

ALFONSO ALFARO, IVÁN ESCAMILLA, ANA CAROLINA IBARRA y ARTURO REYNOSO (coords.), *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2015, 366 pp. ISBN FCE: 978-607-16-3320-0, ISBN UIA: 978-607-417-348-2, ISBN UNAM: 978-607-02-7374-2, ISBN ITESO: 978-607-9473-21-1

Obra colectiva no muy extensa, pero sí variada, no obstante el hilo conductor elegido; no sólo por los enfoques diversos, sino porque cuatro de los 16 trabajos no tratan de Clavigero, sino de su contexto, lo que contribuye a la mejor comprensión del personaje. En la reseña no siempre sigo el orden de los textos en el libro, sino el que me ha parecido mejor para mi cometido. Adelanto que el conjunto es muy apreciable. Hacía falta cubrir lagunas sobre el personaje. Gracias a las nuevas luces no sólo se enriquece la biografía, sino que también se perfila mejor la *Historia antigua de México*.

Sin embargo, advierto que no hubo intercambio, diálogo previo entre la mayor parte de los autores, cosa que hubiera mejorado en mucho el todo y las partes. Suele ocurrir en este tipo de obras, cuya publicación sufre las presiones de la urgencia, que no siempre coinciden con las de la importancia.

El capítulo de José Eduardo Franco, “Retórica de la conspiración y legitimación del combate de la Compañía de Jesús. Doctrina y mito de los jesuitas según el marqués de Pombal”, pp. 45-82, representa un contexto amplio para ubicar no precisamente a Clavigero, sino a la Compañía de Jesús, como objeto de ataque en los momentos críticos que precedieron a su expulsión de Portugal y sus dominios, antecedente decisivo para las subsiguientes expulsiones.

Puesto que el director de la expulsión en Portugal fue el Marqués de Pombal, el autor Franco utiliza continuamente el calificativo pombalino. Los apartados del capítulo dan cuenta clara de su contenido y orientación: antecedentes del mito jesuítico pombalino; la tesis antijesuítica fundamental de la literatura pombalina; los motivos de un mito; la visión del desempeño de los jesuitas en Brasil, base del mito; y, en fin, la demonización radical de la Compañía de Jesús.

Como se advierte, el tema recurrente es el mito contra los jesuitas desde la perspectiva de la corona portuguesa, promovido por el Marqués de Pombal, Sebastião José Carvalho e Melo. La reiteración progresiva del tema se asemeja a los círculos concéntricos que avanzan cuando es arrojada una piedra al centro de un estanque. Franco da al término *mito* el siguiente sentido:

El mito jesuita se integra en los llamados mitos políticos de conspiración que se desarrollan abundantemente en las sociedades occidentales desde la modernidad. El mito de la conspiración se erige como un sistema de interpretación de la historia. En el cuadro de este sistema hermenéutico, se opera la reducción de la historia y de la política a un solo principio explicativo, mediante el cual se acredita que la historia y la política fueron marcadas imprescriptiblemente en su progreso (p. 67).

Este capítulo da cuenta de varios ejemplos de tal reduccionismo, pero sin duda la abundancia de datos duros se halla en la tesis doctoral del mismo José Eduardo Franco, *Le Mythe jésuite au Portugal, au Brésil, en Orient et en Europe (XVI-XVII siècles)*, 2008.

Resumo y comento un punto que me parece de especial relevancia. La razón última del mito tiene que ver con la concepción de la suprema potestad política. Para los jesuitas, esa potestad se subordina a principios fundamentales del derecho natural. En realidad se trata, no exclusivamente, de doctrina de la Iglesia católica, soslayada por autores y prelados regalistas, y enunciada con especial claridad en varios de sus puntos por algunos jesuitas, como Francisco Suárez, maestro en el Colegio de Coimbra. En cambio, para el despotismo ilustrado y el regalismo extremo, el poder del Estado representado por el rey constituye un poder absoluto, derivado inmediatamente del propio Dios, sin subordinación a otros principios, aun cuando procedan del mismo Autor de la naturaleza. El problema es que Suárez y otros, no precisamente jesuitas, en lógica implacable, no sólo relativizan el poder del Estado, sino que avanzan hasta plantear la posibilidad del tiranicidio legítimo, con muchas condiciones. El fantasma causó pavor al despotismo, que se apresuró a calificar de doctrina sanguinaria tal tesis.

Hemos de advertir con Franco que fueron otras las causas de la expulsión, comenzando con el poder de los jesuitas alcanzado por su

prestigio. Pero Franco atinadamente observa que la base ideológica del rechazo a la Compañía tiene que ver con la concepción misma del Estado.

En la práctica tal poder absoluto repercutía en intereses económicos. Franco señala cómo la explotación sin escrúpulos de los indios brasileños por parte de comerciantes gracias al amparo de la corona portuguesa, se topaba con las misiones jesuitas. Para eliminarlos fueron acusados de crear un Estado dentro del Estado y de ser ellos los explotadores. No podemos dejar de pensar en la película *La Misión* (1986).

El mito se expresó mediante una retórica, singularmente en la *Relación abreviada de la república que los religiosos jesuitas de las provincias de Portugal y España establecerán en los dominios ultramarinos de las dos monarquías*. A partir de su impresión en 1757 conoció múltiples ediciones y traducciones. Preparó la mentalidad cada vez más generalizada contra la Compañía de Jesús, de manera que las sucesivas expulsiones y extinción de los jesuitas encontraron en esa *Relación* su apoyo argumentativo, bien que imbuido de falacias al servicio del mito.

Entre las conclusiones del trabajo que reseñamos, Franco cita a Michel Leroy:

El mito es un discurso que manifiesta su transparencia; pretende descubrir una verdad escondida y la función referencial parece dada como esencial, pero no se trata más que de una mistificación, de una astucia de lenguaje. El mito busca menos representar la realidad que transformarla. El criterio de validez de un mito no es la verdad, la coincidencia entre la afirmación y la realidad [...]. El mito se define por su valor instrumental, por su capacidad de movilizar partidarios, de demonizar al adversario, de ofrecer una explicación aparentemente coherente y verosímil de los acontecimientos pasados, presentes y futuros (p. 78).

En fin, un sorprendente capítulo cuya inteligencia global reposa sobre el concepto de mito, y que invita a la reflexión y al debate.

José E. Ferrer Benimeli, en su capítulo “Estudio comparativo de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España”, pp. 83-111, nos pone frente a una puntual y sucinta relación sobre las tres expulsiones de los miembros de la Compañía de Jesús: Portugal 1759, durante el reinado de José I; Francia 1763, bajo Luis XV; y España 1767, con Carlos III.

El estudio de Ferrer es comparativo. Para él una semejanza en los tres casos consiste en la fundamentación que se tuvo para la expulsión: el regalismo, así como la actitud y poder de los jesuitas. En realidad, habiendo leído el capítulo de José Eduardo Franco, se podría precisar que más que fundamentación, se trató de la aplicación del mito antijesuita que ciertamente encierra el regalismo, o mejor, una concepción del Estado absolutista, adicionado con el temor a un poder sobrevalorado.

Los datos aportados en el decurso de este trabajo confirman efectivamente que se trató de un mito. Señala que el Marqués de Pombal no presentó verdaderas pruebas de las acusaciones que hacía a los jesuitas “de ambiciosos, retrógrados en la enseñanza, dedicados al comercio, de crímenes de lesa majestad, etc.”, incluida la pretensión de crear un Estado en las misiones. Tampoco se presentaron pruebas positivas de la participación en un atentado contra el rey José I, de parte del jesuita Gabriel Malagrida, que fue estrangulado y quemado. Su culpa era ser confesor de la Marquesa de Tavora acusada junto con su familia de perpetrar dicho atentado. Sin pruebas, ella y los suyos fueron torturados y ejecutados.

En Francia, siguiendo el estudio de Ferrer, varios enemigos de la Compañía instigados por la *Relación* de Pombal publicaron escritos que contenían las siguientes inculpaciones: la dirección despótica de su general; tendencia al dominio universal; privilegios exorbitantes; reglas flexibles de moral complaciente, y la doctrina del regicidio. Comenzando por esto último, diremos por nuestra parte que la doctrina era sobre el tiranicidio, no precisamente el regicidio, y con muchas condiciones; pero hubo pretexto a raíz del atentado contra Luis XV en Damiens, 1757, donde en realidad no hubo ninguna participación de jesuitas. Lo de moral complaciente responde a la postura jansenista de los acusadores; en cuanto a privilegios, los jesuitas tenían unos y carecían de otros de que gozaban diversas corporaciones de la Iglesia; el voto de obediencia al general de la orden no era mayor al de otras órdenes, y en fin, la tendencia al dominio universal provenía del éxito de los apostolados de la Compañía, fundado en una espiritualidad y en métodos más atentos a los nuevos tiempos postridentinos y de la modernidad. Se pretendió ver en las constituciones de la Compañía la raíz de varias inculpaciones.

En el caso de España su Católica Majestad se reservó en su real pecho las causas de la expulsión. Observa José Ferrer que los historiadores tardaron “un par de siglos en averiguar la verdadera raíz” de esas causas; y siguiendo a Teófanos Egido, señala tal origen en el *Dictamen fiscal* y en la *Pesquisa reservada* de Pedro Rodríguez de Campomanes. Ahí se retoman elementos del mito antijesuita desarrollados en Portugal y Francia. El detonante se dio en 1766, a raíz del motín en Madrid contra el Marqués de Esquilache, ministro italiano del rey que a la par de medidas ilustradas en favor de la ciudad, imponía otras despóticas a la población, enfrentada por lo demás a la carestía de la vida delante de la opulencia de las clases dirigentes. Carlos III, presa de pánico, huyó a Aranjuez y destituyó a Esquilache. El chivo expiatorio serían los jesuitas mediante “manipulación de la investigación policial”, como advierte y explica José Ferrer.

A pesar de las semejanzas en los tres casos el autor muestra diferencias notables. La que más llama la atención es la relativa a Francia comparada con España. En realidad, Luis XV no quería la expulsión de los jesuitas, al igual que el episcopado francés que los protegió; pero el parlamento de París y los demás del reino presionaron hasta que el rey hubo de tomar la iniciativa. En España en cambio el episcopado se pronunció a favor del extrañamiento, mientras que el rey seguía a pie juntillas el parecer de Campomanes, que incluyó la remoción de puestos de gobierno de partidarios de los jesuitas, comenzando con el Conde de Aranda.

La impiedad en la ejecución de las medidas del destierro, como las abyectas condiciones de los viajes, así como enfermedades desatendidas y la cárcel que padecieron gran parte de ellos, fueron comunes en los tres casos. Muchos murieron en prisión o en el trayecto hacia los Estados Pontificios, cuyas puertas también se les cerraron en un principio. La consigna antijesuita no quedó satisfecha sino hasta la extinción de la orden en 1773. La mayor crueldad, no duda Ferrer en denunciarla y explicarla, fue la de Carlos III. Es difícil no comentar que fue el episodio más oscuro de la Ilustración arbitraria.

No es competencia del autor referirse a Clavigero, quien sin duda vivió mucho de este calvario, que comenzó con la noticia de la expulsión de Portugal y de Francia. Clavigero vio enfermar y morir a muchos compañeros, y a otros mandados a prisión perpetua. Padeció

sin duda en cuerpo y alma las escaseces del destierro. Algo de esto se cuenta en el siguiente capítulo.

Gerardo Lara Cisneros, dentro del capítulo “San Luis de la Paz en la frontera chichimeca”, pp. 113-131, presenta un somero pero documentado acercamiento a esa misión de la Compañía. Región originalmente chichimeca pame, se fue haciendo pluriétnica, fenómeno propiciado por el poblamiento y la evangelización. Los jesuitas establecieron un colegio para niños, e impulsaron la agricultura y la ganadería, así como las actividades mineras en Real de Pozos. San Luis llegó a ser un importante enlace comercial y agrícola en la ruta de la plata, y la población prosperó gracias a la presencia y organización de los jesuitas (p. 125).

En esta parte es necesario hacer una corrección significativa: los jesuitas no eran frailes, como se dice en la p. 113, aunque constituyeran un orden religiosa. Detrás de ello está un programa pastoral y una espiritualidad diferente. Por lo demás sugerimos que, en este trabajo, se tenga presente que excepcionalmente la misión de San Luis de la Paz era parroquia dentro del obispado de Michoacán, lo cual tiene implicaciones heurísticas y de comprensión.

El extrañamiento de los jesuitas de San Luis de la Paz se narra sucintamente por Gerardo Lara, siguiendo a Felipe Castro: los primeros intentos de ejecutar la pragmática de Carlos III, mediante el comisionado Felipe Cleere, enfrentaron tumultos no desdeñables de parte de los indios, al grado que el comisionado hubo de esconderse y huir. Poco después se impuso la sangrienta represión de José de Gálvez.

Más allá de lo pertinente de manera directa a este capítulo, hago el siguiente comentario. Los tumultos de San Luis de la Paz, aunados a los de Guanajuato, Pátzcuaro y San Luis Potosí, en que también participaron mayoritariamente indios, excepto el primer caso, muestran su adhesión a los jesuitas, que a la par eran sus evangelizadores y educadores.

Esta visión misionera de los jesuitas ha sido contradicha fuertemente por Juan José Rodríguez Villarreal en el libro *La Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa: Historias de rechazos a evangelizar indios, y del “estado infelicitísimo de las misiones”, 1572-1756*, Monclova, Escuela de Ciencias Sociales, El Colegio de San Luis, 2015, en el que cuestiona, incluso de forma general para Nueva España, la labor evangelizadora de la Compañía, bien que se centre en el caso de Sinaloa.

Elisabetta Marchetti, en su capítulo “El exilio jesuita visible en el patrimonio de Bolonia”, pp. 133-153, nos representa una sugestiva invitación a penetrar en el epílogo, poco estudiado, de los jesuitas mexicanos exiliados en Bolonia, la segunda ciudad en importancia de los Estados Pontificios. De acuerdo con la autora, los expulsos mexicanos estuvieron en Ferrara, pero por poco tiempo. A Bolonia también llegaron los de la provincia jesuita de Castilla.

Precisa Marchetti que en Bolonia ya vivían por entonces un centenar de jesuitas, que al parecer no hicieron mucho por los hermanos expulsos que fueron llegando a partir de 1768 y alcanzaron a ser más de 2 000. No había lugar para tantos, de manera que hubieron de repartirse en caseríos de la campiña aledaña a Bolonia sufriendo condiciones bastante precarias. No tardaron en morir algunos y otros paulatinamente pudieron irse avecindando en casas de la urbe, algunas nobiliarias. Colaboraban en tareas pastorales y en el magisterio. La autora del capítulo se sirve de dos fuentes primordiales: el *Diario de la expulsión de los jesuitas* de Manuel Luengo, editado por Inmaculada Fernández en 2002, y las *Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de la Nueva España difuntos después del arresto acaecido en la capital de México el día 25 de junio del año 1767*; estas memorias, inéditas, obran en archivo boloñés. Es loable la utilización de ambos documentos, desconocidos prácticamente hasta fecha reciente el primero y hasta ahora el segundo.

Sin embargo, echamos muy de menos el aprovechamiento de otras fuentes capitales ya conocidas: la muy extensa carta de Antonio López de Priego, editada por Mariano Cuevas en 1944, y las *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII* de Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, traducidas y publicadas por Bernabé Navarro en 1956. Si la autora hubiera conocido ambos textos, el trabajo sería otro, pues sin ellos el capítulo resulta incompleto e impreciso.

A pesar de tal deficiencia, el trabajo de Marchetti tiene dos contribuciones importantes, sustentadas en una investigación consistente: el hallazgo de varias tumbas de jesuitas expulsos, así como las devociones que promovieron en su exilio: la Virgen de Guadalupe y Nuestra Señora de la Luz, dando santo y seña de las imágenes, lugares y nombres de promotores.

En “Clavigero y la Ilustración”, pp. 21-44, David Brading se propone contextualizar a Clavigero en un amplio horizonte de claroscuros, comenzando en España por Feijoo, y en contrapunto, con el jesuita Francisco de Isla (1703-1781), a quien atribuye “oscurantismo”, porque en la novela sobre fray Gerundio de Campazas hay varias referencias en que se menosprecia la ciencia moderna. Muy pronto, desde entonces, hicieron notar ese menosprecio los autores de *Los aldeanos críticos*, encabezados por el Conde de Peñafiorida (quien había estudiado física experimental en el Colegio jesuita de Tolosa), fundador de la Sociedad Vascongada de Amigos del País.

Me asalta una pregunta: ¿cómo compaginar esto con la admiración del padre Isla por Feijoo mencionada en el *Fray Gerundio*? Y sobre todo, ¿cómo explicar tres escritos de Isla en defensa de Feijoo, publicados primero separadamente hacia 1726, y luego reunidos y vueltos a publicar ya muerto el autor? Este es el título de la obra: *Colección de papeles crítico apologéticos que en su juventud escribió el P. Joseph Francisco de Isla de la Compañía de Jesús contra el Dr. Don Pedro de Aquenza y el Bachiller Don Diego de Torres, en defensa del R. P. Benito Gerónimo Fejóo y del doctor Martín Martínez*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1787.

El asunto ha sido tratado por María Jesusa Álvarez Ayala y Alejandro Eiriz Viota: “El pensamiento del Padre Isla”, *Tierras de León. Revista de la Diputación Provincial de León*, año XXI, núm. 44, septiembre de 1981, pp. 83-92. Ahí se muestra que el sentir de Isla frente a la ciencia moderna es más complejo de lo que se refleja en el *Fray Gerundio*. Ya lo sugiere la larga trayectoria y la amplia producción del padre Isla. Por lo demás, anoto una curiosa coincidencia. Tanto el padre Isla como Clavigero vivieron en Bolonia simultáneamente de 1771 a 1781.

Brading cuenta cómo en Nueva España la acogida de Feijoo no fue inmediata; al contrario, provocó la crítica de un cubano residente en Nueva España, Francisco Ignacio Cigala, que, en pequeño volumen aparecido en 1760, criticaba a Feijoo, pretendiendo mantener a todo trance la filosofía meramente escolástica sin apertura a la modernidad. Cigala fue avalado por dos notables jesuitas: Francisco Xavier Lazcano e Ignacio Paredes, así como por el eminente clérigo Juan José de Eguira y Eguren. Para cada uno de ellos Brading ofrece un cuadro de trayectoria académica y de obras. Se ubican en ese mundo

de cultura barroca que estaba por expirar. Brading observa que los tres fallecieron en 1763.

Por mi parte, recuerdo que en ese año coincide una reunión convocada por el provincial jesuita de México para emprender con profesores jóvenes una reforma de estudios en el sentido de la modernidad. Aun cuando los procesos de cambio cultural son largos y en ellos se imbrican lo antiguo y lo nuevo, se puede considerar el año de 1763 como signo convencional de parteaguas. Además, fue entonces cuando el Conde de Peñaflores presentó a las Juntas de la Provincia de Guipúzcoa el *Plan de una Sociedad Económica*, iniciativa de la que surgió el año siguiente la Sociedad Vascongada.

Finalmente, Brading aborda la *Historia antigua de México* y sus “Disertaciones” complementarias. Se interesa por sus fuentes impresas. Desde luego menciona el aprovechamiento de Torquemada. Varias obras citadas por este cronista, Clavigero pudo consultarlas directamente; tales son la *Historia natural y moral* de José de Acosta, y la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de Las Casas. Señala Brading otras fuentes, menos atendidas en la historiografía: los concilios mexicanos y las cartas de Hernán Cortés, publicaciones del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana; así como la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís y, en fin, el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu.

Miguel León-Portilla, en su capítulo “La *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavigero”, rebasa el título, ya que ofrece una síntesis biográfica de Clavigero, no tan breve ni carente de aparato crítico, así como comentarios a otras obras. Se establece así un amplio contexto para enmarcar la *Historia antigua*, desde luego en la versión original italiana, *Storia antica del Messico*. El autor caracteriza la obra en varias de sus dimensiones, pero el asunto capital es el problema historiográfico de las fuentes: al redactarla en Italia, Clavigero no tenía a la mano la mayor parte de las obras que cita y en realidad sigue a Torquemada en medida no leve, a pesar de que lo critica. León-Portilla propone esta solución: el jesuita veracruzano estando en México sí había tenido acceso a gran parte de las fuentes directas; de tal suerte, al escribir la obra en Italia, el texto de Torquemada, que tenía a la vista, le sirvió de “recordación” de lo que ya conocía:

Importa insistir aquí en el hecho, ya notado, de que siendo cierto que Clavigero no pudo acceder directamente a las fuentes que menciona, ya que en su exilio estaba apartado de ellas, esto no fue obstáculo para que pudiera evocarlas al escribir su *Storia*. Sus muy frecuentes menciones de la *Monarquía Indiana* de Torquemada — más allá de las críticas que le hace — le permitieron identificar y acceder a los testimonios que en México había consultado, muchos de los cuales lo habían sido también por el cronista franciscano (pp. 168-169).

No me parece descaminada la propuesta, tomando en cuenta la soltura con que Clavigero arma su relato con esas fuentes primordiales que maneja de manera familiar. Sin embargo, el mismo León-Portilla reconoce que el tema de las fuentes de Clavigero no está cerrado:

Desde luego que para alcanzar una apreciación lo más precisa posible en este asunto, se requiere un análisis pormenorizado que relacionando las fuentes que cita Clavigero con las aducidas por Torquemada, llegue a valorar en cada caso el grado de dependencia del jesuita mexicano respecto del cronista franciscano de principios del siglo xvii (p. 171).

Considero que esto implica la aclaración de que Torquemada no es la única fuente inmediata de Clavigero, como se muestra en otras partes del capítulo. Convendría hacerlo más explícito como base de ese análisis pormenorizado.

Pasa luego el autor a mostrar el sentido trascendente de la *Historia* de Clavigero, más allá de constituir una réplica a la turba de deturpadores de la América mexicana: Gage, Paw y compañía. Tal sentido trascendente advertido por León-Portilla es que Clavigero considera lo indígena de México “como raíz de la identidad histórica” del mismo. Incluso se trata de una raíz que enorgullece por la ponderación que hace Clavigero de cualidades de la cultura indígena, así como de virtudes y creaciones de su gente, a pesar de que no soslaya aspectos criticables como los sacrificios humanos.

De tal suerte, esa raíz es el núcleo de la historia de México, y Clavigero, aunque criollo, la rescata con erudición, claridad y elegancia, “por amor a la verdad y el celo por la humanidad”. Diríamos más, que Clavigero y todos sus lectores criollos o de cualquier casta se la han

apropiado. En realidad este rasgo de la obra de Clavigero como contribuyente al nacionalismo mexicano a partir de la apreciación de su pasado indígena ya había sido señalado por otros, como Luis Villoro, citado por León-Portilla. Podríamos agregar que en el ámbito oficial Agustín Yáñez, en un discurso de 1970, calificó a Clavigero como “un gran mexicano, constructor eminente de nuestra nacionalidad”, como se muestra en otro capítulo de esta obra colectiva.

Hay otra apropiación que no hace explícita León-Portilla, pero que se desprende de la misma *Historia*: considerar que la historia azteca es la historia de todo el país que sería Nueva España y luego la nación mexicana, cuando en realidad es la historia de sólo una porción, que deja fuera la mayor parte de él, y pasa por alto otras culturas indígenas no exentas de múltiples valores. Incluso nos podemos preguntar si Clavigero otorga una extensión mayor al imperio azteca de la que realmente tuvo. Como sea, es significativo que a partir de Clavigero la historia que cuenta se haya ido haciendo patrimonio de todas las regiones del país; se la apropiaron, tanto más, cuanto se impuso el centralismo, que demandaba elementos de unidad nacional. Se trata, pues, no sólo de un núcleo temporal, sino también de un núcleo territorial.

El capítulo prosigue con el análisis de las “Disertaciones”, apéndice de la *Historia*, en que se advierte que Clavigero maneja otras fuentes. Se estudia también la *Historia de la Antigua o Baja California*, cuyas fuentes también son objeto de análisis. Y finalmente, referencia trabajos menores de Clavigero.

En resumen, este capítulo de León-Portilla vale por una lograda síntesis de la vida y obra de Clavigero, bien que la aportación principal se centre en dilucidar cuestiones críticas de la *Storia Antica*, así como en reafirmar el sentido trascendente de ella, como núcleo primordial de la nación.

Ana Carolina Ibarra, en “La recepción de la *Historia antigua* y de su autor en España y América”, pp. 299-321, hace un puntual seguimiento de las vicisitudes por las que hubo de atravesar la edición en español de la *Historia antigua de México*, escrita originalmente en castellano, publicada en versión italiana en 1780 en vida de Clavigero. La primera edición en español ocurrió hasta 1826 en Londres; la primera mexicana, hasta 1844. Estas y las posteriores ediciones eran traducciones de la versión italiana. Y no fue sino hasta 1945 cuando Mariano Cuevas

dio a las prensas el original castellano, que es el que ha circulado en no pocas ediciones.

Ibarra muestra los tempranos y permanentes esfuerzos de Ramón Diosdado Caballero por impedir tal publicación. Paradójicamente este impedimento era otro jesuita, pero español, que juzgó que la obra de Clavigero deturpaba la obra de España en América al referir agravios de la conquista y exaltar valores indígenas. Ires y venires del texto entre el Consejo de Castilla y el Consejo de Indias, entre el ministro José de Gálvez y el real cosmógrafo de Indias Juan Bautista Muñoz, correcciones de Clavigero, publicaciones de Ramón Diosdado contra la *Historia* de Clavigero. A pesar de todo, la versión italiana circuló en Nueva España. Ibarra señala cómo fue recibida en 1784 con honores por el claustro universitario de la Ciudad de México y cómo se hizo un resumen castellano de parte de ella, como extenso apéndice al sermón guadalupano de José Ignacio Heredia, publicado en 1803.

La autora da cuenta de cómo *la Historia de la Antigua California*, también de Clavigero, publicada juntamente con el opúsculo *Los jesuitas quitados y restituidos al mundo*, 1816, contribuía a presentar valores exaltados en la *Historia antigua*. Culmina el trabajo con una cita del personaje biografiado por Ana Carolina Ibarra, el doctor José Mariano de San Martín, quien en un sermón de 1821 cita al “eruditísimo Clavigero”.

Por mi parte insistiría en la recepción de la *Storia Antica*. Es significativo que dos personajes novohispanos de primer plano la conocieran. Uno, Antonio Bergosa y Jordán, llegado a México en 1779 y obispo de Oaxaca a partir de 1800; sería el oficiante de la degradación de Morelos. Conforme a la investigación de Cristina Gómez, la obra clavigeriana aparece en inventario de la biblioteca del obispo en 1802. Del otro personaje se asegura que la *Storia Antica* era una de sus lecturas frecuentes: Miguel Hidalgo y Costilla.

Beatriz Helena Domingues, en el capítulo “Clavigero y la Ilustración, consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”, p. 277, ubica a Clavigero en la Ilustración católica mexicana, así como en la revaloración del mundo indígena y del Nuevo Mundo. Para dilucidarlo echa mano de varios autores: Richard Morse, José Emilio Pacheco, Elías Trabulse, Álvaro Matute, Gloria Grajales, Luis Villoro y algunos otros; pero, sobre todo, de David Brading en

su obra *First America*, pues lo sigue especialmente en la conclusión destacando el paralelismo entre el criollo Clavigero y el católico mestizo Garcilaso de la Vega: “son impresionantes las similitudes en sus propósitos y situaciones”.

Por su parte la autora precisa:

Algunos aspectos delatan la presencia crítica, de Clavigero a la Ilustración, pero sin liberarse enteramente de influencias escolásticas y barrocas. Pese a explicitar que religión, política y economía son los tres elementos que, según Montesquieu, caracterizarían una nación, no desarrolla ninguna relación lógica entre ellos para probar el estatus civilizado del Reino de México.

Es plausible el repaso que hace la autora de los diversos enfoques interpretativos que se han publicado sobre el significado de la *Historia antigua de México* de Clavigero. Sin embargo, el planteamiento original “desde la perspectiva del exilio” demanda otras preguntas y respuestas. Si, como dice la autora, “el exilio italiano contribuyó al establecimiento de una relación singular con la Ilustración europea, específicamente con la francesa y con la italiana”, es obligado preguntarse: ¿cuáles fueron los contactos y las relaciones concretas de Clavigero con intelectuales y academias de Italia, que conoció y trató durante su exilio de casi veinte años?, ¿cómo era esa Ilustración italiana?, ¿no había Ilustración católica y anticatólica? Por supuesto que la respuesta adecuada rebasa la perspectiva encapsulada en la *Historia antigua de México*. Y rebasa desde luego las alusiones a Vico y a Montesquieu. Es hora de ir más allá de las interpretaciones. Hay campo por investigar y aportar nuevos datos duros.

Jaime Cuadriello es autor de “Clavigero y sus *Memorias edificantes*. Un lance de principios, intereses y juventud”, pp. 191-205 (más el texto de las *Memorias*, pp. 207-229). Sugiero leer primero el texto de las *Memorias* y luego el estudio de Cuadriello. Resulta más claro. Es la primera obra impresa de Clavigero en que cuenta la vida y virtudes de su hermano Manuel José Clavigero, sacerdote del obispado de Puebla, donde llevó a cabo su ministerio.

Mi impresión general de las *Memorias* es que son algo más que una semblanza; no escapan al género hagiográfico, cuya comprensión y apreciación adecuadas en no pocos aspectos rebasan las luces de la

razón y se ubican en el campo de la fe cristiana, mucho más presente aquí que en la *Historia de México*, donde el providencialismo asoma sólo de vez en cuando.

El mundo en que se movió el biografiado aún estaba iluminado por el crepúsculo de la piedad del barroco, pero las *Memorias* transitan por la religiosidad ilustrada. Ausentes las penitencias increíbles, los arrobamientos místicos y los portentos, en cambio, se muestra una santidad discreta en el cumplimiento, eso sí abnegado, de la misión sacerdotal, y en una auténtica vida interior sin alardes. Con mayor razón el estilo de Francisco Xavier Clavigero, el hermano panegirista, renuncia de entrada a las ingeniosidades y alegorías del barroco, así como al derroche de comparaciones con personajes o acontecimientos bíblicos, del mundo clásico o de la mitología. Sólo aparecen tres o cuatro citas de la Escritura y una de Cicerón. Las consideraciones del creyente guardan proporción con los datos duros del biografiado, que obviamente recogió de testigos de primera mano y de su propia experiencia. La obra respira lozanía de testimonio fresco, aunque movido por el amor fraternal y la piedad cristiana. En suma, el opúsculo representa un ejemplo de la modernidad católica aplicada a una semblanza biográfica. Es tal vez el primer eslabón de la versátil producción del jesuita veracruzano.

El estudio de Jaime Cuadriello menciona el alejamiento del espíritu y formas del barroco en las *Memorias*, pero su interés se centra en otros puntos. Primero, hablar de la vida sacerdotal del mismo Francisco Xavier Clavigero, poco atendida en las actuales biografías y clave para entender el abordaje de la vida de Manuel José, hermano por la sangre y por el sacerdocio. Segundo, mostrar y profundizar el revuelo que levantó el opúsculo en vísperas y luego de su publicación. Tercero, en la ferviente devoción de Francisco Xavier a San Juan Nepomuceno, donde Cuadriello destaca este perfil poco o nada atendido de Clavigero, bien que haya sido señalado desde las *Memorias de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de la Nueva España difuntos después del arresto acaecido en la ciudad de México el día 25 de junio del año 1767*, escritas por Félix de Sebastián, otro jesuita expulso, y publicadas en 1987 por Elías Trabulse.

El punto más investigado por Cuadriello es el segundo, relativo al revuelo que levantó el opúsculo, cuya ocasión fue que Clavigero, al escribir sobre la humildad y pobreza de espíritu de su hermano,

criticó a quienes se fiaban y se envanecían por la nobleza de sus árboles genealógicos, no obstante que los hermanos Clavigero podían ufanarse de alguna nobleza de sangre por el lado materno. Cuadriello demuestra que con bastante probabilidad, por no decir certeza, quien levantó el revuelo, consistente en aplazar la publicación de las *Memorias* y luego en promover se recogiera la mayor parte de la edición, rarísima hoy, fue un tío materno, José Antonio Echegaray y Fernández Marín, quien se sintió ofendido al ponerse el saco de la crítica clavigeriana.

Tal vez el título del trabajo de Jesús Gómez Fregoso, S. J., “El jesuita Clavigero y su *Historia de la Baja California*”, pp. 249-261, no corresponde a su contenido. En realidad, el autor hilvana su discurso con tres hilos clavigerianos: la *Breve descripción de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, según el estado en que se hallaba el año de 1767*, la *Historia de la Antigua o Baja California*, y un sermón de 1773.

El propósito de Gómez Fregoso es mostrar diáfamanamente, más allá del carácter académico de tales hilos, la dimensión religiosa apostólica de Clavigero enmarcada en la ponderación de esfuerzos, logros y penalidades de los jesuitas novohispanos antes de la expulsión; de tal manera, el conjunto de las tres obras constituye una temprana apología frente al mito antijesuita. Las dos primeras exhiben valores de evangelización, en tanto que el sermón directamente aborda el calvario del exilio, así como la invariable fidelidad de los jesuitas. Dice así Gómez Fregoso:

Al historiar las andanzas de sus hermanos en la lejana península, va a expresar su profunda convicción de jesuita en la que sobresalen sus valores religiosos. Podemos pensar que el móvil de Clavigero para escribir sobre la California fue análogo al que tuvo para escribir sobre el México antiguo: ‘para servir a mi patria’. En este caso, la única variante sería ‘para servir a la Compañía de Jesús’ [pp. 251-252]. [...] Se falsearía la idea de quién fue Clavigero y quiénes fueron sus compañeros de destierro, si se prescindiera de su fe cristiana y de su lealtad jesuita (p. 254).

El vigoroso sermón que pronunció Clavigero en febrero de 1773 resume el mito antijesuita y la fe inquebrantable de los expulsos en la inminencia de su extinción. Vale la pena escuchar la voz del veracruzano:

Tras la mendicidad se presenta a nuestra imaginación el mal de la infamia. Vemos inundado el mundo de arrestos, escritos y libelos infamatorios de nuestro instituto y de nuestra doctrina [...] no hay delito ni error que no se nos impute [...] mas si [el papa] nos condena como tememos, quedará autorizada la calumnia y nosotros eternamente difamados. Y entonces ¿a dónde podremos ir que no llevemos impresa en nuestra frente la marca de nuestra deshonra? ¿Quién será capaz de vivir cubierto de tanta ignominia? ¿Quién? ¿Quién no ignorare que ese es el carácter de la vida cristiana, y especialmente la apostólica? ¿Quién advirtiere que por ese camino fueron los profetas, los apóstoles, los mártires y el Santo de los Santos, Cristo?” (p. 259).

Arturo Reynoso, S. J., en “Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero”, pp. 231-247, más que un amplio desarrollo, presenta breves pero sugestivos comentarios en torno a dos obras filosóficas y dos históricas de Clavigero. En realidad, estamos frente a una selección y compendio de algunos puntos de tesis doctoral inédita escrita por el mismo Reynoso. Plantea el asunto de la siguiente manera:

[...] este jesuita [Clavigero] procura elaborar una síntesis entre el dictado de la fe y el discurso científico moderno. Para Clavigero tal síntesis debía conciliar una interpretación de las Sagradas Escrituras y de su consecuente teología de la historia con una visión moderna de la naturaleza, de la razón y de la libertad del ser humano. ¿Hasta qué punto lo logra? (p. 232).

No deja de sorprender que como presupuesto de su análisis, en lugar de hablar de los estudios de Clavigero en filosofía y teología, Reynoso se refiera a una vivencia trascendente: los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola que, como todo jesuita, Clavigero practicó a lo largo de un mes en el noviciado y durante una semana todos los años posteriores. Según Reynoso, gracias a tal experiencia, que yo preferiría llamar vivencia,

[...] la persona percibe como buena toda la creación; en cuanto a los dones de la naturaleza, éstos obtienen su significado más profundo por la utilidad y beneficios que ofrecen a la persona en su proceso de humanización y

salvación. La naturaleza en sí misma, no es la encargada de salvar al hombre, pero ‘contiene los recursos que alimentan la esperanza de un futuro salvífico’ [frase esta última tomada de François Euvé] (pp. 233-234).

Ciertamente estos ejercicios espirituales contienen meditaciones sobre la creación, buena, salida y mantenida por el poder providente de Dios, y destinada al hombre como su beneficiario y guardián. Pero me pregunto si en la perspectiva del pensamiento clavigeriano conviene soslayar otras meditaciones de los ejercicios, relativas al problema del mal: el pecado, la muerte, el demonio y el infierno.

El análisis propiamente aborda primero la metodología indicada en una pequenísima obra de Clavigero, un *vejamen* de grado, ejercicio escolar, que lleva por título “Un banquete de la filosofía”. Lo que Reynoso destaca ante todo es que para Clavigero el primer paso de quien estudia los fenómenos de la naturaleza es despojarse “de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, sin determinarse de antemano por la autoridad de un autor o la novedad de otro. Será la observación (experiencia) y el análisis (discernimiento razonado)” lo que conduzca a la mejor explicación de esos fenómenos (p. 234).

Me pregunto aquí si Clavigero utiliza el término fenómeno, ligado más bien a la conceptualización que de él ha hecho la fenomenología husserliana, la cual establece como primer acercamiento al estudio de cualquier fenómeno el hacer a un lado los prejuicios. Reynoso prefiere señalar en los ejercicios ignacianos un paralelismo con la actitud de desapego, esto es, la disposición del cristiano que para encontrar la voluntad de Dios ha de despojarse de toda afición desordenada.

Otro aspecto fundamental, planteado tanto en la *Physica particularis* como en el mencionado vejamen, es la distinción de dos ámbitos de la realidad: uno el que es comprensible por el método empírico aunado a la razón, y otro que trasciende estos campos, acerca del cual la ciencia no puede asegurar ni una ni otra cosa, como la creación o eternidad del mundo; en esto Reynoso muestra que Clavigero no duda en atender a la doctrina de fe sobre la creación.

En cuanto a la *Historia Antigua de México*, Reynoso reafirma lo ya dicho por otros: que Clavigero, a diferencia de los cronistas de los siglos XVI y XVII, se aleja de explicaciones en que se daba papel al demonio en relación con las prácticas sacrificiales, así como a supersticiones,

vicios y flaquezas de los indios. Reynoso muestra que la interpretación de Clavigero es que “el hombre es el único responsable de las crueldades cometidas en el culto religioso” (p. 239). Más todavía: en comparación con otros pueblos, como griegos y romanos, las supersticiones en éstos fueron mayores que entre los indios. Pero sucede que Clavigero sí menciona intervención demoníaca en los presagios de la conquista, cosa que se le criticó a raíz de la aparición de la obra. Reynoso subraya la respuesta de Clavigero: primero, se trata de una mera posibilidad; segundo, esas predicciones se hallan atestiguadas por la mayoría de las fuentes; y tercero, sus críticos no las explican.

Más interesante me parece la observación de que Clavigero señala similitud entre concepciones religiosas de algunos indios, como Netzahualcóyotl, y análogas del cristianismo. Me pregunto si se trata de mera similitud o si más bien Clavigero valoraba esas creencias prehispánicas como una preparación al camino del Evangelio.

Es evidente que tanto en el veracruzano como en Sigüenza y Góngora hay la intención de destacar las virtudes morales de los indios, anteriores a su adhesión al cristianismo, lo cual tiene que ver con una discusión teológica contemporánea frente al jansenismo de Quesnel, quien aseveró esta proposición: “La fe es la primera gracia y la fuente de todas las demás”. Esto implicaba que los indios, antes de aceptar el Evangelio, no habían recibido ningún don sobrenatural, ni siquiera gracias actuales. Tales virtudes morales, subrayadas por Sigüenza y Clavigero, no se pueden desligar de la recepción de gracias actuales, aun cuando sean virtudes de suyo naturales, pues no es posible mantenerlas por largo tiempo sin ayuda de gracias actuales. La proposición de Quesnel fue condenada en la bula *Unigenitus* de Clemente XII. Es seguro que Clavigero la conocía, miembro de la orden que más combatió al jansenismo. De tal suerte la *Historia antigua de México*, frente al pesimismo jansenista, se inscribe como demostración práctica de que los indios, antes de abrazar la fe, habían recibido gracias sobrenaturales actuales.

Conrado Ulloa, uno de los mejores conocedores de la vida y obra del jesuita veracruzano, en el capítulo “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavigero”, pp. 263-273, reproduce los breves textos de Manero y de otros sobre el magisterio de Clavigero y las apreciaciones que entonces se hicieron. En cuanto a la obra filosófica la *Física particular*, que el mismo Ulloa está traduciendo, se ofrece el capitulado. Punto.

El frustrado lector se queda en espera o encaminado a rastrear las “cerca de 20 ponencias y casi cien artículos” del autor en torno del tema.

Iván Escamilla, en “Clavigero en el quehacer intelectual y eclesiástico de sus discípulos: José Patricio Fernández de Uribe y Lino Nepomuceno Gómez Galván”, pp. 323-336, elige a estos dos discípulos de Clavigero porque Juan Luis de Maneiro, primer biógrafo de Clavigero, los menciona expresamente entre los más destacados de su magisterio en la Ciudad de México. Escamilla les da puntual seguimiento desde su nacimiento hasta su muerte, en un valioso rescate prosopográfico.

Pero al autor le interesa resolver un problema ubicado en cierto tramo de la vida de ambos eclesiásticos. Una vez que ambos fueron ordenados sacerdotes y que sus maestros jesuitas se hallaban en el destierro, el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana, conocido como enemigo acérrimo de la Compañía de Jesús, favoreció a estos alumnos sobresalientes de Clavigero. Ellos, con el favor de Lorenzana, pronto fueron dando pasos ascendentes en su carrera eclesiástica. Escamilla despeja la dificultad:

Después de todo, hasta un adversario recalcitrante de la Compañía como el arzobispo de México supo ver con claridad pragmática que no podía renovar su Iglesia sin la participación y energía de los mejores hombres disponibles, entre los cuales se encontraban jóvenes como José de Uribe y Lino Gómez Galván, formados por los más originales y atrevidos pensadores de la provincia jesuita mexicana en el siglo XVIII. La confianza depositada por ellos en el prelado no sería defraudada, como se ha visto (pp. 333-334).

Esto último nos lleva a decir que también ambos exalumnos del expulso Clavigero vieron con claridad pragmática que no podían participar de manera significativa en el proyecto pastoral del arzobispo antijesuita sin mostrarle especial adhesión. Sin embargo, la posición del arzobispo y la de aquellos exalumnos era diversa. Para éstos sin duda planteó un problema de conciencia entre dos lealtades. Lo hubieron de resolver recordando que Clavigero, como jesuita con voto especial de obediencia al papa, había acatado la expulsión y luego la extinción de la Compañía, como aprobadas por el papa; y, por otra parte, ambos exalumnos muy probablemente lo trataron con su confesor, que hubo de aquietarlos.

En fin, es sabido el poco aprecio de Lorenzana por las culturas indígenas, en especial las lenguas. Pareciera entonces que la *Storia Antica del Messico* tenía un carácter apologético no sólo contra los deturpadores nórdicos de esas culturas, sino también frente al arzobispo de ilustración intolerante y, de ribete, enemigo cordial de los jesuitas.

Una observación. El libro titulado *El sacerdote instruido en los ministerios de predicar y confesar*, formado por dos cartas de San Francisco de Sales, fue traducido del francés y publicado con notas por Lino Nepomuceno Gómez Galván en 1771. Escamilla reproduce estos datos y afirma que la doctrina de esa obra “es en esencia la de otro jesuita ilustre, el padre José de Isla, en su *Fray Gerundio de Campazas*” (p. 332). Si comparamos la doctrina de san Francisco de Sales con la que aparece en el *Fray Gerundio*, particularmente cuando el abad trata de instruir a fray Gerundio en torno a sermones fúnebres y panegíricos, se advierte que esas doctrinas no son en esencia las mismas. Hay algunas coincidencias, nada más. Tampoco en relación con las notas que añadió Gómez Galván.

Como sea, el seguir la pista a exalumnos de los expulsos forma una parte nada desdeñable de la historia de sus maestros. Recomendaría al autor encaminarse a indagar sobre los alumnos de Valladolid y Guadalajara. Clavigero en Valladolid enseñó casi por tres años, de mayo de 1763 hasta abril de 1766, tiempo en que fue elaborando el celebrado curso de filosofía moderna, o mejor escolástico moderno. El magisterio en Guadalajara fue breve, de abril de 1766 a junio de 1767. Hay lista de aquellos alumnos.

Arturo Reynoso, S. J., en “La repatriación de los restos de un hombre ilustre de la nación mexicana”, pp. 337-351, nos presenta un relato de interés creciente, casi de drama, en que se plantea argumento, nudo y desenlace. El argumento tiene que ver con la ubicación precisa e identificación de los restos. El nudo son las dificultades para esa tarea y el desenlace, los trámites y la repatriación apoteósica.

Muy documentada en fuentes inéditas y publicadas realiza una plausible labor de síntesis en que desfilan por el siglo XIX y por el XX investigadores, historiadores, periodistas, funcionarios de Italia y de México, jesuitas, clérigos, laicos, aficionados, y hasta masones que se suman al homenaje.

Hay algún episodio no carente de humor. El jesuita Manuel Ignacio Pérez Alonso fue de los que intervinieron mayormente en la identificación definitiva y cuenta uno de los intentos anteriores: el método ‘científico’ que utilizó Gutierre Tibón para dar con la osamenta: “entrar a la cripta de Santa Lucía en Bolonia con un ejemplar de la primera edición de la *Storia Antica del Messico* en una mano y con un péndulo en la otra. La oscilación del péndulo indicaría infaliblemente el lugar de los restos del autor de dicho libro” (p. 341).

Resumo a Reynoso. No fue sino hasta 1966 cuando, gracias a indicaciones del padre Pedro Arrupe, general de la Compañía, Pérez Alonso se pone en contacto con grupos de interesados en la repatriación de los restos y propone al embajador de México en Italia, Antonio Gómez Robledo, la integración de un antropólogo, de un arquitecto y de un historiador a efecto de lograr la identificación segura del lugar y de los restos. Durante casi cuatro años se llevan a cabo exploraciones, se echa mano de retratos de Clavigero y de fotografías de descendientes de su familia; se toman en cuenta datos precisos de Pérez Alonso. Así se llega al dictamen final, que de inmediato desencadena la pronta repatriación de los restos, que llegan a Veracruz el 5 de agosto de 1970; al día siguiente son depositados en la Rotonda de los Hombres Ilustres de la Ciudad de México, donde Agustín Yáñez, secretario de Educación Pública, pronuncia un discurso sobre el “gran mexicano, constructor de nuestra nacionalidad”.

Reynoso señala un vacío en los homenajes que tributó la patria: “es de extrañar la ausencia de comunicaciones o declaraciones internas por parte de la Compañía y de la Iglesia”. Al menos internas, habida cuenta de la falta de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Por mi parte señalo que en realidad esta no era razón para evadir un homenaje conjunto. En marzo de 1965, con motivo del cuarto centenario de la muerte de Vasco de Quiroga, se rindió un gran homenaje en Pátzcuaro al obispo de Utopía, que presidían codo con codo autoridades civiles y religiosas de alto rango.

Me queda una duda: ¿cuáles fueron esas “informaciones precisas” de Pérez Alonso para identificar lugar y restos? Se echa de menos un resumen sobre este punto, así fuera de media página, capital para el asunto abordado.

El breve y elocuente capítulo de Alfonso Alfaro, “La matriz cultural el mestizaje. Humanismo, historia, literatura”, pp. 353-360, parte de la premisa universal del “sentido incuestionable de pertenencia” presente en las culturas, a cuyo efecto cada sociedad trata de generar un relato exaltante que comprende un discurso épico y una narración cosmogónica. Diría por mi parte que se trata de tradiciones fundantes.

Y Alfaro establece la premisa menor.

Clavijero y los jesuitas expulsos contribuyeron de manera significativa a construir los relatos necesarios para hacer posible la precaria integración de una sociedad como la nuestra, surgida de la mezcla de pueblos muy diversos relatos necesarios para hacer posible la precaria integración de una sociedad que se entreveraron de forma vertiginosa a lo largo de unos cuantos siglos (p. 354).

Las obras del polígrafo Clavijero, no sólo la *Historia antigua de México*, se sitúan en el centro de esos relatos, al que hacen coro los “idénticos afanes” de Campoy y Guevara, Castro, Cavo, Abad, Landívar, Alegre, Márquez, Maneiro, Sebastián, Zelis y López de Priego.

Estos y los demás jesuitas, desde antes de su destierro

[...] no tuvieron que esperar los impulsos ilustrados, ni la fundación de las sociedades de amigos del país para procurar con ahínco la armonía entre las diversas poblaciones de la Nueva España o para interesarse activamente por su bienestar y proponer soluciones técnicas a los problemas de la agricultura, el comercio o la industria [pp. 355-356].

Pero sin duda es la *Historia antigua de México* el relato épico necesario “en el proceso de la construcción de un nuevo imaginario cultural”.
¿Cómo lo consigue?

Con los instrumentos metodológicos de la ciencia ilustrada, con la retórica historiográfica más moderna de su tiempo, Clavijero traza una imagen grandiosa de la sociedad mexicana convertida en vértice metonímico de todas las culturas prehispánicas y con ello entrega a sus compatriotas la semilla del relato épico que requerían para llegar a constituirse en una entidad social con vida propia (p. 356).

Afortunada expresión y forma de explicar la extensión y apropiación del pasado mexicana a todo el país: “vértice metonímico de todas las culturas prehispánicas”.

¿Y la narración cosmogónica, el otro factor necesario en el relato de origen de una sociedad? Se sitúa más allá del tiempo, más allá de las medidas terrenales; diría que tiene que ver con el mito fundacional en el sentido de que se acerca a lo sagrado y absoluto. (Sentido muy diverso al del capítulo sobre el mito antijesuita.) Según Alfaro, para Clavijero y su generación el relato cosmogónico que fundamenta el sentido incuestionable de pertenencia para el México en gestación es el guadalupanismo. Lástima que Alfaro no dice más. Es pertinente señalar que tal relato fundacional transhistórico rebasaba con mucho a la Compañía de Jesús; y además aclarar que para el sentido de pertenencia esa narración cosmogónica se asoció en el momento del naciente México al acontecimiento mitificado de la independencia.

Antes de hallarlo en Clavijero, Alfaro lo ejemplifica en las sociedades secularizadas emanadas de la Ilustración, donde señala que el factor cosmogónico ha sido la humanidad, la razón, la libertad o la democracia, y añadiría yo, la soberanía estatal y el individualismo aberrante. Sin embargo, creo que hay una diferencia esencial frente al factor cosmogónico de los mitos fundantes: éstos parten de acontecimientos reales, o supuestamente reales, bien que mitificados, en tanto que la narración épica de tales sociedades emanadas de la Ilustración en realidad carece de su contrapunto cosmogónico, pues lo han sustituido por nociones abstractas (humanidad, razón, libertad, etc.), pero absolutizadas e idolatradas.

Como sea, me parece que este capítulo cierra de manera sugerente y muy digna la obra colectiva.

Carlos Herrejón Peredo
El Colegio de Michoacán