

## El concepto jesuita de civilización y su aplicación a la época ilustrada

Fermín del Pino Díaz

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

2024

POUR CITER CET ARTICLE

Pino Díaz, Fermín del, 2024. "El concepto jesuita de civilización y su aplicación a la época ilustrada", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article3822.html](https://berose.org/article3822.html)

article publisher ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. article copyright.

usage article

consulte le 15 de febrero de 2025 a las 18h16min

He elegido la Compañía de Jesús para analizar la contribución española a la idea de civilización y salvajismo durante el período ilustrado, por varias razones [1]. En primer lugar, porque la Compañía de Jesús tuvo en España su primer desarrollo institucional a partir de 1540, dado que la mayor parte de sus miembros eran españoles, comenzando por los tres primeros padres generales (San Ignacio de Loyola 1541-1556, Diego Laínez 1558-1565 y San Francisco de Borja 1566-1572). Es verdad que la decisión colegiada de fundar la orden se tomó primeramente en Francia, en el monasterio de Montmartre, siendo sus miembros fundadores todos estudiantes universitarios de la Sorbona y adeptos de su modelo pedagógico, el llamado *modus parisiensis* [2]. También es cierto que esta orden religiosa estuvo ligada de un modo particular a Italia, tanto por su voto especial de obediencia al Obispo de Roma como por la incidencia del humanismo italiano en su famoso plan de estudios, la *Ratio Studiorum*. Sin embargo, buena parte de sus miembros siguieron siendo españoles durante los siglos XVI-XVIII, y se les concedió desde comienzos del s. XVII la dirección del Colegio Imperial de Madrid y el cargo oficial de Cosmógrafo de Indias, aparte de un papel relevante en los estudios de nivel secundario [3]. En segundo lugar, España fue el país que tuvo durante la Edad Moderna un mayor territorio misional, actividad a la que los jesuitas se entregaron de modo monográfico, además de a la educación de la juventud. Son precisamente estos dos universos (la educación y el ámbito imperial del mundo) los que se hallan íntimamente conectados con el concepto y desarrollo particular de la idea de Civilización.

La Compañía de Jesús es asimismo una institución pertinente para poner a prueba la

evolución del concepto de Civilización, pues se trata no solo de la orden religiosa más importante dentro del credo católico sino de la que más se ha acercado al mundo moderno, como afirma un estudio reciente inspirado en M. Foucault, que la enfoca desde la sociología cultural:

[...] la Compañía de Jesús se convirtió muy pronto en la más extendida y poderosa orden de la Iglesia católica; ejerció un papel decisivo en el movimiento de la Contrarreforma y en la expansión mundial del catolicismo romano... y, a pesar del paulatino descenso de vocaciones que ha sufrido en las últimas décadas, todavía hoy sigue siendo la mayor de las órdenes religiosas católicas masculinas, con casi 20.000 miembros y con presencia activa en 127 países de los cinco continentes.

(...) el nacimiento de la Compañía de Jesús tiene lugar en un momento decisivo de la historia de Occidente, en el que se dan dos acontecimientos diferentes y entrecruzados: por un lado, una profunda crisis de la tecnología de gobierno religioso o eclesiástico, el “poder pastoral” [Foucault] (...) por otro lado, la aparición de una nueva tecnología de gobierno político o estatal, la “razón de Estado”, que va a engendrar la proteica figura del moderno Estado soberano, y cuya “soberanía” tendrá desde el principio una doble e inseparable vertiente: la exterior y la interior... coinciden con la primera fase de la expansión europea al resto del mundo, en la que van a gestarse los grandes imperios coloniales de la Europa atlántica... En la vertiente interior de la “razón de Estado”, vemos aparecer otro tipo de estrategia... Esta nueva gestión o gobierno político de la población es lo que se llamará inicialmente “policía” [4].

Por todo ello quisiera centrar mi atención en algunas obras jesuitas calificadas como apreciables intelectualmente, pero a las que no se ha concedido el rango de modernas en el debate habitual sobre la Civilización. Por el contrario, creo que su particular conocimiento y apología de otras civilizaciones (no occidentales, en particular las americanas) les hacen merecedoras de este rango, y nos permite desde hoy considerarlas un digno correctivo a los prejuicios culturales, cuando no racistas, de la Ilustración europea. Me parece que el haber sido escritas en castellano obliga a considerarlas de especial interés en la historia intelectual ilustrada, en este ámbito territorial.

## Contexto histórico originario del concepto civilizatorio

Según el vigente *Diccionario de la Lengua Española*, ‘civilización’ se define como “estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres”. Si se atiende al *Diccionario de Autoridades* para usos más cercanos a nuestro período ilustrado de estudio, el término equivalente de civilidad era el de ‘policía’, referido a sociabilidad o urbanidad [5]. Este es uno de los términos más empleados en las crónicas de Indias para referirse al nivel civilizatorio o político de los otros pueblos, que es el que nos interesa.

El término ‘policía’, empleado entonces para referirse a la cultura o civilización de un pueblo, derivaba originalmente de la entidad urbana griega (*polis*, equivalente al latino *civis*, o *urbs*;

*polites*, ciudadano; *politeia*, ciudadanía) [6]. Así, el concepto equivalente de ‘civilización’ (derivado de su correspondiente latino) parecía objetivo y claro, pero estaba lleno de matices referidos a los pueblos mismos y, en particular, a sus relaciones mutuas. Porque los pueblos, aunque sea paradójico, se sienten ‘civilizados’ cuando se contemplan en relación con los vecinos. Según Jan Lechner [7], este sentido preferentemente político de ‘policía’ –no el de ‘educado’, limpio o hábil– es más frecuente en los escritores indianos y en los que narran las guerras de Flandes que en aquellos que tratan de cosas nacionales (Garcilaso, Lope de Rueda, Herrera, Santa Teresa, Góngora y Cervantes). Es definitiva, parecería que fueran las relaciones con otras sociedades diferentes las que desarrollaran el sentido dinámico de Civilización, dado que surge en medio de una tensa comparación política. Justamente esta correlación fue barruntada por el profesor Maravall, a propósito del uso temprano del término ‘cultura’ en la literatura española:

[...] tiene sentido que en España esa evolución [de la palabra ‘cultura’, usada como ‘civilización’] se adelantara [a Francia y otros países europeos] porque en ella se contemplaba de siglos atrás, en el recinto mismo de la Península y, desde fines del siglo xv, en medios exóticos — Canarias, América — la coexistencia de grupos étnicos que no sólo diferían por alguna costumbre, algunos mitos, algún aspecto particular de su mentalidad y sus modos de vida, sino que las diferencias se apreciaban en el conjunto de cuanto les atañía [8].

El proyecto civilizado se realiza generalmente en un contexto competitivo y emulativo, tanto a nivel personal como colectivo: solemos vernos más civilizados que nuestros vecinos y, si logramos imponer nuestro criterio, consideramos entonces que los pueblos más civilizados deben aspirar a conducir a los demás pueblos. Así pues, cabe decir que el concepto de Civilización se parece al de ‘Identidad’, hoy tan usado, en cuanto es elaborado en referencia a los demás pueblos, aunque sea aplicado dentro de la propia sociedad. El propio moralista escocés Adam Ferguson lo establecía al inicio de la V parte (“Sobre la decadencia de las naciones. Sección primera, Sobre la supuesta superioridad nacional...”) de su conocido *Ensayo*, de 1767:

Ninguna nación es tan desgraciada como para considerarse inferior al resto de la humanidad, incluso pocas están dispuestas a reconocer una pretensión de igualdad...El término *polished* (pulido o refinado)... se refiere tanto a las perfecciones de las naciones en las artes libres y mecánicas, en literatura y comercio, como a los hombres civilizados que son intelectuales, hombres de mundo y negociantes. Pero cualquiera que sea su acepción, parece que, si hubiera un término aún más elogioso que éste, lo adaptarían todas las naciones, incluso las más incivilizadas o corrompidas, y aplicarían el contrario para los países que no apreciaran, o creyeran diferentes... Los términos de *bárbaros* que se usan para pueblos soberbios... sirven solo para distinguir al extraño cuya lengua y origen son diferentes de los suyos [9].

En sí mismo el concepto sirve también para describir las cualidades que caracterizan a los pueblos selectos como si fueran un producto de larga elaboración histórica, a partir de

niveles inferiores que han poseído o poseen todos los demás pueblos, en este caso aplicado a la sociedad propia. Tiene que ver por un lado con el conocido etnocentrismo que suele dominar a la mayoría de las sociedades (“cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres”, decía Montaigne) [10] y, por otro lado, con la conquista de otros pueblos diferentes, de los cuales sus conquistadores consideramos—inicialmente, al menos— que deberán adaptarse a nuestras costumbres. Las sociedades invadidas no se consideran por ello inferiores, pero los invasores tienden a aplicarles esa calificación.

El descubrimiento y la conquista europea de América han tenido una notable influencia sobre este concepto, de una manera mucho más intensa que otro período cualquiera de descubrimientos, y afectó particularmente a España. A pesar de tratarse de un país que había recibido antes la visita reiterada de pueblos muy diferentes como invasores en su propio territorio (fenicios, griegos, romanos, visigodos, árabes), nunca hasta entonces se había producido un contacto directo de los españoles con una gama tan amplia de sociedades tan diferentes de sí mismos: tal vez porque, al fin y al cabo, los pueblos invasores de España eran todos procedentes del cercano Mediterráneo.

Fue efectivamente a partir de 1492 cuando los visitantes europeos pudieron contemplar otras sociedades contemporáneas verdaderamente diferentes (a través de relatos procedentes de diversos orígenes nacionales, sobre todo de viajeros hispanos). Se hallaban tales sociedades en grados diversos de evolución cultural, a pesar de ser coincidentes ellas mismas ante los ojos europeos, ocupando un mismo escenario geográfico e histórico: por vez primera fueron descritas como objetos de curiosidad personal puestos a su alcance, aunque pronto fueron cotejadas con las sociedades del Antiguo Testamento y la antigüedad clásica —de las que se disponía de noticias abundantes desde época reciente, gracias al movimiento humanista—. Tal vez nunca se produjo tanta novedad como entonces en el campo del contacto europeo con otras sociedades diferentes, con tanta coincidencia y variedad de pueblos, y por ello no es extraño que al continente americano se le bautizase como Nuevo Mundo. No se trataba sólo de una tierra nueva en la cosmografía conocida, sino también —y especialmente— de una humanidad imprevista en los anales europeos. Los pueblos que fueron encontrando los viajeros europeos, en su camino a la India por la costa africana, ya habían sido descritos de un modo u otro por viajeros griegos, romanos o fenicios, y sus paisajes no llamaban demasiado la atención: en todo nuevo libro de viajes, en parte por esto, surge como gran novedad la introducción generalizada de un capítulo sobre el paisaje y otro sobre sus nuevos habitantes [11].

La sorpresa que revelan las fuentes clásicas sobre los pueblos vecinos de África o Asia se multiplica en tiempos modernos, y sus herederos son conscientes de ello. Ahora es cuando adquiere sentido propio para los humanistas el texto de Heródoto, incomprendible incluso en el propio mundo griego: el experto Momigliano señalaba que la estima de las historias de Heródoto acerca del mundo vecino (escitas y persas, vecinos no muy lejanos de su Halicarnaso natal, colonia griega) se produce justamente durante el Renacimiento, pues en su tiempo los griegos lo consideraron generalmente como un mentiroso, cuyas alabanzas del

mundo persa no había que creer [12]. De hecho, los propios ilustrados europeos percibirán igualmente el carácter revolucionario del descubrimiento del Nuevo Mundo, como revela una conocida frase de A. Smith, en su obra *Riqueza de las naciones*: “El descubrimiento de América y el acceso a las Indias Orientales a través del Cabo de Buena Esperanza son los eventos más importantes registrados en la historia de la humanidad” [13].

Nos interesa especialmente esta ampliación de horizontes en lo que respecta a la descripción comparada de los pueblos, nuevos y viejos, cuando surge la idea de que las sociedades no han sido siempre las mismas en su naturaleza, sino que han sufrido una evolución cultural a lo largo del tiempo; esto resolvía el problema de las simultáneas semejanzas y diferencias entre ellas. Ahora bien, el concepto diferencial no se aplicó por primera vez a las sociedades del Nuevo Mundo, pues existían usos precedentes en el interior del Viejo Mundo. Efectivamente, este concepto evolutivo tiene una existencia previa europea que deriva del propio humanismo, como se molestó en probar el historiador José A. Maravall, a propósito del concepto de progreso [14]. Maravall habla de una “querrela de antiguos y modernos”, que se produjo al mismo tiempo en varios países europeos en los que cundió el humanismo, mostrando el paso sistemático que ocurrió en todos ellos desde la *imitación servil* hacia los antiguos, su primera fase, a su posterior *superación* moderna. Aquí se ve lo que condicionó la lectura de los autores antiguos, para que los nuevos lectores valorasen lo moderno por nuevo y superior, y especialmente lo americano, aunque parezca paradójico:

Es más, lo que llama la atención es la constante presencia en su recuerdo, del mundo de la Antigüedad y el vigor del mito clásico, aún en estos escritores [cronistas de Indias] que tratan de invalidarlo superponiendo el valor de las cosas americanas (...) su vigoroso *ethos* renacentista les impulsa a superar en todos los aspectos ese paradigma que les obsesiona [15].

Varios han sido los seguidores de Maravall en el estudio de este debate entre el pasado y el presente que existe en la península ibérica durante el s. XVI. Solo me referiré al eminente historiador John H. Elliott, en especial a su famoso librito de 1970 y a un artículo de 1975 [16]. En ellos se maneja una amplia bibliografía que constituye casi el ‘estado de la cuestión’ sobre el tema, cuya consulta me enriqueció oportunamente: se trataba de responder a la cuestión de cómo los europeos de la temprana Edad Moderna han pensado la aparición del Nuevo Mundo, cuál ha sido su capacidad de asimilar la novedad de ese mundo americano en función de sus tradiciones propias culturales. Ahora bien, su conocido énfasis sobre el carácter limitado del efecto producido por América en la conciencia europea –y sobre la intermediación clásico-cristiana para evitar el *shock*– no le impide centrar su atención en un problema más propiamente intelectual, donde tradición clásica es la que ejerce un papel positivo en el camino de la comprensión intercultural:

Al fin y al cabo, se trataba de una generación muy *consciente de una civilización que les era ajena* y se hallaba ya entonces muy alejada en el tiempo (la de los antiguos griegos y romanos)... Si esta antigüedad clásica pudo proveer a los europeos de una imagen alternativa a la propia –cuya mera existencia hizo posible desarrollar un sentido de la distancia que les

separaba- le dio asimismo el modo de estudio básico para investigar otras tierras y pueblos [17].

Como se ve, el concepto de civilización ya estaba presente en los humanistas cristianos, concediéndoles cierta capacidad de comprender otras civilizaciones no cristianas –contemporáneas o antiguas–, aunque fuera limitada al principio. Esta observación de Elliott, en línea con la posición anterior de Maravall (ninguno de los cuales era americanista), coincide bastante con la de un eminente arqueólogo americanista cuya influencia reconoce en 1970 el propio Elliott: me refiero al professor de Berkeley J. H. Rowe, autor de un conocido ensayo de 1964 sobre el valor antropológico de las crónicas de Indias españolas. El propio Elliott reconoce que esta obra le ayudó a formular su propia explicación intercultural [18].

## Hacia una tipología universal de las sociedades en un texto jesuita temprano

A partir del s. XVIII, el concepto de ‘policía’ ha sufrido en castellano una transformación, pasando entonces a referirse principalmente al orden público impuesto coactivamente por el Estado (así ocurre en el conocido reglamento policial de Carlos III). Pero su significado original contenía también el concepto de cortesía e higiene personal y, sobre todo, el de gobierno civilizado. Se pueden confrontar usos frecuentes de cada significado de ‘policía’ en el *Diccionario de Autoridades*, pero este importante tema aún no está suficientemente investigado [19].

Los hombres de comienzos de la Edad Moderna, y especialmente los del Renacimiento, tenían un ideal de vida al que llamaban ‘vivir en policía’, y que querían implantar en su propia sociedad urbana: vivir civilizadamente. Este sistema de vida implicaba una mayor libertad del ciudadano ante las autoridades, que quedaban sujetas ellas mismas a un ordenamiento, al contrario de lo que pudiera parecer. Hay una frase del jesuita Josef de Acosta en su *Historia de las Indias* que expresa esa convicción democrática, que implica a las autoridades en esa disciplina política. Justamente, para revalidar su aprecio jesuita de la libertad natural en los pueblos, el autor confiesa su comprensión de la ausencia de gobierno en ciertas sociedades cuyos jefes son tiranos, en un párrafo donde no se limita simplemente a proyectar un prejuicio etnocéntrico [20]:

Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque *cuanto los hombres son más llegados a razón tanto es más humano y menos soberbio el gobierno*: y los que son reyes y señores se allanan y acomodan más a sus vasallos, conociéndolos por iguales en naturaleza e inferiores en tener menor obligación de mirar por el bien público. Mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como a bestias, y quieren ser ellos tratados como dioses. *Por esto, muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos sino viven en behetría*, y solamente para ciertas cosas -mayormente de guerra- crían capitanes y príncipes a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios [21].



Se entiende que el filósofo inglés John Locke usara al P. Acosta en su famoso ensayo de 1690 (*Second treatise of government*) para testimoniar la libertad natural del hombre pre-civilizado (gestando la teoría política ilustrada de que los americanos nunca tuvieron civilización, mientras construía un paradigma de las ‘sociedades naturales’ antes del pacto político), y no para admirar la excelencia de las únicas ‘sociedades políticas’ admitidas por el jesuita en las Indias occidentales (México y Perú), intención genuina del autor castellano [22]. El jesuita castellano Acosta había pasado varios años en las Indias (en Perú y México fundamentalmente, los dos grandes virreinos hispanos en el Nuevo Mundo, 1571-1587), ocupando diversos cargos directivos (misionales, judiciales o administrativos) y con su experiencia variada había reunido material para escribir una historia general que los ilustrados europeos leerían con gran atención. Como se ve, el autor sumaría su propia experiencia americana a su previa erudición humanista para construir una historia de la humanidad, que incluye las culturas no cristianas; y lo hace en términos evolutivos, contemplando diversos tipos de sociedades existentes en el Nuevo Mundo, lo que nos permite entrar en el meollo de la cuestión de la variedad y la evolución cultural. Es interesante notar que se trata de una información contrastada a base de fuentes diversas, y con alguna verificación propia, pero –sobre todo– que está elaborada sobre su respectiva sucesión histórica en un pasado común, a base de una ‘conjetura’ sociológica sobre las sociedades antiguas construida a partir de informes presentes:

*Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias fueron de este género [totalmente bárbaro], como lo son hoy día gran parte de los brasiles y los chiriguanás, y chunchos y yscaycingas y pilcozones, y la mayor parte de los floridos, y en la Nueva España todos los chichimecos. De este género, por industria y saber de algunos principales de ellos, se hizo el otro gobierno de comunidades y behetrías, donde hay alguna más orden y asiento, como son hoy día los de Arauco y Tucapel en Chile, y lo eran en el Nuevo Reino de Granada los Moscas, y en la Nueva España algunos otomites; y en todos los tales se halla menos fiereza y más razón. De este género, por la valentía y saber de algunos excelentes hombres, resultó el otro gobierno más poderoso y pródigo de reino y monarquía, que hallamos en México y en el Perú, porque los Ingas sujetaron toda aquella tierra, y pusieron sus leyes y gobierno [23].*

Al autor le interesaba conocer la historia política concreta de los americanos, pero también analizar sus instituciones sociales, ofrecidas por conjetura como sujetas a una evolución simultánea. En este sentido nadie estaba tan autorizado, tal vez, como la Compañía de Jesús para interesarse en las concomitancias temporales y funcionales de los fenómenos religiosos con los de otro tipo, habida cuenta de su preocupación por los medios económicos y políticos que favorecieran su acción evangélica. En general, los jesuitas seguían a Aristóteles en contemplar los fenómenos religiosos como si estuvieran ubicados exactamente encima de los naturales –como dice su nombre ‘sobrenaturales’–, inextricablemente unidos entre ellos. La Compañía de Jesús atribuía una importancia fundamental a Aristóteles, gestada en la nueva escolástica nominalista que se practicaba en París y, luego, en Salamanca. De él procede la sobrevaloración jesuita de la libertad moral y el casuismo (de ahí la alta valoración jesuita del

texto aristotélico, la *Ética a Nicómaco*) y el libre arbitrio (en largo debate sostenido con los dominicos y los jansenistas), y su concepción optimista de la naturaleza y de las sociedades, mezclando el teleologismo del maestro griego con su propio providencialismo religioso de origen agustiniano. Lo original de Acosta fue integrar esta tesis naturalista en un esquema evolutivo general, ahora referido a diversas actividades de la cultura, que recoge como conclusión del capítulo 11 del libro VI:

Una cosa es cierta, que *en buen orden y policía* hicieron estos dos reinos [Perú y México] gran ventaja a todos los demás señoríos de indios que se han descubierto en aquel Nuevo Mundo, *como en poder y riqueza, y mucho más en superstición y culto de los ídolos*, les hicieron... Destos dos gobiernos (como de lo más principal y más conocido de los indios) se tratará lo que pareciere hacer al propósito, dejando muchas menudencias y prolijidades que no importan (cursivas nuestras).

La propia experiencia misional en muy diversos enclaves geográficos es justamente lo que dio a la Compañía de Jesús la oportunidad de ver, ahora reproducidos en directo, ejemplos lejanos de los que le hablaban las fuentes del pasado clásico [24]. Esta es la idea que quiero dejar bien asentada, antes de valorar finalmente la obra antropológica de esta organización misional: si algunos textos jesuitas pudieron ayudar a *explicar* la variedad cultural de las sociedades existentes de un modo moderno, en un tiempo en que nadie ofrecía otra explicación que vagas contraposiciones de modelos alrededor del concepto genérico de 'infieles' y 'gentiles', en su mayor parte esa posibilidad nueva tuvo mucho que ver con la particular dedicación a la labor misional de la Compañía.

Es bien conocida la rapidez con que parte Francisco Javier en 1542 para las Indias orientales, aprovechando la invitación del rey portugués (a los dos años escasos de fundarse la Compañía). La experiencia personal de este primer misionero jesuita -que no tardaría mucho tiempo en ser santificado con S. Ignacio, y ser nombrado por el Papa 'patrón de las misiones' - incluía ya varios tipos de sociedades diferentes, desde la costa de la Especiería hasta el Japón y la costa de China, además de diferentes grupos isleños de la zona. Pero la Compañía comenzaría su labor americana poco después, en 1549, contactando en el Brasil con sociedades muy diferentes de las asiáticas: sociedades sin clases sociales, sin ciudades, sin división compleja del trabajo, sin escritura, etc. Finalmente, en 1568, la Compañía arriba al Perú y a México, tras una fracasada instauración en la Florida. La llegada final a la América española, con los imperios incaico y mexica en los virreinos de Perú y México, abrió paso a un tipo de sociedades intermedias, sin escritura pero con todas las sofisticaciones socio-políticas de las demás. Esta información exótica y variada fue muy apreciada por los filósofos ilustrados, que acudieron frecuentemente a los escritos jesuitas para contemplar de cerca sus ejemplos de pueblos americanos y extraeuropeos, en general [25].

## La herencia ilustrada de procedencia jesuita

El auge y dinamismo de la acción jesuita en el s. XVI sobrevive hasta su extinción como orden religiosa entre 1773 y 1814, decretada por un Papa -su superior directo- presionado por las



tres monarquías católicas de Portugal (1759), Francia (1762) y España (1767). A la inagotable producción de informes misionales, gramáticas indígenas y tratados históricos referentes a la amplia gobernación en las provincias españolas de las Indias orientales y occidentales, se sumaría una activa presencia en el imperio tricontinental de Portugal (Brasil, África y extremo Oriente) y en las posesiones americanas y asiáticas de Francia (Canadá y China, principalmente). ¿Qué decir de una orden religiosa que era responsable del *Colegio Imperial* de Madrid, de la *Académie des Sciences* de París (en nombre de la cual viajaron jesuitas al imperio de la China, a ocuparse de las observaciones astronómicas de la corte) y de la Universidad de Coimbra, entregada a su custodia? Algunos añaden su influencia colectiva en la *Accademia dei Lincei*, en Italia. Todo el exotismo posible en esas tres o cuatro monarquías católicas (únicas en Europa interesadas en establecer misiones permanentes en todo el orbe [26], con presencia de varias órdenes religiosas polemizando entre sí) quedaba en manos jesuitas, que publicaban exitosamente periódicas colecciones de cartas (las famosas *Lettres édifiantes et curieuses*), dirigían periódicos literarios de ámbito universal (*Journal de Trévoux*) [27] y divulgaban en Europa las noticias americanas y asiáticas a través de instituciones estatales varias. ¿A quién acudirían los filósofos ilustrados (Montesquieu, Diderot, Voltaire, Adam Smith, Robertson) para sus ejemplos de política y cultura comparada, sino a los jesuitas, teniendo en cuenta que gran parte de ellos se habían educado en sus colegios [28]?

Pero la influencia de la ilustración jesuita no se restringió al ámbito católico, siendo tal vez la orden religiosa que más lo trascendió. De hecho, hoy día, el desarrollo institucional de la Compañía de Jesús es mayor en dos países de tradición protestante como Alemania y Estados Unidos, algo que persiguió desde el principio San Ignacio con la creación del Colegio Germánico de Roma en 1552, inmediatamente después del Colegio Romano, hoy Universidad Gregoriana (1551). Es conocido el éxito de la filosofía de Francisco Suárez en el ámbito luterano, y especialmente la familiaridad del filósofo Leibnitz con los jesuitas, como misioneros de China, con los cuales estableció una amplia correspondencia antes de escribir su *Novísima Sínica* (1697), que debió mucho a la obra de los jesuitas parisinos titulada *Confutius sinarum Philosophus, sive ciencia Sinensis*, del mismo año, y que tuvo una influencia positiva sobre sus opciones filosóficas e interculturales [29].

No acabaríamos nunca de describir adecuadamente la estrecha relación entre jesuitas e ilustrados, porque habría que diferenciar por países y períodos diversos del siglo XVIII. En lo que nos interesa detenernos un poco en esta relación, es, justamente, a propósito del concepto de Civilización. Y creo que no hay otro momento más pertinente para ello que la polémica acerca de las civilizaciones americanas, conocida desde el famoso libro de A. Gerbi como “la disputa del Nuevo Mundo” [30]. Efectivamente, a causa del exilio conjunto de varios miles de intelectuales españoles y americanos –unos 2.500 de cada lado– en ciudades diversas de Italia (no solo en los Estados pontificios, como suele creerse), la primera confrontación que había tenido lugar desde mediados del s. XVIII en Portugal y Francia con los *philosophes* y los gobernantes ilustrados (concluida con el cierre de sus colegios, revistas e instituciones nacionales) se convirtió en una situación definitiva para toda la Compañía de

Jesús.

No es el momento de analizar el interesante caso de un exilio generalizado de personas de diferentes nacionalidades (incluidas personas procedentes de países protestantes) decretado por parte de varios gobiernos católicos, a lo que se suma el interés oficial de gobernantes no católicos (Prusia y Rusia, principalmente) por los jesuitas expulsos, incluso luego de la supresión de la orden en 1773. Pero es evidente que la situación cosmopolita de todos ellos, reunidos en pocas ciudades y cortes europeas, favoreció la conciencia crítica acerca de la propia civilización cristiana, propiciando en su lugar el surgimiento de una nueva conciencia nacional hispana y americana, *avant la lettre*. Al mismo tiempo, varios de los intelectuales americanos escriben ‘historias naturales y morales’ de sus países respectivos (Francisco Javier Clavijero sobre México, Juan Ignacio Molina sobre Chile, Juan de Velasco sobre Ecuador...) que son reconocidas por sus lectores en el alba de la independencia americana como programas de identidad para una memoria nacional.

Frente a ellos los españoles (especialmente catalanes y valencianos como Tomás Serrano, Francisco J. Llampillas, Juan Francisco Masdeu, Juan Andrés, etc.), a veces en íntimo contacto (puesto que compartieron ciudades italianas de refugio: jesuitas castellanos y mexicanos en Bolonia, aragoneses-catalanes y peruanos en Ferrara, andaluces y chilenos en Ímola...), se mostraron decididos a escribir historias culturales del siglo de oro hispano en defensa propia frente a los ataques de los propios jesuitas italianos (Tiraboschi y Betinelli) sobre la decadencia barroca española, y también a las críticas por parte de los escritores de fama (Buffon, Raynal, De Paw, Robertson) que ubicaban a España y su historia en las antípodas del progreso intelectual. Esta reacción española, principalmente, es la faceta cultural estudiada por el jesuita Miquel Batllori en su obra clásica [31].

A nosotros nos interesa más bien la obra de los jesuitas americanos porque afecta directamente al tema del concepto ilustrado de civilización, en la faceta política y etnográfica que venimos estudiando. Además, se enlaza con la tradición cosmopolita creada por la escuela de Salamanca y las cartas anuas jesuitas, que es la que han tenido en cuenta ilustrados europeos como J. Locke, A. Smith o W. Robertson. Son estos jesuitas ilustrados americanos los que pusieron en valor la contribución hispana al conocimiento de otras civilizaciones, y no los jesuitas españoles, que hicieron solamente un estudio nacional de la cultura castellana (con algunas excepciones como Sánchez Labrador, Jolis o Gumilla). Los jesuitas americanos son también los que más se hicieron oír por los ilustrados, en sus réplicas puntuales y bien informadas a las impugnaciones filosóficas a la civilización hispana.

## La obra mexicana de Clavijero y el concepto de civilización ilustrada

Quiero ocuparme en particular de un jesuita criollo que vino a Europa, y quiso explicar a los orgullosos europeos cómo los antiguos habitantes de América –los aborígenes– no eran

menos civilizados que los respetados clásicos europeos. Y especialmente quiero atender a la obra del mexicano Clavijero, que ha sido muy estudiada ya tanto por historiadores mexicanos como europeos (los ingleses A. Pagden y D. Brading, los alemanes K. Kohut y H. Pietschmann, los italianos Giovanni Marchetti y Silvia Sebastiani, etc.) pero mucho menos por historiadores españoles. Sólo lo hizo José Gaos, ilustre exilado español en México cuyos discípulos del Colegio de México hicieron sus tesis doctorales sobre el jesuita (especialmente el mexicano Luis Villoro y el cubano Julio Le Riverend). Como veremos, otro exiliado hispano que se ocupó de Clavijero fue su traductor original al español, José Joaquín de Mora (Londres, 1824).

El punto de vista que quiero sostener es que Clavijero mantiene una profunda continuidad con el esquema civilizatorio jesuita originario, en particular con la obra de Acosta, y contribuye así a enriquecer la discusión política al interior de la comunidad ilustrada, aunque es justo decir que ésta sentía un respeto previo por los planteamientos indios de Acosta (tanto de parte del naturalista francés Buffon como del historiador prusiano Cornelius De Paw y el inglés W. Robertson, a todos los cuales va a dirigirse el mexicano). Tal vez por ello, por saber de ese prestigio previo, eligió Clavijero reconocerlo como autoridad para su crítica.

La vida del Francisco Javier Clavijero es, sobre todo, una vida de estudio desde sus orígenes. Nacido en 1731, ingresó como jesuita a los 18 años, desarrollando su vida entre clases de filosofía y estudios detenidos sobre antigüedades mexicanas, pues consta que su superior le llamó la atención en el Colegio Máximo de México, por preferir la consulta de manuscritos indios a la atención misional. Allí se conservaban los papeles del ex jesuita Sigüenza y Góngora, consultados luego por el sabio mexicanista italiano Lorenzo Boturini, así como infinidad de documentos prehispánicos relevantes (todos ellos conservados en diferentes colegios jesuitas, como hará constar Clavijero oportunamente en sus obras, cada vez que las cite). No obstante, al joven Clavijero no le había faltado cierta intimidad con los aldeanos mexicanos durante su infancia ni posteriormente, tal como asegura en sus escritos, llenos de recuerdos personales (al estilo de los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso, Lisboa, 1609) [32].

La orden repentina de desalojo le llegó a sus 35 años, siendo profesor en el colegio de Guadalajara, y precedió a un largo viaje hacia su destino italiano de Ferrara, donde pronto le ofrecería su protección el conde Crispi, nombrándole bibliotecario y preceptor de su hijo. Su relación intensa con otros jesuitas mexicanos, todos desamparados corporativamente tras la extinción de la orden en 1773, lo llevó a proponer la fundación de una Academia local de ciencias (con F. Javier Alegre, Juan Luis Maneiro –su biógrafo– y otros jesuitas y amigos italianos), y a proseguir su búsqueda de documentos antiguos sobre los aborígenes mexicanos en bibliotecas y librerías europeas –incluidas las españolas–, búsqueda en la que se le fueron los pocos ahorros logrados de la magra pensión real que recibe. La ausencia de su México natal por culpa del destierro acrecentó en él el sentimiento patriótico, que se sentía además herido por el menosprecio sobre los antiguos mexicanos percibido en escritores

Europeos (como los franceses Buffon y G. Raynal, el prusiano Cornelius De Paw y el inglés William Robertson, especialmente el primero). Es así como surge su proyecto de escribir una “Historia antigua de México” que restaure la versión positiva con buena documentación fiable, argumentos convincentes y una narración agradable y sencilla. Se dice que su insistencia en las fuentes derivó del cuidadoso apartado bibliográfico y documental de W. Robertson, y asimismo su énfasis testimonial en la crítica a los historiadores ilustrados en general, respecto de la supuesta falta informativa respecto de los cronistas de Indias.

Véase cómo se expresaba en 1778 sobre su obra en proceso, en una carta escrita al historiador Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, que había heredado los papeles de Boturini requisados por la Inquisición y que se propuso hacer una historia nacional crítico-apologética, como él:

Muy señor mío: aunque no he tenido la fortuna de conocer a Ud. sino sus fatigas literarias, me estimulaba en tan grande distancia a escribirle el común celo de la patria que me anima, y la uniformidad de la materia en que ambos trabajamos... Tengo ya perfectamente concluida la obra... A los tres tomos de Historia, se añadirá otro de Disertaciones interesantes, y convenientes en la mayor parte a la misma Historia. Estas Disertaciones, que tengo concluidas, son ocho: 1ª Sobre el gran problema de la población de América; 2ª Sobre la cronología de la Historia antigua, uno de los puntos más embrollados por nuestros historiadores; 3ª Sobre la tierra y clima de México; 4ª Sobre los animales de México; 5ª Sobre la constitución física y moral de los mexicanos; 6ª Sobre el número de poblaciones y habitantes del Imperio Mexicano; 7ª Sobre la policía de los mexicanos; 8ª Sobre la religión de los mexicanos, comparada con la de las naciones más cultas de Europa. Estas se dirigen especialmente a rebatir los errores de Mr. Buffon, de Mr. Paw, de Mr. Raynal y de otros célebres autores que promueven la degeneración de las plantas, animales y hombres del Nuevo Mundo [33].

La obra ilustrada que más le había provocado para llevar a cabo su historia mexicana era la del prusiano, de quien se expresa así directamente en una de esas disertaciones, la VII (sobre la policía indiana, que su traductor español llamará finalmente “Cultura de los Megicanos”) en que discute directamente con los ilustrados mencionados:

Siempre enfurecido contra el Nuevo Mundo, Mr. De Paw llama bárbaros y salvajes a todos los Americanos, y los juzga inferiores en sagacidad e industria a los pueblos más toscos y groseros del antiguo continente. Si se hubiese satisfecho con decir que las naciones Americanas eran en gran parte incultas, bárbaras y brutales en sus costumbres, como fueron antiguamente muchas naciones de las que ahora son las más cultas de Europa, y como son en la actualidad muchos pueblos de Asia, de África y de la Europa misma; que sus artes no estaban tan perfeccionadas, ni sus leyes eran tan buenas ni tan bien ordenadas; que sus sacrificios eran inhumanos, y algunos de sus usos extravagantes, no podríamos ciertamente contradecirlo. Pero tratar a los Megicanos y a los Peruanos, como a los Caribes y a los iroqueses; colocar en la misma línea su industria, desacreditar sus leyes, despreciar sus artes y poner aquellas activas y laboriosas naciones en el mismo pie que los pueblos más toscos

del antiguo continente ¿No es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mundo, y a sus habitantes, en lugar de buscar la verdad, como parece prometerlo el título de *Investigaciones filosóficas*? [34]

Como se ve en este párrafo contundente, ha elegido al mismo tiempo al más opuesto de sus polemistas (De Paw), el tema adecuado de su discusión –la civilización de los americanos– y su argumentación principal: que hay un principio evolutivo que afecta a las naciones americanas, como a las europeas, entre las cuales hay algunas que permanecen bárbaras y otras que han logrado el punto mínimo de civilización. Para completar su argumento, ofrece a continuación su propia descripción de este *ranking* entre los pueblos americanos, de acuerdo a una definición precisa de la civilización, que contrasta con la de sus oponentes:

Los Megicanos, todas las naciones de Anahuac y los Peruanos reconocían un ser supremo y omnipotente, aunque su creencia era, como muchos pueblos idólatras, un tegido de errores y supersticiones. Tenían sin embargo un sistema fijo de religión; sacerdotes, templos y sacrificios; ritos encaminados al culto uniforme de la divinidad. Tenían reyes, gobernadores y magistrados; ciudades y poblaciones tan grandes, y // tan bien ordenadas, como haré ver en otra disertación. Tenían leyes y costumbres, de cuya observancia cuidaban las autoridades públicas. Ejercían el comercio, y se esmeraban en hacer respetar la equidad, y la justicia en sus tratos. Sus tierras estaban distribuidas, y aseguradas a cada uno la propiedad, y la posesión de su terreno. Practicaban la agricultura, y las otras artes, no solo las necesarias a la vida, si no también las de deleite, y lujo [35].

En este mismo apartado ofrece una clave de su estrategia polémica: oponer los actuales sabios europeos a los antiguos sabios españoles o mexicanos que gozaron de prestigio europeo, porque suman a esa erudición clásica una experiencia en el terreno de que carecen aquellos (y que el propio autor puede avalar con la suya propia: de ahí su autoridad reforzada, como en el caso del Inca Garcilaso). Efectivamente, se va a referir reiteradamente a dos de las fuentes que discuten estos criterios civilizatorios americanos (De Paw y Robertson), y los va oponer a su antecesor Acosta, su aliado principal:

¿Qué más se requiere para sacar a una nación del catálogo de las bárbaras y salvages? “La moneda”, responde Mr. De Paw; “el uso del hierro, el arte de escribir, el de construir navíos, y puentes de piedra, y el de hacer cal” [...] Con respecto al Perú, aunque el P. Acosta confiesa que aquellos pueblos no conocían el arte de hacer cal, ni sabían construir arcos ni// puentes de piedra, y aunque esto solo dato bastase a Mr. De Paw para decir, según su execrable lógica, que el uso de la cal era ignorado en toda América; con todo, el mismo Acosta, que no era hombre vulgar, ni exagerador, ni parcial de los Americanos, alaba la maravillosa industria de los Peruanos en sus puentes de *titora*, o sea junco, en la embocadura del lago Titicaca, y en otros puntos, donde la gran profundidad del agua no permite la construcción de obras de mampostería, y donde la rapidez de la corriente hace peligroso el uso de los barcos. Asegura haber pasado por aquellos puentes, y encarece la seguridad, y facilidad del paso [36].

Páginas adelante, en esta misma disertación de tema cultural, se refiere al valor civilizacional

de la escritura, dado que Robertson en el libro VII de su *Historia de América* no concedía a los jeroglifos mexicanos como técnica escritural ni siquiera el grado de los egipcios, y terminaba por rebajar el mérito de los cronistas que los usaban, acusándolos de apasionados:

El Dr. Robertson reconoce el unánime testimonio de los antiguos escritores Españoles, y cree que no tuvieron intención de engañar a los que leyeran sus escritos: pero asegura que todos fueron inducidos a exagerar, por las ilusiones que el calor de su imaginación le sugería. Con esta bella solución no hai cosa más fácil que echar por tierra todo lo que en sí contienen las historias. Todos, todos se engañaron; sin exceptuar al ilustre Acosta ni al docto Hernández ni a los artífices sevillanos, ni al rey Felipe II ni al sumo pontífice Sixto V, admiradores todos y encomiadores de aquellas obras maestras de la industria de los pueblos del Nuevo Mundo...// El P. Acosta, hablando de los Peruanos, dice: “Si estos hombres son bestias, dígalos quien quiera; yo estoi seguro que en aquello a que se aplican, nos son muy superiores”. Esta ingenua confesión de un europeo de tan sana crítica y tan imparcial en sus opiniones, vale algo más que todas las invectivas de un filósofo Prusiano y de un historiador Escocés, mal instruidos uno y otro en las cosas del Nuevo Mundo, y extrañamente prevenidos contra los pueblos que lo habitan [37].

Curiosamente, esta misma acusación de maltrato a las fuentes hispanas por parte del Dr. Robertson fue emitida por otro ilustre participante en el debate, pero en este caso no español sino alemán, Alejandro de Humboldt. Efectivamente, en setiembre de 1825 escribió una carta al redactor de la *Revista de Geografía de París* (Mr. de la Roquette), emitiendo una opinión crítica sobre la obra de Robertson para una de sus numerosas traducciones francesas, no por su inexactitud histórica sino por su desconfianza de las fuentes:

el autor [Robertson] ... impregnado de la desconfianza filosófica de su siglo y de su país, ha rechazado con excesivo desdén lo que los monges misioneros, en obras que por otra parte conocía perfectamente, habían expuesto con admirable candor, refiriéndose a la religión y las artes del México y Perú (...) La incredulidad de Robertson... lo indujo a tratar muy superficialmente lo que podría llamarse los orígenes mexicanos [38].

Como puede verse, la opinión de un exilado como Clavijero exalta los valores de su tierra, pero no al grado de ignorar los matices entre diferentes sociedades americanas y europeas, así como entre el presente y el pasado del mismo pueblo, cuando se ocupa de su evolución en el campo religioso:

Su particular apego a las prácticas externas de la religión, degenera fácilmente en superstición, como sucede a todos los hombres ignorantes, en cualquiera parte del mundo que hayan nacido; mas su pretendida propensión a la idolatría, es una quimera formada en la desarreglada fantasía de algunos necios. // El ejemplo de algunos habitantes de los montes no basta para infamar a una nación entera [...] Por lo demás, no puede negarse que los mexicanos modernos se diferencian bajo muchos aspectos de los antiguos; como es indudable que los griegos modernos no se parecen a los que florecieron en tiempo de Platón y de Pericles. En los ánimos de los antiguos indios había más fuego, y hacían más impresión



las ideas de honor. Eran más intrépidos, más ágiles, más industriosos y más activos que los modernos; pero mucho más supersticiosos y excesivamente crueles [39].

Merece la pena recoger finalmente un eje clave de su estrategia argumental, en el sentido de oponer al valor de los clásicos europeos (venerados por los humanistas y los ilustrados como modelos civilizadores) el redescubrimiento de unos clásicos americanos. El mismo argumento del carácter ‘revolucionario’ que tuvo durante el Renacimiento para el etnocentrismo cristiano descubrir que sus ancestros grecolatinos habían alcanzado la cima cultural, sin ser cristianos (que expresaron Rowe o Elliott, como dijimos al principio) fue empleado por el jesuita Clavijero para mostrar a los ilustrados que los antiguos mexicanos habían alcanzado esa cima, antes de la llegada cristiana: es a ello que se debe la naturalidad con que analiza fríamente las sorpresas que reserva para un europeo el sistema cultural mexicano clásico, incluso en el campo religioso [40]. Esta idea ha sido recogida posteriormente por D. Brading, enfatizando su superación de la demonología del P. Acosta, mientras que su paisano y antiguo colega de Cambridge A. Pagden destaca más bien su continuidad:

Lo que Clavijero se había propuesto hacer era devolver a la minoría criolla lo que él llamaba ‘los restos de las antigüedades de nuestra patria’, y crear con ellos una antigüedad clásica que sirviera a los ‘mexicanos’ como les había servido a los europeos el pasado de Grecia y Roma, como una cultura que podían compartir con los antiguos mexicanos, con los que estaban relacionados no por la raza sino por la tierra... [su obra] fue leída y comentada favorablemente por Gibbon y resultó ser la historia de México más popular y la que más influencia había tenido desde la aparición, en 1590, de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta. [41]

Se conoce ya la importancia que tuvo la obra del P. Acosta para los filósofos ilustrados franceses y escoceses, a través del estudio erudito de Ronald L. Meek conocido como *Social science and the innoble savage*, que se ocupó del “desarrollo de la teoría de los cuatro estadios”, tras una serie de estudios previos sobre los orígenes ingleses de la teoría marxista [42]. En su cap. II (“En el principio todo el mundo era América”) selecciona al P. Acosta (junto al inglés John Ogilby y al francés Joseph François Lafitau) para tratar de la comparabilidad entre los antiguos europeos y los americanos encontrados por los europeos, y justifica así su elección: “porque su obra fue sumamente influyente, y en parte porque sus puntos fuertes y débiles fueron bastante característicos de las primeras y más inteligentes contribuciones al debate” [43].

En las pp. 42-49 se analizan sus conocidas teorías sobre el poblamiento primitivo de América a partir de gentes venidas del exterior, y algo sobre la evolución interna de sus sociedades a lo largo del tiempo (obtenida a través de comparaciones de datos diversos a su alcance), pero no hay espacio para analizar las diversas fuentes consultadas por el jesuita en México y Perú (los especialistas Polo de Ondegardo y Juan de Tovar), ni detalle alguno sobre su experiencia de primera mano con diversas poblaciones americanas y asiáticas. Pero, sobre todo, se echa de menos una atención mayor al principio de las variaciones concomitantes entre el nivel

económico, el político y el religioso, que hemos mostrado brevemente al comienzo (y del que hay otras muestras no empleadas), que debiera haberle interesado especialmente al profesor Meek. [44] Si se examina su conocida influencia directa sobre obras como Hugo Grotio, Jean de Laet, Lafitau, el propio John Locke, Buffon, De Paw o el propio Robertson, entenderemos que Acosta haya sido destacado por R. L. Meek, y que fuera citado tan frecuentemente por autores criollos relevantes como Garcilaso o Clavijero.

Ya se conoce, pues, la contundencia del debate entre los jesuitas hispanoamericanos en Italia y los ilustrados europeos a propósito del poco desarrollo de las sociedades y la naturaleza americana, pero aún no se percibe cómo la balanza pudiera inclinarse finalmente del lado de los primeros, a juzgar de una buena parte de los críticos actuales. Esto ocurre naturalmente en unos casos más que en otros, como reveló el estudio de M. Batllori sobre el éxito en Italia de la obra del jesuita Juan Andrés o del P. Hervás, frente al fracaso de la mayor parte de los españoles (Llampillas, Masdeu, Serrano, etc.), precisamente por su parcialidad nacionalista. Lo mismo ocurre en el ámbito hispanoamericano, donde algunas obras apologéticas son consideradas muy apasionadas (Juan de Velasco, por ejemplo) o poco ilustradas, mientras otras son recibidas como parte integrante de la república internacional de las letras (Molina y Clavijero, sobre todo).

Apenas se ha estudiado la incidencia de la obra de Clavijero sobre los ilustrados europeos mismos, dejando aparte el tema de su éxito editorial: tras la edición original italiana o las varias ediciones inglesas (dos en Londres y dos en Estados Unidos, una en Richmond y otra en Filadelfia) y alemana (a partir de la inglesa), hubo una francesa y danesa. Eso sin contar con las varias ediciones castellanas, la primera de las cuales se hizo en Londres por un exilado español (José J. de Mora), que ha sido repetida reiteradamente en México durante el s. XIX, junto con otras traducciones propias (no todas impresas) y la final del P. Mariano Cuevas, siguiendo el manuscrito original del autor. Creo que no se ha hecho ninguna reciente en España, y que se ha comentado mucho que no se tradujese en su tiempo en España, aunque es cierto que hubo una invitación del librero real Sancha para que lo hiciera su amigo mexicano José Antonio Alzate, ilustre naturalista y anticuario, cuyas notas naturalistas al libro I se conservan aún [45].

Sin embargo, recientemente se ha dado a conocer un estudio de la historiadora italiana Silvia Sebastiani surgido en el ámbito del Instituto Europeo de Florencia, que muestra que su traductor inglés Charles Cullen defendió en diversas reseñas la versión de la historia mexicana por parte de Clavijero, y que se impuso sobre la del Dr. Robertson en su propia Escocia, dando lugar a una nueva versión de la historia americana la 3ª edición de la *Enciclopedia Británica*, 1788. Esta presión ambiental obligó al propio Robertson a responder a Clavijero, aunque fríamente, en su última edición revisada de 1788. Así lo deja probado el nuevo estudio:

En el párrafo insertado al final de su introducción, Robertson públicamente expresó su decepción sobre el trabajo de Clavijero, quien de acuerdo a él no añadía nada nuevo a las antiguas historias del Imperio

mexicano de Acosta y de Herrera, excepto por las fantasiosas conjeturas derivadas de los historiadores jesuitas españoles, nada confiables, y por las pinturas y símbolos indígenas del más dudoso origen [...] Clavijero reivindica el uso de diferentes tipos de fuentes de la historia y de la interpretación de la cultura material. En ese sentido, su enfoque marca una gran diferencia respecto al método ilustrado [...] Al hacer esto, desafía y tiende a provincializar las narrativas históricas producidas por los historiadores ilustrados de gabinete y, en este sentido, pertenece a un paradigma antagónico [...] En Escocia, la historia de Clavijero se volvió la principal fuente del artículo “América” en la tercera edición de la *Enciclopedia Británica*, publicada en 1788, en lugar de aquél publicado en la segunda edición de 1778, basado en la autoridad de Robertson: de esta manera, la representación del Nuevo Mundo y de sus habitantes divulgada en todo el mundo británico, antes negativa, pasa a ser fuertemente positiva... (Clavijero puede ser visto como uno de los intentos por provincializar Europa, es decir, ponerla en los márgenes. Clavijero es el primer autor que funda América desde sí misma) [...] La recepción de la controversia entre Clavijero y Robertson fue de gran importancia en Europa, aunque también en la naciente nación estadounidense [...] En este contexto, Clavijero observaba lo que sucedía en las colonias americanas del Imperio británico y compartía argumentos, retórica y metodología con esas voces norteamericanas que contribuían a formar una historia americana alternativa” [46].

Ante la suerte exitosa del debate sostenido por parte de este jesuita mexicano con la Ilustración europea, que logra se reconozca su prioridad interpretativa sobre el pasado histórico americano a pesar de la excepcionalidad del caso, creo que cabe concluir que no nos faltan casos idóneos sino estudios apropiados de la Ilustración en español. Esta nueva actitud europea ante la incidencia histórico-cultural mundial del universo hispanohablante, ejemplificada por la Dra. Sebastiani, reclama una nueva actitud actual ante el componente jesuita e hispano-americano en la Ilustración europea.

**Resumen:** Antes de abordar la evolución del concepto de civilización entre ciertos representantes de la Compañía de Jesús, se repasan varios conceptos humanistas equivalentes (politeia, policía, cortesía, política) que lo precedieron. También se tiene en cuenta el contexto que favoreció la aparición de este concepto en el ámbito político ibérico, caracterizado por la larga convivencia intercultural de cristianos con árabes y judíos, así como por la conquista de nuevas tierras por parte de portugueses, aragoneses, andaluces y castellanos en el Mediterráneo y el Atlántico. Vinculando a la Compañía de Jesús con este vasto mundo ibérico, el artículo destaca la considerable labor lingüística y etnográfica temprana de los jesuitas en las Indias Orientales y Occidentales, seleccionando algunas obras emblemáticas, en particular la de José de Acosta (1540-1600) con su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), ampliamente difundida en Europa, hasta los viajes cosmopolitas del Siglo de las Luces. El libro concluye con la obra de otro jesuita mexicano-criollo, Francisco Javier Clavijero (1731-1787), *Historia Antigua de México* (1780). La obra de este reconocido etnohistoriador y escritor exiliado en Italia tuvo un gran impacto en la Ilustración europea, enlazando y desarrollando trabajos anteriores para ofrecer una acertada crítica de los

## prejuicios interculturales de la filosofía de la Ilustración.

---

[1] Publicado en pp. 155-178 de *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*. Editado por María José Villaverde Rico y Gerardo Lópe Satre. Madrid, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 2015. Se han agregado varias modificaciones para su inclusión en Bérose.

[2] G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le 'modus parisiensis'*. Roma: Bibliotheca Institutii Historici Societatis Jesu, Vol. 28, 1968.

[3] Para un breve panorama de la ciencia en el Colegio imperial, creado en 1629 sobre unos Estudios reales anteriores y proseguido en el s. XVIII con el Seminario de Nobles, continuando con el cargo oficial de la cosmografía indiana, ver Víctor Navarro, "Los jesuitas y la ciencia: el Colegio Imperial y la educación del noble", en Antonio Lafuente y Juan Pimentel (eds.), *Momentos y lugares de la ciencia española, siglos XVI-XX*. [www.academia.edu/2342793/Momentos\\_y\\_lugares\\_de\\_la\\_ciencia\\_espanola\\_siglos\\_XVI-XX](http://www.academia.edu/2342793/Momentos_y_lugares_de_la_ciencia_espanola_siglos_XVI-XX). Consultado en junio de 2014. Digital CSIC <http://hdl.handle.net/10261/63686>

[4] Antonio Campillo, "Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús", *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011), pp. 31-57; cita en pp. 32-34.

[5] En realidad, el *Autoridades* (1729, tomo II) recoge para 'policía' los tres sentidos principales que tuvo posteriormente el término 'civilización' (buen orden, cortesía y aseo), es decir uno referente a la comunidad y otros dos a los sujetos, en el campo del trato social y corporal. El que nos interesa es el primero, que se define como "la buena orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes y ordenanzas establecidas para su mejor gobierno". A su vez, un término coetáneo equivalente a 'policía' es 'política', que se define a continuación y que vale para referirse en latín a 'policia', en el primer sentido: *Disciplina politica vel civilis*. Es decir, son virtudes que se supone acompañan al habitante de la ciudad, de la *polis*.

[6] Crisóstomo Eseverri Hualde, *Diccionario etimológico de helenismos españoles*. Burgos, Ediciones Aldecoa S.L., 1994, 6ª edición.

[7] El hispanista holandés Jan Lechner trató el tema 'policía' referido a los primeros cronistas y escritores españoles en 'El concepto de policía y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias', *Revista de Indias*, 1981, vol. XLI, nº 165-166, pp. 395-409. Falta por hacer un estudio de la segunda mitad del XVI, en la que no fue menor el contacto hispano con las sociedades indianas (orientales y occidentales) y extraeuropeas. Y falta hacerlo sobre su pervivencia en el s. XVIII, en que empieza a ser substituida por los términos de 'civilidad' o 'civilización', tanto en España como en Francia e Inglaterra.

[8] José M<sup>a</sup> Maravall, "La palabra 'civilización' y su sentido en el siglo XVIII". *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, tomo I, Burdeos, 1977, pp. 79-104, Cita en p. 86. Ubica su primer uso –como 'cultura'– en «Los doce trabajos de Hércules» (1417), de Enrique de Villena. Su uso directo temprano en España, hacia 1763, sucede al primer uso francés (Mirabeau, 1757), pero precede al inglés (Ferguson,

1767). Desafortunadamente Maravall deja a un lado el análisis del término ‘policía’, y apenas ubica el uso de ‘cultura’ en el cronista indiano Las Casas.

[9] Adam Ferguson, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, pp. 259-260.

[10] M. de Montaigne, *Ensayos completos*. Traducción de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2003, 2ª ed., p. 233.

[11] Edward Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1953, original de 1911. Ver especialmente libro III, cap. 2: “La historiografía de los descubrimientos y los estudios etnográficos”.

[12] A. Momigliano, ‘The place of Herodotus in the History of Historiography’, *History*, 43 (1960): 1-13. Reproducido en sus *Studies in Historiography*. N. York and London, Weidenfeld and Nicolson. 1966.

[13] A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, lib. IV, cap. VII, parte III, sec. III. Londres, 1776.

[14] J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966. Otro autor posterior que ha marcado esta secuencia dialéctica entre antigüedad clásica y novedad americana es Anthony Grafton: *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

[15] J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, op. cit., p. 438-439.

[16] J. H. Elliott, *El Nuevo Mundo y el Viejo, 1492-1650*. Alianza Editorial, Madrid, 1972 (original inglés de 1970), y “Renaissance Europe and America: A blumted impact?”. F. Chiapelli (Ed.) *First Images of America. The impact of the New Worl on the Old*. vol. 1. University of California Press, Berkeley, 1975, pp. 11-23.

[17] J. H. Elliott, “Renaissance Europe and America: A blumted impact?”, op. cit.: “Here, after all, was a generation acutely *conscious of a civilization* that was not its own -that of Greek and Roman antiquity- and one wich was now far removed in time... If classical antiquity provided Europeans with an alternative image -the existence of which alone makes it possible for develop some sense of perspective- it also game them the basis tools of inquiry for the investigation of other lands and peoples”. Traducción y cursivas nuestras.

[18] ‘Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century’, *Kroeber: Anthropological Society Papers*, Berkeley, 30, 1964, pp. 1-15. La tesis de este ensayo es que hubo muchas monografías etnográficas a partir del Renacimiento, en comparación con el período anterior, destacando las escritas en castellano por parte de algunos misioneros y, en particular, la obra del jesuita P. Acosta (1590), que contenía buena información mexicana y peruana procedente de fuentes diversas, y una tesis evolucionista producto de la comparación entre sociedades americanas diversas y noticias del mundo clásico. Aunque Elliott toma de esta fuente su valoración del P. Acosta, su juicio sobre el valor etnográfico de las fuentes castellanas es más pesimista. Anthony Pagden elaboró un conocido y divulgado libro, elaborado bajo la dirección de su maestro Elliott, pero con mejor opinion sobre su virtualidad etnológica: *La caída del hombre natural. El indio americano y los*

*orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. No apreció la sugerencia de otro ensayo de Rowe de 1965, sobre la capacidad sistemática que tuvo el legado clásico para romper el etnocentrismo cristiano: “The Renaissance Foundations of Anthropology», *American Anthropologist*, 1965, vol. 67 (1), pp. 1-20. Sobre estas propuestas y sus mutuas dependencias, ver F. del Pino: ‘Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico’, en B. Ares *et alii*, *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*, Madrid, C.S.I.C., Biblioteca de Historia de América, 6, 1992, pp.379-429. Más recientemente, “El maestro Rowe y los orígenes de la reflexión antropológica”, *Investigaciones Sociales* (Lima, S. Marcos), 21: 97-112 (2017).

[19] La excelente obra de P. Alvarez de Miranda, *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)* (Madrid, Real Academia Española, 1992) tal vez sea un modelo para esta indagación histórica-léxica. Aparte de J. Lechner, he visto dos aproximaciones de interés: desde un punto de vista jurídico meramente europeo, Alejandro Nieto, “Algunas precisiones sobre el concepto de policía”, *Revista de administración pública* (ISSN 0034-7639), nº 81: págs. 35-75 (1976). Desde otra perspectiva más histórico-americanista, Richard L. Kagan, “Policía y la plaza: utopía y distopía en la ciudad colonial”, *Tempus Revista en Historia General* (Medellín, Colombia, ISSN: 2422-2178 (En línea), 2016, Septiembre-Octubre, Número 4: pp. 111-136,

[20] Recuérdese que el autor –que no tenía pelos en la lengua y se expresaba con bastante libertad castellana– acusó al propio virrey del Perú de ‘tirano’ ante el rey –nada menos que a don Francisco de Toledo, protector inicial de los jesuitas y luego su enemigo-, y también aplicó ante el Papa esta denominación tiránica dirigida a su propio propósito general –el poderoso Claudio Acquaviva– sufriendo luego por ello las consecuencias de falta de apoyo, e incluso de alguna persecución personal. Ver su biografía a mi cargo en el *Diccionario Biográfico Español*, vol. I, pp.378-386. Madrid, Real Academia de la Historia, 2011. He vuelto a tratar el tema con extensión en “José de Acosta y el generalato de Claudio Acquaviva, a fines del s. XVI: sobre el verdadero significado de la visita jesuita a Andalucía y Aragón (1589-91)”, *Nuevas de Indias*, vol. 6, 2022: pp. 214-293.

[21] *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590, libro VI, Cap. 11. “Del gobierno y reyes que tuvieron”, Cursivas nuestras. Empleamos la versión crítica de esta obra que hemos establecido en 2008, en la nueva colección del C.S.I.C. titulada “De acá y de allá. Fuentes etnográficas”.

[22] Ver nuestro reciente ensayo inédito “Orígenes americanos del concepto cultural de Evolución Social. *In the beginnings all the world was America*”, recogido en la enciclopedia Bérose.

[23] *Historia natural y moral...*, libro VI, cap. 19, cursivas nuestras.

[24] De hecho, como explicaba ya el P. Dainville, las clases de historia en la Compañía alternaban los textos clásicos (informando de pueblos bárbaros coetáneos) con los informes cercanos de sus Cartas anuas, dedicados a pueblos actuales (François Dainville, ‘L’enseignement de l’Histoire et de la Géographie, et la Ratio studiorum’, *Analecta Gregoriana* (Roma), LXX, (1954) pp. 123-156).

[25] Michèle Duchet, *Antropología e Historia en el siglo de las Luces*. Madrid, Siglo XXI, 1975.

[26] Este interés predominantemente católico en las misiones ha sido puesto a prueba en el auge de las



editoriales católicas alemanas sobre las protestantes durante el s. XVIII, en materia de noticias exóticas. Ver Galaxis Borja González, “Libros americanos, autores jesuitas y público alemán. La literatura jesuítica americana en el mercado de libros del siglo XVIII”, K. Kohut y M. C. Torales Pacheco (eds.) *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Ed. Veruert-Iberoamericana 2007, pp. 663 – 696. Esa constatación refuta la opinión contraria generalizada, basada en la tesis weberiana de la mayor modernidad protestante, según señala su autora en nota 11.

[27] *Journal de Trévoux, ou Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, fundado en 1701 a iniciativa del confesor real de Luis XIV, el jesuita Michel Le Tellier con el proyecto de ofrecer “des extraits de tous les livres de sciences imprimés en France, en Espagne, en Italie, en Allemagne et dans les royaumes du Nord, en Hollande, en Angleterre, etc., en sorte que rien de ce qui s'imprime en Europe n'y soit oublié.” Aunque combatió las publicaciones protestantes, declaraba: “nous haïssons l'erreur, il est vrai, mais non pas d'une haine aveugle, qui refuse de voir dans l'hérétique ce qu'il a d'estimable”. Hasta 1767 había publicado 265 vols., aunque el formato y condiciones habían cambiado en 1734 y 1745. Existe una reedición moderna en 67 vols. por Slatkine Reprints, Genève, 1969. Su último director, el P. Guillaume François Berthier tuvo severas peleas con los philosophes, cuya *Encyclopédie* contribuyó a prohibir (por lo que recibió sátiras sistemáticas de Voltaire desde 1751) y elaboró comentarios críticos a Montesquieu y Helvetius, aunque positivos a Rousseau, Maupertuis, la Condamine, Delisle, Buffon, etc. En 1762 se le pidió continuar dirigiendo el *Journal* a su cargo (y se le ofrecieron puestos de bibliotecario real en Francia, o por parte de príncipes extranjeros, como María Teresa de Austria o el duque de Milán), pero lo terminó dirigiendo un ex-jesuita, M. l'abbé Grosier hasta su desaparición en 1782. Ver A. Desautels: *Les mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734)*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956.

[28] Sobre la formación jesuita de los ilustrados debe consultarse todavía a Michèle Duchet, *op. cit.*

[29] Ver F. Perkins, *Leibniz and China: a Commerce of Light*, Cambridge, 2004. La empresa cosmopolita de reunir vocabularios de todas las naciones para deducir de ahí la historia y progreso de la variedad humana, que acometió finalmente la emperatriz Catalina de Prusia en 1785, se le había ocurrido antes a Leibnitz, que propuso su realización a su antecesor Pedro el Grande. Ver un resumen en A. Tovar, “El lingüista español Lorenzo Hervás”, *Cervantes virtual*, quien destaca la diferencia entre ambos programas, católico y ortodoxo (siendo el de Hervás más parecido al original de Leibnitz, por no ser un simple vocabulario).

[30] A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960. Esta edición es una ampliación considerable de la versión italiana (Milán, 1955) gracias a la excelente traducción comentada del humanista mexicano Antonio Alatorre, que se volvió a ampliar en 1982. La italiana era una ampliación asimismo de la primera versión castellana publicada en Perú, en 1943 (*Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo. Comentarios a una tesis de Hegel*. Banco de Crédito, Lima), donde el autor se exiló huyendo de la persecución fascista a los judíos. El hispanismo de Gerbi, exilado en Perú, se correspondía con el cosmopolitismo de los jesuitas exilados en Italia. Por ello tal vez resultan siendo los héroes de la historia.

[31] *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos, españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*. Madrid: Gredos, 1966. La parte dedicada a los no hispanos no llega a la décima parte del libro. La posición del autor quiere enfatizar el lado ilustrado y laico de los jesuitas españoles, más que el biográfico o político.

Anteriormente, el mismo autor escribió un libro titulado *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención jesuita en la independencia de Hispanoamérica*. Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953 (que ha tenido una reimpresión y actualización en Madrid, Editorial Mapfre, 1995). El propio título de esta obra revela su posición incrédula ante el papel independentista jesuita, contestado principalmente por autores mexicanos y chilenos, e incluso peruanos como el historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*, Lima, 1934, segunda edición. He opinado sobre este sesgo apolítico del P. Batllori en "Identidad americana de los jesuitas expulsos: exilio, ilustración cosmopolita y etnogénesis nacional", *Foro Hispánico* (Amsterdam), 16, 1999: pp.117-127. Monográfico dedicado a 'Hechos diferenciales' y convivencias interétnicas en España, coord. por Christiane Stallaert.

[32] Este paralelismo posicional de Clavijero con el Inca Garcilaso ha sido destacado anteriormente por el historiador inglés David Brading, en su conocido manual de historia intelectual, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Es interesante que esta obra magnífica del ilustre mexicanista de la U. de Cambridge haya salido el mismo año traducida que en la editorial de su universidad (*The First America...*, 1991), pero es lástima que su tesis sobre los universos opuestos de la metrópoli y el criollismo le impida ver las complicidades al interior de la orden jesuita (en especial del criollo Clavijero y de Garcilaso con el P. Acosta, un hombre ubicado radicalmente por él en el lado imperial).

[33] Efectivamente Mariano Fernández de Echeverría y Veytia escribiría una autorizada *Historia antigua de México*, en 2 vols (ver reedición en Editorial Leyenda, México, 1944). Carta citada desde Bolonia y marzo 25 de 1778, en su obra *Historia antigua de México, sacada de los mejores historiadores españoles y de los manuscritos y de las pinturas antiguas de los indios dividida en diez libros: adornada con mapas y estampas e ilustrada con disertaciones sobre la tierra, los animales y los habitantes de México*. Escrita por el ABATE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO. Traducida del italiano por J. JOAQUÍN DE MORA y precedida de noticias bio-bibliográficas del autor, por LUIS GONZÁLEZ OBREGON. México, Departamento editorial de la Dirección general de las Bellas Artes, 1917, Tomo I, p. XIV. Original italiano de 4 vols. (10 libros en 3 tomos, y 9 disertaciones en el último), Cesena, 1780-1781. Aunque el autor siguió publicando historias americanas (California, sobre todo), una enfermedad de estómago aparecida en 1783 se lo llevó a los 55 años.

[34] *Ibidem*, tomo II, p. 347. Hemos respetado la escritura mexicana de 1917, que conserva generalmente la traducción de 1824 en Londres a cargo del exilado José Joaquín de Mora, porque reproduce la versión que se conoció en Europa. En su magnífico análisis incluido en "De salvajes nobles a nobles salvajes: la utilización criolla del pasado amerindio" (en *El imperialismo español y la imaginación política*, Barcelona, ed. Planeta, 1991, pp. 152-180), el profesor Pagden prefirió igualmente la italiana porque contiene cambios posteriores del autor. No obstante la editorial Porrúa editó la versión castellana original del autor, en transcripción del jesuita mexicano Mariano Cuevas, su descubridor desde 1945 (de la cual se han hecho luego numerosas reediciones, la undécima en 2009).

[35] *Ibidem*, pp. 347-348

[36] *Ibidem*, pp. 348 y 354-355

[37] *Ibidem*, p. 372 y 374.

[38] *Cartas americanas*. Compilación, prólogo, notas y cronología de Charles Minguet. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980, 213 p. Curiosamente, Humboldt sugiere al traductor francés de Robertson que complemente la información del autor con la de Clavijero y J. B. Muñoz (a quien de manera extraña llama Pedro, aunque le conoció en Madrid en 1799, pocos meses antes de morir y de iniciar él su periplo americano). A su regreso inició una prolongada campaña de defensa de los cronistas hispanos, en un ambiente francés napoleónico cargado de desconfianza cultural a España. He tratado del tema en “Alejandro de Humboldt y la polémica de la ciencia española”, *Cuadernos Hispano-Americanos*, abril, nº 586, pp. 35-43, y “Alexander von Humboldt: Travel Writer and Reader”. C. Knoop and O. Lubrich (Eds.). *En Cumaná 1799. Travels between Europe and the Americas*, Ed. Aisthesis (Bielefeld), 2013, pp. 177-190, *o. cit.*

[39] Clavijero, *o. cit.*, tomo I, libro I, pp. 91-92.

[40] Creo que ha sido Luis Villoro quien más ha subrayado la naturalidad con que el jesuita mexicano se enfrenta a la cultura clásica del México antiguo, a pesar de su compromiso religioso, oponiéndolo a la demonología de los cronistas españoles. Ver *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950, p. 129. Hay reedición mexicana en 1987.

[41] A. Pagden, “De salvajes nobles a nobles salvajes...”, pp. 157 y 154.

[42] Original de 1976 por la U. de Cambridge, se tradujo en 1981 por la editorial mexicana siglo XXI como *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*.

[43] *Ibidem*, p. 42.

[44] He podido mostrar la relación de Acosta con la teoría de los cuatro estadios en “Los cuatro estadios, una teoría ilustrada de la evolución social con precedente hispano”, en *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Vol. 23, Núm. 47 (2021): pp. 111-130.

[45] R. Moreno, “Las notas de Alzate a la Historia Antigua de Clavijero”. *Estudios de cultura Nahuatl*, 1972, nº 10, pp. 359-392. Asimismo su Addenda en el nº 12, 1976, pp. 85-120. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=295802>

[46] S. Sebastiani, “Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea”, *Historia y Grafía* (Universidad Iberoamericana), año 19, núm. 37, julio-diciembre 2011, pp. 203-236. Las citas proceden de las pp. 222 a la 228. La autora escribió antes un libro sobre la Ilustración europea: *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*. Bologna, Il Mulino, 2008; y posteriormente un artículo, “L'Amérique des Lumières et la hiérarchie des races: disputes sur l'écriture de l'histoire dans l'*Encyclopaedia Britannica* (1768-1788)”, *Annales, histoire, sciences sociales*, 2012, nº 2, págs. 327-361. La misma autora, experta en la ciencia ilustrada escocesa, ha dedicado otras veces su atención al jesuita: “What constituted historical evidence of the New World? Closeness and distance in Robertson and Clavijero”, *Modern Intellectual History*, Vol. 11, n. 3, 2014, pp. 675-693; “Cuando América entró en la ‘disputa del Nuevo Mundo’: la escritura de la historia y la formación de las disciplinas a través del Atlántico (1770-1810)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (Paris), 2020. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.79176>.