos de José Mariano Beristáin en la *Biblioteca hispanoamericana*; veinte años más tarde, vítores de Pascual Almazán; en 1853, las sobrias alabanzas del poeta José Joaquín Pesado, y en 1857, las de Marcos Arroniz, en su *Manual de biografía mexicana*.

Como es bien sabido, los hombres de la Reforma malmiraron a las sotas de México, no fueron adictos a curas jesuitas y frailes, y sí, según el sentir de la mayoría católica, anticlericales. Con todo, un sacerdote precursor de la independencia mexicana como Clavijero no sufre ningún agravio de parte de los comecuras de la época. El medio siglo del período liberal, en vez de disminuir la figura, la enaltece. Los hombres de la Reforma lo cubren de epítetos altisonantes: meritísimo, inmortal, ilustre, egregio, benemérito, insigne. El biógrafo de las estatuas del Paseo de la Reforma, ese sacristán de la patria que fue el minucioso y diligente don Panchito Sosa, le da cabida en su *Mejicanos distinguidos*. Otros admiradores suyos en la época de la clerofobia exaltada fueron Antonio de la Peña, Antonio García Cubas y Luis González Obregón. Éste escribió la más rotunda bibliografía de Clavijero.

Tampoco la Revolución mexicana hizo mella en el jesuita del XVIII, no

* Publicado en Luis González, *Once ensayos de tema insurgente*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1985, pp. 45-59.

obstante que los revolucionarios no eran simpatizadores de la Compañía de Jesús. En 1931, cuando todavía tronaban los chicharrones del anticlerical Calles, entonces Jefe Máximo de la Revolución, ésta le guiña el ojo al cura Clavijero con motivo del segundo centenario de su natalicio. El coronel Rubén García y el agrónomo Rafael García Granados escriben sendas biobibliografías del personaje en cuestión. El jesuita, que fue el primer mexicano que tuvo la ocurrencia de hacer la historia de la historia mexicana, atrae la atención de todos los historiadores de los historiadores mexicanos: Gabriel Méndez Plancarte, José Miranda, Ernesto de la Torre, Víctor Rico Galán, Miguel León-Portilla y Gloria Grajales y de todos los historiadores de la literatura mexicana.

Quién no sabe que el doctor José Gaos les dio como tarea a siete de sus alumnos el análisis de las ideas de pensadores de la época de las luces. Tres discípulos del doctor español han escrito sesudas semblanzas de Clavijero: Bernabé Navarro, en *Introducción a la filosofía moderna en Nueva España*; Luis Villoro, en *Los grandes momentos del indigenismo*; Rafael Moreno, en los *Estudios de Historia de la Filosofía en México*. También es notoria la predilección reciente de los padres de la Compañía de Jesús por los jesuitas expulsos a Italia en el siglo XVIII. Clavijero ha sido rememorado por Cuevas, Decorme, Zambrano, Batllori, Guzmán y otros jesuitas. Los apapachadores del poco leído autor de la *Historia antigua de México* se cuentan por docenas. Quizá ningún otro de nuestros historiadores ha tenido tan buena suerte con la crítica, incluso la extranjera, representada en este caso por Charles Edward Ronan, Antonello Gerbi, David Brading, Peggy Korn, John L. Phelan, Germán Cardozo, Francisco Barba, Arthur Anderson, Jacques Lafaye, Julio Le Riverend y Georg Schurhammer.

En 1970, con motivo de la traída de los huesos clavijerianos y su reinhumación en la rotonda de los hombres ilustres, se puso de moda el tema Clavijero entre oradores y estudiosos. De las piezas oratorias dedicadas al jesuita recobrado no fue la más ditirámica la de don Agustín Yáñez, secretario de Educación Pública. Uno de los estudios más esclarecedores fue el de don Gonzalo Aguirre Beltrán quien ve en el tan traído y llevado personaje un precursor de los actuales sistemas educativos, un hombre "regido en todos sus actos por el imperio de la razón", un indigenista sin mácula, un partidario del mestizaje biológico y cultural entre españoles e indios y un patriota anhelante de la independencia de México. Aun autores poco entusiastas del jesuita, como Jesús Gómez Fregoso en su *Clavijero*, escrito para "desmitificar al supra hombre Francisco Xavier Clavijero", subraya abundantes virtudes del supra reducido a hombre, a un hombre obsesionado en la exaltación de su patria y de su orden religiosa. Elías Trabulse rememora el airado mentís al autor de la *Historia antigua de México* por el jesuita Caballero que escribió con el seudónimo de Parripalma tres volúmenes de observaciones rabiosas contra el "ex jesuita don Francisco Xavier Clavijero" a quien considera detractor de España, pero Trabulse no hace suya la refutación del gachupín ofendido.

No sé de nadie que haya puesto en entredicho la importancia de Xavier Clavijero fuera de la excepción ya dicha. Se le ha considerado, ya sin mentís,

como uno de los dioses mayores de la cultura mexicana, como el artífice de la concepción histórica de México mejor recibida. A varias ciudades de la República les gustaría hacerlo suyo, entre otras México, Morelia y Guadalajara. Si la patria de alguien es donde transcurre su

NACIMIENTO, INFANCIA Y PRIMERA JUVENTUD, el padre Xavier de este cuento tiene tres patrias chicas: Veracruz, Oaxaca y Puebla. Él vino al mundo sin lugar a vacilaciones en la única puerta que a principios del XVIII tenía la casa de México: el puerto de Veracruz. Nació en la noche del 6 de septiembre de 1731, cuando la Nueva España salía del siglo de las sombras, del oscuro y barroco siglo XVII, y se deslizaba lentamente hacia el siglo de las luces. En la metrópoli había amanecido desde los comienzos de la centuria. Los lunáticos reyes de la casa de Austria habían cedido el trono a los reyes soles de la Casa de Borbón. Al hechizado Carlos II lo sucede Felipe V que le da por el absolutismo, la racionalización del poder, la reforma de los negocios y de los ocios y la filantropía. Eso se reflejó en la Nueva España con el tiro de gracia a la encomienda; la conquista de zonas sólo semiconquistadas como Nueva Toledo o Nayarit, Nueva Santander o Tamaulipas y Nueva Filipinas o Tejas; la reducción a la cultura occidental de tribus indias que se les habían escapado a los apostólicos afanes de los misioneros del siglo XVI, como es el caso de las etnias de Sonora y California, evangelizadas por los padres de la Compañía de Jesús; la puesta en cintura de los bandoleros, por obra del Tribunal de la Acordada, famoso por sus juicios sumarísimos y sus penas capitales, y el envío, para la gobernación de las microrregiones, de alcaldes menos broncos.

El papá de Francisco Xavier Clavijero fue un alcalde mayor de la nueva ola, un funcionario "culto en las más pulidas letras", que ejerce su autoridad, ya casado con doña María Isabel y ya progenitor de varias criaturas, entre los indios nahuas de la región de Teziutlán y los mixtecos de Jamiltepec. El leonés don Blas se porta, según decires, como un buen padre con los indios, y como un preceptor benévolo y eficaz, con Xavier y sus 10 hermanos.

La numerosa prole Clavijero se crió entre indios hasta bien entrada en años. A eso siguió, para los varones de don Blas, el desfile hacia las aulas de Puebla. Francisco Xavier aprendió latín en el Colegio de San Jerónimo, y filosofía en el Seminario de San Ignacio. Según Juan Luis Maneiro, "demostró clarísima y aguda inteligencia en el estudio de aquella filosofía" contra la que tomará el hacha 15 años después. Lo mismo le aconteció con la teología y los aprendizajes optativos.

Además de estudioso e inteligente, fue un estudiante inquieto, aventajado, retraído y curioso. "Dedicábase en sus horas libres a los estudios amenos. Complacíase en la lectura de los escritores españoles más sobresalientes por su cacumen y doctrina, por la prudencia de juicio y por la perfección de la lengua: Quevedo, Cervantes, Feijóo. . . y la egregia poetisa mexicana Juana Inés de la Cruz." A los 16 años de edad ya era bastante diestro en latines, filosofías, teologías y letras clásicas y modernas, y se le calificaba de niño prodigio, y por ende, poco simpático y a duras penas sociable. También se veía

hacia dónde tiraba, hacia las que acabarían por ser las proclividades de la centuria: la razón, la experiencia y el buen gusto. Aunque aún predominaban lo místico y lo barroco, las pelucas y los dorados, ya se veía cómo aquel siglo XVIII de la ilustración o de las luces, iba a ser de muchas mudanzas. Los camiones de mudanzas habían de llevarse costumbres envejecidas y traer otras nuevas y relucientes: saraos, cafés, casas de trucos y billares, fiestas rústicas, fandangos, chuchumbes y otros descoques. Desde los años treinta, los que hablaban desde el púlpito habían decidido retirarse de la costumbre de decir el mínimo de cosas con el máximo de palabras, costumbre puesta en ridículo por el padre Isla en la novela *Fray Gerundio de Campazas*.

Después de algunas luchas consigo mismo, y en un período de profunda tristeza, Clavijero pide entrar a la Compañía de Jesús. En 1748, inicia su noviciado en el convento de Tepozotlán, 10 leguas al norte de México. Los amigos de lo tenebroso lo imaginan allí sometido a úcases absurdos, terribles humillaciones, rechinar de dientes y demás malestares ofrecidos por los jesuitas a quienes aspiraban a ser soldados de las milicias celestes. Aquí nos interesa más que su formación sacromilitar lo que hizo el padre Xavier como

DOCENTE EN MÉXICO, PUEBLA, VALLADOLID Y GUADALAJARA, después de repetir los estudios de humanidades; dedicarse por su cuenta al estudio del griego, el hebreo, el náhuatl, el francés, el portugués, el alemán y el inglés; repetir por un año los estudios de filosofía, y hacer otro tanto con los teológicos. La lectura de los filósofos Feijóo y Tosca lo confirman en la filosofía modernizante. La amistad con Rafael Campoy, el Sócrates de la Compañía para los filósofos afectos al cambio, echa a Clavijero en brazos de Descartes, Leibniz, Newton y Gasendi.

También inducido por su colega y guía Rafael Campoy, un jesuita muy erudito "en latinidad, historia, crítica y geografía", Clavijero acude a la Biblioteca de San Pedro y San Pablo, en la metrópoli mexicana. Ahí lee, con inquieta quietud, la documentación que había reunido don Carlos de Sigüenza, la cual a su muerte fue a los fondos del Colegio de los jesuitas. Ahí, en la montaña de libros y papeles del insaciable curioso, enciclopédico, pícaro y polemista Sigüenza, se aficiona a las antigüedades de los indios, y principalmente a la interpretación de sus pinturas y al estudio de los historiadores indigenistas de los siglos XVI y XVII. Antes de cumplir 30 años de vida, la segunda vocación de Clavijero ya estaba clara. La primera fue, como lo muestra el tercer año de probación, la de sacerdote jesuita.

Sus superiores deciden hacerlo prefecto de estudios en el Seminario de San Idefonso, en la capital de la Nueva España. Como prefecto trató de introducir métodos pedagógicos originales. Luego, "viendo cuan arduo y peligroso le sería tratar de extirpar ciertas costumbres. . . juzgó más oportuno mantenerse callado". Su superior lo previno: "No es tiempo de hacer novedades." Él propuso: "el mayor beneficio que me pueden hacer es el de enviarme de operario a un rincón quieto en donde no vuelvan a acordarse de mí para nada". Enseguida se le puso como maestro de retórica.

Luchaba contra los oradores y escribas de hojarasca, cuando recibe la orden de ir al colegio de indios de San Gregorio. Aquí confecciona algunos opúsculos, de los cuales pocos aparecen con su nombre, otros sin firma y varios con el rótulo bautismal de sus amigos. De entonces son las *Memorias edificantes del bachiller Manuel Joseph Clavijero*, impresas en 1761. De entonces también es la siguiente carta de su superior:

Son ya tantas las quejas que tengo de su falta de aplicación debida a los ministerios, de su desamor y desafecto a los indios, de su voluntarioso modo de proceder como de quien ha sacudido enteramente el yugo de la obediencia, respondiendo con un no quiero a lo que se le encarga, como ayer sucedió. . . que a la verdad no sé qué camino tomar para que vuestra reverencia se componga. . .

Enviado a Puebla, pronuncia célebre panegírico de san Francisco Xavier. De la Angelópolis de alfeñique sigue a la sobria y rosada Valladolid. En la ilustre Valladolid, que todavía no llegaba a los 20 mil habitantes, pese a ser la metrópoli de la vasta provincia mayor de Michoacán, sienta cátedra desde octubre de 1763 hasta abril de 1766. Si hemos de creerle al mayor de sus biógrafos

. . . no hubo antes que Clavijero ninguno que enseñara aquí filosofía enteramente renovada y perfecta [. . .] Era ésta una síntesis construida con orden admirable, en hermoso latín y enteramente límpida, libre de toda superfluidad en temas y en palabras. En su curso encontrábanse, admirablemente concentrados y dilucidados, los filósofos griegos, así como también todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios de ahora, desde Bacon y Descartes hasta el americano Franklin. Y todos [. . .] admiraban al maestro casi como a un genio.

Desde su llegada a Valladolid, en la "oratio latina" con que inaugura su curso en 1763, Clavijero "manifestó con ingenua sinceridad que él no podía infundir aquella filosofía que fatigaba las mentes de los jóvenes con ninguna utilidad. . . sino aquella que habían enseñado los griegos y que ensalzaban grandemente los sabios modernos, la que la culta Europa aprobaba y enseñaba públicamente en sus escuelas. . ." Del trato con los jóvenes vallisoletanos salió el *Cursus Philosophicus*, perdido en su mayor parte, pues sólo se conoce la última sección: *Physica particularis*. Bernabé Navarro deduce, por lo que se conserva del curso y por lo dicho por Maneiro, que Clavijero tenía una clarísima postura ecléctica pero no un sistema propio. Quizá lo novedoso no haya pasado de la forma, el estilo y las referencias a los autores modernos y de moda. Quizá en Valladolid comenzó los diálogos entre Filoteles, un amante de la verdad, y Paleófilo, un amigo de lo viejo.

En 1766 fue enviado a Guadalajara a impartir un curso de filosofía. Ahí termina los diálogos entre el conservador y el novelero y dirige la Congregación Mariana no obstante sus "quebrantos de cabeza", sus desazones y amarguras. En la capital de la Nueva Galicia recibe, como sus correligionarios, la poco atenta orden de salir de los dominios del rey de España, del huesudo Carlos III, un rey con ribetes y flecos de santurrón. 400 padres de la Compa-

ña de Jesús partieron de México contra la voluntad manifiesta de muchos mexicanos adictos a los jesuitas y en medio de las palabras del mandamás en la colonia, de don Teodoro de Croix: "De una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España que nacieron para callar y obedecer, y no para discutir ni opinar en los altos asuntos del gobierno."

Por fuerza mayor, a Clavijero, el desobediente y díscolo, lo embarca hacia los Estados Pontificios. A su paso por Cuba lo tumba una enfermedad grave, y cuando su embarcación estaba a un paso de la península, estuvo en un tris de hundirse. Como el pontífice Clemente XIII no acepta a los jesuitas en sus Estados Pontificios, Clavijero ancla en Ferrara donde el conde Crispi le concede generosa amistad. Después sustituye la acogida del amigo por una mejor residencia en Bolonia. Ahí se juntan varios de los jesuitas expulsos. Ahí el reverendo padre sufre golpe tras golpe. Lee en sus amados filósofos modernos la

CALUMNIA DE AMÉRICA. El Papa suprime la orden de los jesuitas y cada uno de éstos se convierte en un cura cualquiera o abate. El abate Clavijero, ya en su libre condición, quiso formar una Academia de Ciencias con sus compañeros de exilio, una especie de club de americanistas desde el cual pelearían, en favor de su distante tierra, Francisco Xavier Alegre, Diego José Abad, Agustín Castro, Julián Parreño, Andrés de Guevara, Raymundo Cerdán, Juan Luis Maneiro y otros. Desde la Nueva España numerosos jóvenes le harían segunda a los desterrados: José Pérez, José Antonio de Alzate, Juan Benito Díaz de Gamarra e Ignacio Bartolache, quienes anidaban en su corazón la idea de que debían producirse cambios, y tuvieron que ver con las novísimas instituciones llamadas Academia de San Carlos, Colegio de Minería, Jardín Botánico, un trío culturalmente innovador que ayudaría a despertar "la conciencia de nuestro ser propio", a combatir la acromegalia memorística y a ponerle la escalera a nuestros libertadores.

Nunca, como dice Beristáin, Clavijero perdió de vista el estudio de lo americano, "y había hecho un acopio de materiales exquisitos, mas no se determinaba todavía de escribir una obra, hasta que llegaron a su conocimiento las reflexiones de Corneille de Pauw".

Después de leer a De Pauw, Clavijero decide escogerlo como blanco de sus tiros porque allí, "como en una sentina o albañal, se recogían todas las inmundicias" de los detractores de América. Durante 10 años el abate Clavijero le dedica tiempo exclusivo a la revisión de los paisajes de su mundo y a la historia antigua de México para liberarse de la "fastidiosa y reprensible ociosidad" y también, según sus propias palabras, "para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de modernos escritores sobre América". En las *Disertaciones* Clavijero se propone ser el abogado de la naturaleza americana tan mal vista por algunos sabios europeos que sin saber "se ponían a escribir sobre la tierra, los animales y los hombres de América" desde Europa. Así De Pauw, para quien la mayor o menor perfección de anima-

les, plantas y hombres de América dependía de sus semejanzas o diferencias de los bellos animales, las coloridas plantas y los lúcidos hombres de Europa. Lo cual, al decir de Clavijero, agravaba la razón. Lo autóctono de Europa no se podía universalizar. A la América no debía juzgársele desde Europa si Europa no quería ser juzgada desde América. Ningún continente era modelo de los demás. Cada uno cargaba con sus propios rasgos. “En el cotejo que hago de un continente con el otro —decía don Francisco Xavier— no pretendo hacer a la América superior al mundo.”

A través de las *Disertaciones* el continente colombino, tan apaleado, se jala los pelos y se insurge contra una Europa-Arquetipo. El jesuita disertador escribe: Los animales de América no “tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales”. Tampoco los hombres de la asoleada América están obligados a tener el mismo color de los de Europa para ser tanto o más valiosos que los sombreados europeos. Ya convertido en abogado declara a los naturales del Nuevo Mundo tan inteligentes como los del Viejo, tan capaces como los desvaídos europeos “de todas las ciencias, aun de las más abstractas”. Si se les impartiera una mejor educación, dice, “se verían entre ellos filósofos, matemáticos y teólogos que podrían rivalizar con los más famosos de Europa”.

Mientras en Europa se hablaba mal de América, mientras los turcos contendían en una lucha cruel con los rusos, mientras los franceses eran gobernados por el tonto Luis XVI y los habitantes de Rusia por la tirana Catalina II; mientras las colonias inglesas relevaban a los británicos de la obligación de conducirlos; mientras en la Nueva España los admiradores de los jesuitas expulsos (Gamarra, Gama, Velázquez, Alzate y Bartolache) sostenían la enormidad de México; mientras el jesuita Márquez sentenciaba: “Con respecto a la cultura, la verdadera filosofía no reconoce incapacidad en hombre alguno”, el abate Clavijero, residente en Bolonia, investigaba en las bibliotecas de esa ciudad, hacía frecuentes visitas a bibliotecas de Roma, Ferrara, Florencia, Milán, Nápoles y otras ciudades; adquiría, por compra, en Madrid y Cádiz, libros y papeles para la elaboración de su libro máximo “Ni su pobreza —bastante visible hasta en su manera de vestir— ni su calidad de extranjero” le impidieron hacer una investigación a fondo acerca de los antiguos mexicanos.

Es admirable la cantidad de informes que pudo reunir. Ciertamente no conoció la obra de fray Bernardino de Sahagún, pero sí las cartas de Cortés, la relación de Bernal, las historias de los cronistas oficiales de Indias, noticias acerca de los indios de Olmos, Benavente, Zorita, Acosta, Torquemada e Ixtlilxóchitl, y los papeles conservados en las colecciones Vaticana, Mendocina, de Viena y de Sigüenza. La Historia antigua de México se hizo sobre una base documental enorme y dura. Xavier Clavijero siempre tuvo “delante de los ojos aquellas santas leyes de la historia: no atreverse a decir mentira ni temer decir la verdad”. Por lo mismo, sometió los testimonios a una vigorosa crítica, costumbre poco común entonces. El abate se anticipa a muchos en la concepción crítica de la historia. No sólo es único por haber sido el primero que en forma sistemática e integral dio a conocer a los europeos la historia

antigua de nuestra patria, sino por el sentido crítico con que está escrita. No se contuvo ante ninguna autoridad salvo la Biblia. Del venerable Torquemada, de quien tomó más que de ningún otro cronista, escribe

El autor residió en México desde su juventud. . . supo muy bien la lengua mexicana, trató a los mexicanos. . . , recogió un gran número de pinturas antiguas. . . y trabajó en su obra más de veinte años. Pese a su diligencia y tales ventajas, se muestra muchas veces falto de memoria, de crítica y de buen gusto. . . Sin embargo, habiendo en ella cosas muy apreciables que en vano se buscarían en otros autores, me vi precisado a hacer de esta historia lo que Virgilio con la de Ennio, buscar las piedras preciosas entre el estiércol.

Por lo que mira el espacio de su historia, Clavijero aclara: "No hago aquí mención de. . . las antigüedades de Michoacán, de Yucatán, de Guatemala y del Nuevo México, porque. . . no pertenecían al Imperio Mexicano cuya historia escribo. Hago mención. . . del reino de Colhuacán y de la República de Tlaxcala, porque sus acontecimientos tienen por lo común conexión con los de los mexicanos." Se ocupa del problema de cómo y cuándo llegaron al Nuevo Mundo sus primeros pobladores, pero el período temporal de su historia no abarca realmente más de tres siglos, comprende apenas los pocos siglos del imperio mexica. La historia concluye con el relato de la rendición de Cuauhtémoc y con "la ruina de aquel imperio" en 1521. Los sujetos de la obra xavierana son seres humanos individuales, y con mucha frecuencia heroicos. "El humanismo en la historia, que ya vimos anunciado desde Hernán Cortés, alcanza aquí su más plena expresión."

Se repite con frecuencia que Clavijero es el primer historiador científico de estas latitudes. Seguramente la *Historia antigua de México* deja, desde sus páginas iniciales, el palpito de que toda dimensión sobrenatural se ha desvanecido. Pero no es una historia que prescindiera de la explicación providencialista. La mano de la Providencia aparece en muchos de los sucesos referidos. Las intromisiones de lo sobrenatural no impiden, en la mayoría de los casos, la acción de las causas naturales. A Clavijero le gusta entrar en explicaciones, en su mayoría irreligiosas, que no herejes. También le obsesiona la nitidez. Su método es justo; su estilo, claro.

No deja lugar a dudas lo patriótico de Clavijero y su nacionalismo de índole indigenista. En Aguirre Beltrán se lee: "Como Sigüenza, Alzate y algunos otros más, exalta al mexicano antiguo, no al indio contemporáneo que componía la plebe; mas, de cualquier modo, parece que su historia no es, en realidad, sino una emocionada argumentación destinada a fundar en el indio la nacionalidad mexicana." Con Clavijero, las culturas prehispánicas dejan de ser trucos del diablo para convertirse en obras del hombre dignas de imitación como las culturas clásicas del antiguo continente. El melancólico jesuita se transforma en

ABOGADO DEL MÉXICO INDÍGENA, aparte de defensor de América en su conjunto. Así parece demostrarlo la *Historia* y las *Disertaciones*, que aparecieron

publicadas en italiano en Cesena, en 1780. Según Gonzalo Aguirre Beltrán, Clavijero, fiel creyente en la unidad del género humano y en la racionalidad del hombre, reivindica al indio

... a torrentes en todas las páginas de la *Historia antigua*. Las comparaciones constantes, reiterativas, con la antigüedad greco-romana le asigna a ese pasado indio naturaleza clásica. La defensa que hace del idioma náhua y la demostración de su capacidad para expresar las ideas más abstractas del pensamiento reflexivo eleva a los idiomas americanos a *status* de igualdad con los europeos; la cariñosa descripción de la cultura mexicana, del gobierno, de la policía, de la educación, las artes y la economía, es tan calurosa y tan bien conseguida que las formas de vida vernácula quedan como ejemplo a seguir. Clavijero proporciona así, al mexicano actual, una raíz clásica.

Además de la abogadesca *Historia antigua*, el abate Clavijero, devoto como muchos mexicanos del siglo de las luces de la virgen de Guadalupe que estaba a punto de convertirse en símbolo de una nación, publicó, dos años después de su obra máxima, un libro corto sobre la imagen del Tepeyac, un *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madonna de Guadalupe del Messico*, impreso por Biasini en Cesena en 1782. También preparó otros muchos estudios en su afortunada soledad y doloroso destierro. En aquella plenitud de apartamiento y ocio pudo hacer varias obras. Aquí, para no incurrir en la pesadez plúmbea o en la longitud sin fin o en el cuento de nunca acabar, ya sólo comentaremos el libro del exjesuita en defensa de sus correligionarios.

En su destierro de Italia Clavijero conoció a varios apóstoles que habían servido a los indios de California y a media docena de estudios sobre la región. Enteróse de las *Noticias de la California*, de Andrés Marcos Burriel pero no de las *Noticias de la península americana de California*, de un jesuita anónimo. Sí supo de los manuscritos de Miguel del Barco y Lucas Ventura. Por otra parte, su obra, una vez escrita, fue revisada por dos de sus compañeros con experiencia en aquel rumbo. La *Historia de California* se divide en cuatro libros. El primero describe la naturaleza californiana y los estilos de vida de sus antiguos pobladores; el segundo trata de las "tentativas hechas por el conquistador Cortés y por otros muchos para descubrir California", de la entrada de los jesuitas en aquel sacurrón y la hechura de misiones hasta la muerte del padre Kino en 1711. El libro tercero narra el origen de otras misiones, las vidas ejemplares de algunos catecúmenos y neófitos, la conjura de los pericúes y otras peripecias. El libro cuarto incluye el elogio de algunos hombres beneméritos de la California y el estado de aquella cristiandad en vísperas de la expulsión de los jesuitas.

Los cuatro libros constituyen la segunda obra clásica de Clavijero. La descripción de la naturaleza de California se hace muy seriamente con la mira puesta en su aprovechamiento. El análisis de los estilos de barbarie de pericúes, guaicuras y cochimíes les merece todo respeto a los actuales etnohistoriadores. La exposición de las distintas conductas de los misioneros en California, de misioneros de muy diferentes naciones y de varios equipos generacionales, es muy digna de lectura atenta no sólo para el historiador, también para todo

jaez de científico. Es una obra hecha para pervivir, para mantener su encanto por mucho tiempo, para immortalizar a Clavijero, para su conservación después del último achaque y la muerte física.

En 1783 asomó la enfermedad. A la pobreza se sumaron los dolores. Aunque, según Maneiro, "vivía feliz. . . con recursos apenas suficientes a las necesidades de la vida", no parece haber recibido con igual felicidad que sí con fortaleza, las punzaduras en la vesícula que habían de causarle la muerte. Con las famas de "varón sólidamente cristiano", jamás movido por el deseo del lucro, siempre probo, "sincero y veraz por naturaleza y fidelísimo en la amistad", murió el 2 de abril de 1787. Se le hicieron vistosos funerales. Las obras no impresas en vida del autor quedaron semio olvidadas. Sólo salió al público, dos años después de su muerte, la *Historia de California*, pero no la gramática y diccionario del idioma náhuatl recién editado con el nombre de *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, introducción y notas de Arthur Anderson y prefacio de Miguel León-Portilla. Casi todos los manuscritos de Clavijero (cursos, cartas, estudios terminados y a medio hacer, apuntes) fueron a parar a la Biblioteca del Archigimnasio de Bolonia.

No estaba la atmósfera para ocuparse de erudiciones y pruebas de imprenta. Generalmente los escritores de nota cuando mueren pasan a un purgatorio de olvido de 20 o 30 años si bien va. Cuando todo va mal, ese purgatorio se prolonga. Clavijero murió en vísperas de grandes diluvios que lo borraron momentáneamente del recuerdo de los hombres. A raíz de su olvido se precipita la Revolución francesa, causante de millonadas de muertos en Francia, y a poco andar, de no menos difuntos en el resto de las naciones europeas por culpa de la vigorosa propaganda de la Revolución hecha por un general breve, ventrudo, y de grandes bríos. Hasta en la Nueva España, la Revolución francesa y las campañas napoleónicas tuvieron manifestaciones de intranquilidad.

La monarquía española se lió a golpes mortales con Francia e Inglaterra. Además, asustada con la revolución de los franceses, quiso apagar "las luces" que había contribuido a encender en los dominios de América, pero la élite criolla de éstos ya no aceptó quedarse a oscuras. El refunfuño contra la metrópoli fue creciendo hasta punto de hervor. Las camadas del cura Hidalgo y del cura Morelos, las de los nacidos entre 1750 y 1764, y 1765 y 1780, las de los treintañeros y quinceañeros a la hora de la iracundia de los franceses, decidieron levantarse en armas a propósito de la invasión napoleónica a España, pero sin duda inspirados en ideas esparcidas por el abate Clavijero. Aquella lucha que duraría 11 luengos, heroicos, agueridos, sangrantes, furibundos años, fue la obra póstuma de Clavijero, el corolario de un discurso descaradamente mexicanista. A Francisco Xavier Clavijero le corresponde una larga letanía de virtudes patrióticas: modernizador de nuestra mentalidad, propagandista de la *libio sciendi*, padre del nacionalismo a la mexicana, promotor del culto al indio, abogado de América ante las calumnias de Europa, pionero de la historia crítica, rebelde contra las trácas del poder, opuesto al lucro de los pocos, dique contra la epilepsia oratoria, y precursor de la lucha por la libertad de México.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abad, Diego José, 44, 82
 Absolutismo, 33
 Academia de San Carlos, 82
 Acosta José de, 17, 21-23, 27, 29, 83
 Aguirre Beltrán, Gonzalo, 78, 84, 85
 Ajaccio, 68
 Alá, 22
 Alaña, José Javier, 60, 61
 Alarcón, Pedro de, 42
 Alasturi, Lorenzo de, 60, 61
 Alegre, Francisco Xavier, 38, 42, 44, 45, 82
 Almazán, Pascual, 77
 Alzate, José Antonio de, 15, 20, 44, 82, 84
 Amendola, José María de, 60
 América, 16, 17, 20, 25, 27-29, 52, 57
 Anáhuac, 17
 Ancona, 60
 Anderson, Arthur, 78, 86
 Andrés, Juan, 48
 Angulo, Diego, 65
 Ansaldo, y Ferrari, Mateo, 60, 62
 Arce y Miranda, Andrés, 42
 Arenas y Bustos, Manuel de, 74
 Arroniz, Marcos, 77
 Asia, 17
 Atondo y Antillón, Isidro, 38
 Azara, José Nicolás de, 74
 Bagnacavallo, 70
 Baja California, 8
 Banali, Francisco, 60
 Barba, Francisco, 78
 Barco, Miguel del, 85
 Baronio, Cardenal, 45
 Bartimoro, Melchor, 60
 Bartolache, Ignacio, 82, 83
 Bastilla, La, 37
 Benavente, Toribio de, 83
 Benevento, 60
 Beristáin y Souza, José Mariano, 77, 82
 Berlín, 15, 20
 Biancheti, César, 60
 Billoni, Jacobo, 61
 Bolonia, 10, 15, 27, 28, 37, 48, 69, 70, 72, 74, 82, 83, 86
 Borio, Guillermo David, 60
 Boutrini, Lorenzo, 30, 53
 Brading, David, 78
 Brescia, 60
 Bucareli, Antonio María, 67
 Buffon, conde de, 16, 17, 20-23, 25, 27, 29
 Burriel, Andrés Marcos, 85
 Cabrera y Quintero, Cayetano de, 42, 43
 Cacho, Francisco Xavier, 8, 31
 Cádiz, 67, 83
 Cagliari, 60
 Calabria, 60
 California, 9, 34-38, 50, 61, 62, 67, 75, 79, 85, 86
 Californias, 13
 Campazas, Gerundio de, 80
 Campoy, José Rafael, 42, 44, 80
 Canto, Luis del, 63
 Carboni, Francisco María, 60
 Cardozo, Germán, 78
 Carli, Gian Rinaldo, 55
 Carlos II, 79
 Carlos III, 25-29, 46, 67, 71, 77, 81
 Carranza, Francisco Javier, 62
 Carta, Agustín, 67, 68
 Casa Profesa de México, 67
 Caserta, 60
 Cassati, Juan o José María, 60
 Castorena y Ursúa, Juan Ignacio, 42
 Castro, Agustín, 42, 77, 82
 Catalina II de Rusia, 11, 83
 Cavo, Andrés, 29
 Centurione, Luis, 63
 Cerda, 44
 Cerdán, Raymundo, 82

- Cerdeña, 60, 67
 Césena, 85
 Cisneros, 44
 Claro, Guillermo, 60, 75
 Clavigero, Francisco Xavier, 7-23, 27-35, 37-42, 44-46, 48-57, 77, 78
 Clavijero, Francisco Xavier, 7-12, 68, 75-86
 Clavijero, Manuel Joseph, 81
 Clemente XIV, 34
 Colegio de Génova, 65
 Colegio de México, El, 7, 12, 13, 41
 Colegio de Michoacán, El, 77
 Colegio de Minería, 82
 Colegio de San Andrés de México, 67
 Colegio de San Francisco Xavier de Puebla, 75
 Colegio de San Gregorio, 13-15, 61, 65, 75, 81
 Colegio de San Ildefonso, 44
 Colegio de San Jerónimo, 79
 Colegio de San Luis Potosí, 67
 Colegio de San Nicolás de Valladolid, 45
 Colegio de Tepotzotlán, 65, 72
 Colegio Jesuita de San Luis Potosí, 63
 Compañía de Jesús, 8, 10, 13, 14, 31-33, 35, 38, 40, 42, 44, 46, 47, 59, 63, 66, 67, 70-75, 78, 79, 82
 Compte, Carli, 38
 Condamine, La, 17, 19, 22, 27
 Córcega, 67, 69, 76
 Cortés, Fernando, 43
 Cortés, Hernán, 27, 84
 Cos, Francisco, 68
 Cremona, 60
 Crescoli, Domingo, 60
 Crispi, Aquiles, 48
 Crispi, Benedicto, 48
 Croix, Teodoro de, 82
 Cruz, Juana Inés de la, 42, 79
 Cuba, 61, 67, 76
 Cubedo, José, 68
 Cuevas y Dávalos, Alonso de, 43
 Cumí, 60
 Cuzco, 16
 Chihuahua, 61
 Dávila, 42
 Descartes, 80
 Díaz, Marco, 64, 65
 Díaz de Gamarra, Juan Benito, 15, 82, 83
 Diosdado Caballero, Ramón, 77
 Dolores, 12
 Druet, Jacobo, 60
 Ducrue, Benito, 36
 Echagoyan, Pedro de, 63
 Eguiara y Eguren, José de, 42
 España, 10, 23-25, 27, 36, 51, 59, 61, 62, 67, 68, 70, 76, 86
 Estados Pontificios, 47
 Europa, 8, 15, 19, 36, 37, 42, 47-49, 53, 56, 59, 81, 83, 86
 Fabián y Fuero, Francisco, 8, 23, 24, 27-29, 73
 Fabri, Manuel, 68
 Faenza, 70, 72
 Falcumbelli, José Luis, 60
 Felipe V, 79
 Fernández de Uribe, José Patricio, 15
 Ferrara, 48, 70, 71, 74, 83
 Filipinas, 25, 28
 Filón, 24
 Florencia, 83
 Fondo Piadoso de las Californias, 65
 Forcada, Pietro La, 72
 Forlí, 70
 Francia, 37, 68, 86
 Franyuti, hermanos, 68
 Fuente, Andrés Diego de la, 72,
 Galarai, Constancio, 60
 Gálvez, José de, 24
 Gallardi, Luis María, 60
 Gama, 83
 Gamboa, Francisco Xavier, 42
 Gándara, Salvador de la, 69, 70
 Gaos, José, 78
 García, Rubén, 78
 García Cubas, Antonio, 77
 García Granados, Rafael, 78
 Garrida, Juan La, 60
 Garrucho, José, 68
 Gasparini, Graciano, 65
 Gassendi, Pedro, 80
 Gelves, 11
 Gemelli Carreri, Juan Francisco, 63
 Génova, 60, 65
 Genovae, 63

- Genovese, José María, 60, 62
 Gera, Lorenzo, 60
 Gerardi, Francisco Xavier, 68
 Gerbi, Antonello, 78
 Gilij y Camaño, 75
 Giorgio, Jerónimo María, 60, 61
 Giuca, Juan José, 60
 Gnecco, Luis de, 74
 Goethe, 8, 48, 53
 Golfo de México, 60
 Gómez Fregoso, Jesús, 75
 Gómez Galván, Lino Nepomuceno, 15
 Gómez Robledo, Antonio, 12
 González, Gloria, 78
 González, Luis, 11, 77
 González Obregón, Luis, 77
 Granaditas, 11
 Grisoni, Nicolás, 60
 Grizaldi, Francisco, 61
 Guadalajara, 13, 65, 79, 80, 81
 Guadalupe, 36, 62, 85
 Guanajuato, 11, 24, 74
 Guarini, Guarino, 65
 Guarraccino, Giuseppe, 63
 Guatemala, 67, 84
 Guevara, Andrés de, 82
 Guisi, Benito, 60, 61
 Gutiérrez, Bernabé, 63
 Gutiérrez Casillas, José, 64
 Guzmán, Eulalia, 74
- Habana, La, 67
 Hernández, Francisco, 18
 Hervás y Panduro, Lorenzo, 15, 38, 75
 Hidalgo y Costilla, Miguel, 66, 86
 Hontoria, Gabriel de, 63
 Hospicio de San Borja, 67
 Humboldt, 37
 Hume, 54
- Iluminismo racionalista, 50, 54
 Ilustración, 43, 51; cristiana, 50, 51, 52; mexicana, 42
 India, 32, 72
 Inglaterra, 86
 Islas Marias, 32
 Italia, 13, 27, 28, 42, 46-48, 52, 53, 59, 64, 67, 68, 70, 72, 73-76, 85
- Jamiltepec, 79
 Jesucristo, 36, 38
- Jesuitas italianos, 60
 Jesús, 32, 40
- Kempis, Tomás, 20
 Kino, Eusebio Francisco, 38, 60, 64, 85
 Korn, Peggy, 78
- Lafaye, Jacques, 78
 Lafitau, 57
 Lauria, Cristóbal de, 60, 61
 Lazcano, Francisco Xavier, 42, 44
 Leclerc, Jorge Luis: véase Buffon, conde de Leibniz, 80
 Lentios, Joannes Baptista, 63
 León, Gto., 62
 León-Portilla, Miguel, 15, 78, 86
 Libornio, 60
 Lípari, 60
 Lodi, 60
 López de Priego, Antonio, 72-74
 Lorenzana, Antonio de, 8, 24, 25, 27-29, 72
 Loreto, 35, 36
 Loyola, Ignacio de, 32, 39
 Lubiana, 68
 Luis XVI, 83
- Macida, Pedro Pablo, 68
 Madrid, 62, 63, 83
 Malvesi, cardenal, 70
 Mancuso, Luis, 60
 Maneiro, Juan Luis, 15, 38, 49, 77, 79, 81, 82, 86
 Marciano, Luis María, 60
 Marini, Ignacio María, 60
 Martínez Rosales, Alfonso, 10, 59
 Martini, Antonio, 60
 Matanchel, 35
 Medina, José Toribio, 44
 Méndez Plancarte, Gabriel, 8, 59, 60, 78
 Menéndez Pelayo, Marcelino, 8
 Messico, 85
 México, 8, 11, 14, 16, 20, 21, 24, 26-29, 32, 33, 35, 36, 41-48, 50-52, 57, 59-62, 64, 65, 67, 68, 72-74, 76-80, 82, 84, 86
 Michelet, Jules, 53
 Michoacán, 84
 Milán, 60, 65, 83
 Milazzo, 60

- Minutuli, Jerónimo, 60
 Miralla, Gaspar, 68
 Miranda, 11
 Miranda, José, 78
 Misión de Loreto, 65
 Moctezuma, Mariano, 71
 Módena, 71
 Mónaco, José María, 60, 61
 Moncada, marqués de, 28
 Montesquieu, 53
 Moñino, José, 74
 Mora, José María Luis, 11
 Morelia, 79
 Morelos, José María, 86
 Moreno, Juan José, 44, 45
 Moreno, Rafael, 78
 Mundo Antiguo, 16
 Muro, Leonardo, 60
 Muru, Benito, 60, 61
- Nápoles, 60, 83
 Nápoli, Ignacio María, 60
 Nasimben, Pedro, 60
 Navarro, Bernabé, 78, 81
 Nayarit, 61, 67, 79
 Newton, 54, 80
 Nueva España, 10, 11, 13, 15, 20, 27, 28, 42, 43, 46-48, 51, 59-62, 67, 68, 75, 76, 78, 79
 Nueva Galicia, 81
 Nuevo México, 84
 Nuevo Mundo, 16, 21, 34, 48, 49, 52, 55, 57, 67, 74, 83, 84
- Oaxaca, 61, 79
 Obispado de Guadalajara, 68
 Obispado de Michoacán, 66
 Occidente, 37
 Olmos, Andrés de, 83
 Olora, Martín, 60, 61
 Orrio, 42
 Ortega y Gasset, José, 8
 Oviedo, Juan Antonio de, 44
- Padilla, José, 74
 Palacios, Hilario, 70
 Palafox y Mendoza, Juan de, 73, 74
 Palermo, 60
 Panonicia, 60
 París, 16, 32
 Parménides, 7
- Parreño, 44, 82
 Pasaldúa, Martín, 61
 Pasquini, Antonio, 61
 Pátzcuaro, 24
 Pauw, Cornelio de, 8, 10, 15-25, 27, 29, 49, 55, 82
 Paz, Antonio de la, 60
 Pecio, Juan, 61
 Peña, Antonio de la, 77
 Pérez, Antonio, 60
 Pérez, José, 82
 Perú, 19, 21
 Pesado, José Joaquín, 77
 Petroschi, Juan, 64
 Phelan, John L., 78
 Piccolo, José María, 60
 Pinelli, Luis María, 60
 Piñoni, Luis, 60, 61
 Piras, Juan, 60
 Pistoya, Jerónimo, 60
 Platón, 7
 Polici, Horacio, 60
 Polo, Antonio, 68
 Porlier, Antonio, 74
 Portolá, Gaspar, 35
 Proto, Pedro, 60
 Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 47
 Puebla, 8, 23, 28, 79-81
- Querétaro, 11, 62
 Queza, Ángel María, 61, 67
 Quiera, Juan, 60
 Quingles, Ignacio, 60
 Quiroga, Vasco de, 44
- Reynal, Guillaume, 8, 22
 Real y Pontificia Universidad de México, 38
 Revolución francesa, 37
 Reyes, Alfonso, 7
 Riverend, Julio Le, 78
 Ricci, Lorenzo, 63
 Rico Galán, Víctor, 78
 Rímini, 70
 Rinaldi, Benito, 60, 61
 Ríppol, Vicente, 60
 Rivadeneyra y Barrientos, 42
 Robertson, William, 22
 Robles, Antonio de, 43
 Roca, Agustín de la, 60

- Roma, 29, 62-64, 70-72, 74
 Romano, Alejandro, 60, 62
 Ronan, Charles, Edward, 78
 Rotonda de los Hombres Ilustres, 33
 Roxo, Juan Antonio, 42
 Rusia, 11, 83
- Sacchi, Nicolás, 68
 Sietta, Francisco Saverio, 64
 Sahagún de Arévalo, Francisco, 42
 Sales, San Francisco de, 46
 Salomón, 20
 Salvatierra, Juan María, 60, 65
 San Bernabé, 35, 36
 San Blas, 36
 San Filippo, Francisco María, 60
 San Ildefonso, 44
 San Juan Nepomuceno, 75
 San Luis de la Paz, 24, 61
 San Luis Potosí, 11, 24, 65, 66
 San Martín, Juan de, 60
 Sanna, Gaspar, 60, 61
 Sardini, 60
 Segno, 60
 Seminario de San Ignacio, 79
 Sena, 60
 Serna, Juan Pérez de la, 11
 Sicilia, 60, 64
 Siglo de las Luces, 41
 Sigüenza y Góngora, Carlos de, 10, 13, 14, 42, 43, 80, 83, 84
 Sinaloa, 61, 65
 Societatis Iesus, 63
 Sonora, 61, 65, 79
 Sosa, Francisco, 77
 Speciali, Pedro, 60
 Suelli, 60
- Talamantes, Melchor de, 12
 Tamaulipas, 79
 Tamburini, Ángel, 63
 Tanck de Estrada, Dorothy, 7, 8, 13
 Tarabal, Segismundo, 60
- Tejas, 79
 Tenochtitlán, 14
 Tepotzotlán, 61, 80
 Tezuitlán, 79
 Tlaxcala, 84
 Torre, Ernesto de la, 78
 Toussaint, Manuel, 65
 Trábulse, Elías, 9, 10, 41, 78
 Trento, 60
 Turín, 60
- Universidad Iberoamericana, 31
- Valadés, fray Diego, 63
 Valladolid, 11, 12, 80, 81
 Velázquez, Joaquín, 83
 Venecia, 60, 63
 Ventura, Lucas, 85
 Veracruz, 36, 67, 68, 79
 Verdad, Francisco Primo de, 12
 Vico, Juan Bautista, 52-57
 Viejo Continente, 16, 56
 Viejo Mundo, 57, 59
 Viena, 83
 Vila, José Ignacio, 60, 61
 Villaseñor y Sánchez, José Antonio, 42, 64
 Villoro, Luis, 78
 Virgen del Pópulo, 62
 Visconti, Bárbara, 65
 Visconti, Ignacio, 63
 Vitteleschi, Mucio, 63
 Voltaire, 54
- Yáñez, Agustín, 78
 Yucatán, 84
- Zambeli, Eugenio, 67
 Zappa, Juan Bautista, 65
 Zelis, Rafael de, 72
 Zerletti, Guglielmo, 63
 Zorita, 83

Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana, 1731-1787,
se terminó de imprimir en octubre de 1988 en los talleres de
Programas Educativos, S.A. de C.V., Chabacano 65-A,
06850 México, D.F.

Fotocomposición y formación: Carlos Palleiro.

La edición estuvo al cuidado de
el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.

Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Fiel a su larga prosapia cultural, sobre todo en historia, El Colegio de México encomendó a cinco intelectuales de reconocida nombradía, básicamente historiadores, un ciclo de conferencias en torno al tema común "Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración Mexicana", para honrar la memoria del gran humanista mexicano en el segundo centenario de su tránsito (1787-1987). Las conferencias tuvieron lugar entre el 30 de marzo y el 3 de abril de 1987, en el auditorio Alfonso Reyes de El Colegio.

Antonio Gómez Robledo



El Colegio de México



9 789681 283881