

La tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J.¹

ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ*

Fecha de recepción: abril 2023.

Fecha de aceptación: noviembre 2023.

Sumario:

En este artículo se realiza una lectura de la *Historia antigua de México*, del jesuita del siglo XVIII, Francisco Xavier Clavigero, desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos, es decir, dentro del legado de los primeros defensores de indios del siglo XVI. A partir de asumir ciertos criterios hermenéuticos, se analizan los fundamentos éticos que soportan los argumentos que el jesuita expone contra las visiones de algunos autores europeos sobre América y sus pobladores. Se pone énfasis en la defensa que realiza de las culturas indígenas, como una expresión clara de una tradición descolonial de los derechos humanos.

Palabras clave:

Novohispano, Historia, México, Indígenas, Derechos humanos.

The Iberoamerican tradition of human rights in the thought of Francisco Xavier Clavigero, S.J.

Abstract:

In this article, we make an interpretation of the book *Historia Antigua de México* by the eighteenth-century Jesuit, Francisco Xavier Clavigero, from the perspective of the Ibero-American tradition of human rights, that is, within the legacy of the first defenders of Indians of the sixteenth century. Starting from assuming certain hermeneutical criteria, we analyze the ethical foundations that support the arguments that the Jesuit exposes against the visions of some European authors make about America and its inhabitants. We emphasize his defense of indigenous cultures, as a clear expression of a decolonial tradition of human rights.

Keywords:

Novohispano, History, Mexico, Indigenous people, Human rights.

¹ Este artículo forma parte del Proyecto I+D+i 2021–2024: “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2, ref. PID2020–112904RB–I00).

* Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. <https://orcid.org/0000-0001-9854-0942>, alejandro.rosillo@uaslp.mx

1. Introducción

En este artículo se realiza una lectura de la obra, en especial de la *Historia antigua de México*, del jesuita Francisco Xavier Clavigero,² desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos. La mayoría de los estudios en torno a este autor han versado en valorar su tarea como historiador y como uno de los fundadores de la identidad mexicana³ –en parte basada en la idea del mestizaje– que en un futuro sería parte de los discursos nacionalistas para fomentar los procesos independentistas del siglo XIX.

De manera introductoria, se hará una breve reseña biográfica de Clavigero, sin mayor pretensión que ubicar al lector que no lo conozca.

Francisco Xavier Clavigero nació en la ciudad de Veracruz en 1731.⁴ Su padre don Blas Clavijero era un magistrado español, originario de León, y su madre doña María Isabel Echegaray, una hija de españoles de raíces vascas, nacida en Nueva España. Fue el tercero de once hijos. Gran parte de su infancia la vivió en zonas donde predominaba la población indígena, como Teziutlán (Puebla) y Jamiltepec (Oaxaca), por eso tuvo la oportunidad de convivir con indígenas desde su infancia; aprendió náhuatl, otomí y mixteco. Hizo sus primeros estudios en colegios jesuitas de la ciudad de Puebla. En 1746, a los 15 años de edad, obtiene el grado de Bachiller en Artes otorgado por la Real y Pontificia Universidad de México. Continúa un año con estudios de teología, en el colegio de San Idelfonso, donde llega a defender algunas tesis teológicas.

En 1748, ingresó como novicio jesuita en Tepetzotlán, y pronunció sus primeros votos en 1750. En un año, concluyó con la formación filosófica, en el colegio de San Idelfonso, donde ya había estudiado previamente. En 1751, realizó los estudios teológicos en el Colegio Máximo de México, y fue ordenado sacerdote el 13 de octubre de 1754.

² El jesuita escribía su nombre con X (Xavier) y su apellido con G (Clavigero); así se utilizará en este artículo. No obstante, se respetará la escritura con J (Javier o Clavijero) en las citas textuales que así la utilicen.

³ Véase Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1949); Juan A. Ortega y Medina, “Clavijero ante la consciencia historiográfica mexicana”, *Estudios de historia novohispánica*, n.º 10 (1991): 289–307; Beatriz Helena Domingues, “Clavijero’s perception of the America and American’s from the exile perspective”, *Locus. Revista de história*, vol. 12, n.º 2, junio–diciembre (2006): 99–115; Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana”, en *Francisco Xavier Clavigero, figura de la ilustración mexicana 1731–1787*, comp. por Alfonso Martínez Rosales (México: Colegio de México, 1988), 48–71.

⁴ Los datos biográficos se basan principalmente en dos de las principales biografías de Clavigero, la de su contemporáneo Juan Luis Maneiro, *Francisco Xavier Clavigero, SJ, ilustre universitario constructor de la patria mexicana* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), y la moderna más autorizada: Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731–1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, (Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente–Universidad de Guadalajara, 1993).

Dentro de sus actividades, una vez ordenado sacerdote, destacan las labores de operario y catedrático. Años posteriores a su ordenación, en el colegio de San Gregorio de México fue operario, dedicándose a la educación de indígenas. En 1762, es enviado al colegio de San Francisco Xavier, en la ciudad de Puebla, también dedicado a la educación de población indígena. A finales de ese año, es enviado como profesor de filosofía al colegio de Valladolid (hoy ciudad de Morelia, en el estado de Michoacán). En 1766, es destinado al Colegio en la ciudad de Guadalajara, para continuar impartiendo su curso de filosofía.

En 1767, acontece la expulsión de los jesuitas de los dominios de la monarquía española. En 1770 se refugia, junto con otros jesuitas mexicanos, en Bolonia, que entonces formaba parte de los Estados pontificios, donde vive hasta su muerte. En 1773, es suprimida la Compañía de Jesús. Fallece a los 55 años de edad, el 2 de abril de 1787. Fue enterrado en la iglesia de Santa Lucía, en Bolonia. No fue hasta 1970 que, por intervención del gobierno mexicano, sus restos fueron llevados a su país de origen y enterrados en la Rotonda de las Personas Ilustres.

Además del tema histórico, los estudios sobre Clavigero han girado en torno a su contribución a los intentos de renovar la filosofía en Nueva España,⁵ de su concepción de historia desde una perspectiva teológica⁶ y de su fomento a la idea del mestizaje y del indigenismo.⁷ Al no haber sido jurista, no se le incluye dentro de los estudios sobre el Derecho; no obstante, como se verá a través de estas páginas, sobre todo en las *Disertaciones de la Historia antigua*

⁵ Véase Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (México: El Colegio de México, 1948); Miguel León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 285–298; David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España* (México: Editorial Ius, 1945), 225–232; Brading, David, “Clavigero y la Ilustración”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 21–44; Conrado Ulloa Cárdenas, “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavigero”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 263–273.

⁶ Véase Rodolfo Sánchez Ramírez, “La filosofía de la historia en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavigero”, en *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014), 133–171; Arturo Reynoso, *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018); Marcela Suárez, “Clavigero en la filosofía de la historia”. *Tempus. Revista de historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, n.º 2 (1993–1994): 115–129.

⁷ Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 113–163; Juan José Cruz Aguilar, “La tarea antropológica de Francisco Javier Clavigero”, en *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014), 95–132.

de México, se encuentran principios éticos que se pueden considerar fundamentos de una comprensión de derechos humanos, que se ha llamado como “tradicción iberoamericana”.

Este artículo se desarrolla en cuatro partes: en la primera se expone qué se entiende por la Tradición iberoamericana de derechos humanos, estableciendo algunas características básicas y los criterios hermenéuticos necesarios para su recuperación; a continuación, se caracteriza el lugar intelectual que Clavigero ocupó en su época, en la tensión entre la segunda escolástica y el pensamiento moderno; en tercer lugar, se aborda la estructura y algunas características básicas de la obra *Historia antigua de México*; por último, a partir de dicha obra, se analiza cómo Clavigero participa en la mencionada tradición.

2. Sobre la tradición iberoamericana de derechos humanos

La tradición hispanoamericana de derechos humanos⁸ es una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos criterios que han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento. Estos criterios están orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones periféricas, planteadas en parte por las corrientes de cuño “historicista” de la Filosofía de la Liberación.⁹ Con ellos, se pretende realizar una hermenéutica que muestre que, en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características propias de una tradición que, por sus circunstancias, se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos. Al respecto, Jesús Antonio de la Torre Rangel narra lo siguiente:

...resulta oportuno reiterar el hecho de que durante una mesa de trabajo en el “II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina”, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de

⁸ Este tema se ha desarrollado con mayor profundidad en Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos* (Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2011); Alejandro Rosillo Martínez, “Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos”, *Dignitas, Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, n.º 10, octubre–diciembre (2009): 27–53; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *La tradición iberoamericana de derechos humanos* (México: Porrúa, 2014).

⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de las Casas y el grupo de primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos a partir de los pobres.¹⁰

Desde esta hermenéutica, la filosofía y el pensamiento jurídico se asumen como *momentos ideológicos* de la praxis humana. Esto marca una diferencia importante y trascendente en la manera de acercarse a la realidad; por lo menos, se debe buscar no caer en una concepción esencialista del conocimiento que frecuentemente destaca características como la inmutabilidad y la permanencia. Asumir que las ideas filosófico-jurídicas deben tener esas características para ser consideradas como auténtico conocimiento es algo inviable para una disciplina como la historiografía de las ideas. En este sentido, una historia de las ideas iusfilosóficas debe asumir los problemas de la dispersión y de la variación; es decir, en la recuperación del pasado no se deben despreciar las ideas generadas por encontrarse dispersas y ausentes de una gran sistematización, y tampoco por la variación en cuanto a su evolución. Por consiguiente, se busca algo propio y diferente, lo que de ningún modo puede ser considerado como no-filosófico, aunque no tenga la unidad orgánica y modélica de un sistema.¹¹

Una historia de las ideas no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Se entiende así a cada filosofía como un conjunto de ideas concebidas, verdaderas o que tienen validez en tanto brindan contestación a los problemas que ellas mismas han abierto en su enfrentamiento con la realidad; se ha de examinar la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos. Por lo tanto, se busca entender a la historia de las ideas, no como una historia inmanente, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, sino de situarla en la dinámica total de la realidad.

Es decir, una historia de las ideas filosóficas relacionadas con derechos humanos no debe partir de un concepto y unas estructuras *a priori*, producidas desde contextos históricos y culturales ajenos, sino comprender dichas ideas desde su lugar y su función en la dinámica social, en la defensa de la dignidad humana, en la satisfacción de las necesidades y en el control de los diversos poderes.

¹⁰ Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998), 91-92. Véase José Aldunate, "Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena", en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina* (México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992), 123-129.

¹¹ Sobre esta postura ver Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su "modus operandi"* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2000), 108.

2.1. Algunos criterios hermenéuticos

La historiografía de las ideas, desde el pensamiento de la liberación, debe asumir ciertos criterios hermenéuticos que sirvan de fundamento para rescatar la raíz histórica de la fuerza liberadora que tienen los derechos humanos. Para Latinoamérica, no basta con hacer referencia a la historia eurocéntrica de derechos humanos, por más que de ella se puedan obtener importantes lecciones, sino que es necesario recuperar una tradición propia.

Es necesario una historiografía que, combinada con una hermenéutica de la liberación, motive el pensamiento presente y funcione para abrir el futuro, para que no sea más de lo mismo. Es establecer también, desde el nivel historiográfico, la cuestión de la tensión utópica. En esto, Cerutti señala que “se trata de pensar la realidad en el presente, en tanto proceso histórico proveniente del pasado, a partir de horizontes futuros desde los cuales retrospectivamente todo el proceso se ilumina”.¹² Cabe señalar que no se busca recuperar un pasado idealizado, sino realizar una recuperación de él desde un horizonte de la liberación.

Al realizar una historia de las ideas en América Latina, en concreto sobre ideas éticas y jurídicas, se debe partir de ciertos criterios hermenéuticos. Se asume que la historia es variable, ya que ésta tiene que ser reconstruida, pero desde horizontes diversos. Lo que se busca es revalorar el pasado, y para hacerlo se requiere de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Es decir, para abordar con fecundidad la historia de las ideas es menester reconsiderar los criterios con los cuales hay que acercarse a la realidad histórica.

Algunos de los criterios que se consideran pertinentes asumir para recuperar esta tradición son: a) Evitar el desperdicio de la experiencia histórica; b) aplicar el “giro descolonizador”; c) reubicar el inicio de la Modernidad; d) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; e) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.

2.1.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica

Se asume este criterio a partir de la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien propone una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias como parte de sus reflexiones epistemológicas sobre la reinención de la emancipación social.¹³ Respecto al estudio de iniciativas y movimien-

¹² Cerutti Guldberg, *Filosofar desde...*, 49.

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta, 2005), 151–192.

tos alternativos, llega a tres importantes conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante. La segunda conclusión es que esta riqueza social está siendo desperdiciada. Y, por último, concluye que para recuperar la experiencia desperdiciada es necesario un modelo diferente de racionalidad, pues la racionalidad dominante occidental, de por lo menos los dos últimos siglos, es en gran parte culpable de dicho ocultamiento y desperdicio.

Si bien es cierto que se habla de sociología y, por lo tanto, se refiere a las experiencias actuales que son desperdiciadas, esta dinámica también crea una forma de leer el pasado que desperdicia las experiencias históricas. En efecto, a la par de una sociología de las ausencias se debe realizar una historiografía de las ausencias. El Sur debe prestar atención a su conflictividad específica, tanto histórica general como filosófica particular, y para ello es menester atender a los juegos de hegemonías y contrahegemonías y no solamente a reconocer un pensamiento dominante como si fuera único y excluyente.

La tradición iberoamericana de derechos humanos cumple esta función, pues es un fragmento de una forma alternativa de Modernidad que, por diversas razones, ha sido ocultada y desperdiciada. Esta tradición forma parte de la matriz emancipadora de la Modernidad que debe recuperarse ante la primacía que ha tenido la matriz de regulación y exclusión.

El pensamiento jurídico hegemónico ha sido creado desde una racionalidad que ha ocasionado el desperdicio de la experiencia, al buscar juzgar las partes desde una parte que se impone como totalidad. Lo que no se adapte al canon de la monocultura del saber es declarado inexistente. En cuanto a derechos humanos, esta racionalidad ha hecho imposible considerar una tradición iberoamericana. La racionalidad monocultural establece un canon respecto a cómo deben ser comprendidos derechos humanos y, desde él, declara únicamente la existencia de las tradiciones generadas en el Norte. Así, por ejemplo, si sólo la “ética de la ilustración” puede ser la ética que fundamenta “derechos humanos”, entonces todos los demás usos de las instituciones sociales por defender y promover la dignidad humana, basados en otra clase de ética, son declarados inexistentes por no adaptarse al canon de la monocultura del saber. Por otro lado, esta misma racionalidad se hace presente cuando se consideran a los derechos humanos como realidades independientes de contextos específicos; es cuando pierden su matriz sociohistórica y se predicán sobre un ser humano abstracto y universal. En efecto, las experiencias liberadoras que dependen de sus contextos, que se refieren a seres humanos concretos, con sus propias características sociohistóricas y culturales, son consideradas “particulares y vernáculas”, y por lo tanto son despreciadas.

Por lo anterior, se afirma que para hacer una historiografía de derechos humanos desde la perspectiva de la liberación es necesario adoptar una hermenéutica que posibilite transformar las ausencias y negaciones en presencias y afirmaciones.

2.1.2. Asumir el “giro descolonizador”

Una de las mayores insistencias de la Filosofía de la Liberación en las últimas décadas ha sido “el giro descolonizador”. Consiste en ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones aunque tengan un profundo carácter emancipador no son conscientes y no reflexionan sobre las relaciones metrópolis–colonias y sus consecuencias. Además, este giro también significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y ser capaz de asumir de manera crítica aquellas de contenido emancipador venidas de las metrópolis.

Parte del giro descolonizador estriba en superar el *eurocentrismo* de las filosofías políticas, éticas y jurídicas que olvidan, ya sea por desprecio o por ignorancia, los aportes y las prácticas alcanzadas por otras culturas. Es decir, se trata de no realizar una filosofía jurídico–política colonizada; en palabra de Dussel, de un *colonialismo teórico, mental*, presente en muchas filosofías políticas (éticas y jurídicas, se completa) de los países periféricos que “leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.) sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos ‘localizados’ en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial”.¹⁴

En este contexto, el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado develar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. En efecto, en América Latina, historizar la filosofía desde esta perspectiva es realizar una filosofía no colonizada; recuperar la Tradición iberoamericana de derechos humanos es llevar a cabo una concepción ética no colonizada, crítica de la filosofía de los países centrales, y localizada en la periferia.

En cuanto a la historiografía de las ideas, este giro descolonizador está presente en la obra de José Gaos, quien hablaba del *imperialismo de*

¹⁴ Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007), 27.

las categorías, refiriéndose a que denominar con categorías historiográficas ajenas procesos desarrollados en la región podía tener efectos de tergiversación muy fuertes. Los procesos de selección, adopción, adaptación y reelaboración suelen ser generadores de novedades y esto debe ser percibido. En su obra *En torno a la filosofía mexicana*, José Gaos desarrolla dicha idea.¹⁵ Señala que en una historiografía que prescinda de la circunstancia que la provoca y de la intención que la ha inspirado, sólo se encontrará un perfil vago y abstracto de las ideas. Éstas están adscritas, irremediablemente, a la situación ante la cual ejercen un papel activo y una función. No hay una historia de las ideas abstractas, sino de ideas concretas y circunstanciales. La historia tiene una estructura dinámica y, por lo tanto, el historiador necesita reconstruir la historia, realizando articulaciones que se efectúan a partir de categorías. Estas categorías históricas son propias de un territorio determinado; no obstante, existen categorías que algunas culturas han extendido a otros territorios.

En cuanto a derechos humanos, no se trata tan sólo de clasificarlos como una categoría occidental, sino de hacer un uso estratégico de ella. Esta es una de las tareas que se lleva a cabo al recuperar esta tradición. Como se suele señalar en las posturas descoloniales, se debe buscar “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.¹⁶ Pero para esto, hay que evitar el uso de categorías ajenas y poco aptas para comprender el pasado latinoamericano.

2.1.3. Reubicar el inicio de la Modernidad

No atarse a la *periodificación* organizada según los criterios europeos, que tiene bastante de ideológica y eurocéntrica, y que organiza el tiempo de la historia humana en Edad Antigua, Medieval y Moderna, por ejemplo. Hay que pensar los derechos humanos fuera de la periodificación dominante producto del pensamiento romántico alemán de finales del siglo XVIII y del pensamiento hegeliano. Aquí se puede retomar lo dicho en el apartado anterior, pues un ejemplo de dicho imperialismo de las categorías se encuentra en esta división que lleva a concebir la historia de los países latinoamericanos como paralela de la historia occidental europea, que se considera como universal. Esto provoca que la historia latinoamericana se vea carente de originalidad.

¹⁵ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza Editorial, 1980).

¹⁶ Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, “Introducción” en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coord. por Santiago Castro-Gómez et al. (México: Miguel Ángel Porrúa, 1998), 17.

La historia de las ideas en América Latina tiene su propia complejidad que no puede ser analizada con justicia desde la periodificación dominante. En el transcurso histórico en esas tierras, coexisten movimientos hegemónicos, como la escolástica o los inicios de la Ilustración, con movimientos alternativos, los cuales se desarrollan en su propio seno o al margen, como el humanismo o algunas interpretaciones de la misma escolástica. No es extraño entonces que sean los mismos escolásticos los que recogieran en un determinado momento el pensamiento ilustrado y este pensamiento adopte nuevas variantes. Hay que evitar el imperialismo de las categorías basado en esta periodificación, y diferenciar así las corrientes de pensamiento generadas en Europa de su adopción, adaptación o renovación realizadas en Latinoamérica.

Como parte de este supuesto, se debe adoptar una comprensión y división de la Modernidad más integral y global, que sea capaz de incluir la temática de la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “Modernidad” desde sus orígenes. Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina ha sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primera filosofía moderna propiamente dicha”.¹⁷ Para ello hay que redefinir el inicio de la Modernidad. Éste sería la invasión de América en 1492, incluyendo a España y a Portugal en la Modernidad, yendo contra la visión de los ilustrados y los “modernos” del centro de Europa que no las consideraban propiamente Europa. Así, Castilla sería el primer Estado “moderno” y América Latina sería el primer territorio colonial moderno.

En cuanto a la filosofía, esta reubicación del inicio de la Modernidad es fundamental. Superando la división dominante, que a su vez es exageradamente tajante y olvida que las transiciones entre épocas son complejas, se puede afirmar que los filósofos españoles del siglo XVI, aunque practicaban una filosofía de cuño escolástico, tenían ya un contenido moderno. La filosofía política moderna se originó en la reflexión sobre el problema de la apertura de Europa al Atlántico, con la llegada de España a las “Indias occidentales”.

Ahora bien, para abordar correctamente esta tradición, se debe asumir una periodización más integral, histórica y global de la Modernidad. Con esto, se busca superar la falacia desarrollista de pretender homogenizar a la humanidad en una sola línea temporal.

¹⁷ Dussel, *Política...*, 12.

2.1.4. Superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas

Para recuperar la Tradición iberoamericana es necesario superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Como señala Dussel, se ha planteado de manera inadecuada y sin sentido histórico el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Así, por ejemplo, se olvida que Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política como lo muestra en el *Leviatán*, pues dedica la tercera y la cuarta partes a fundamentar la autoridad regia en Dios sobre la autoridad de los obispos anglicanos.¹⁸

Este supuesto es importante para este artículo pues, dentro del pensamiento hegemónico al respecto, suele considerarse que derechos humanos es un discurso sólo posible en un ambiente secularizado, y que *cualquier tipo* de fundamentación teológica o con lenguaje religioso es incompatible. Es decir, sólo con el surgimiento de un secularismo antropocéntrico es que se pudo fundamentar derechos humanos. En efecto, si adoptásemos este supuesto, la praxis y el discurso de una gran cantidad de actores en América Latina, estarían descartados de ser una defensa de derechos, debido a su lenguaje religioso, espiritual, sentipensante y teológico.

2.1.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos

Depende de la definición de derechos humanos que se tenga, la historia que de ellos se realice. Para recuperar la Tradición iberoamericana es necesario asumir una definición que no sea funcional ni a la racionalidad abstracta que propicie el desperdicio de la experiencia, ni al imperialismo de las categorías que impida reconocer la novedad de lo realizado y pensado por los primeros defensores de indios. Se debe adoptar una conceptualización de derechos humanos desde una visión crítica y compleja, que asuma las diversas parcelas de la realidad que intervienen.

Los derechos humanos constituyen un concepto que se predica análogamente sobre distintas realidades. Es decir, el concepto “derechos humanos” interviene en distintas actividades humanas, las cuales lo dotan de significado. Lo cual no significa que se le tenga que dar un uso indiscriminado o equívoco en cada praxis, sino que estas praxis se encuentran ligadas y los significados dados al concepto no son excluyentes sino complementarios o, mejor dicho, análogos.

En efecto, entre las principales formas de vida en que interviene el concepto “derechos humanos” está el filosófico, el político, el ético y el jurídico.

¹⁸ Dussel, *Política...*, 12.

Se tratan de praxis humanas que no se excluyen, sino que, al contrario, su complementariedad es necesaria. Si se trata de promover la dignidad de la persona, se deben considerar las distintas “formas de vida” donde participan derechos humanos. La praxis humana a favor de estos derechos requiere de una reflexión filosófica que dé cuenta de los derechos humanos y permita su mejor comprensión; de las acciones políticas y pedagógicas que los realicen en el ámbito social; y de los instrumentos legales que los hagan operativos.

Por tomar una comprensión compleja de derechos humanos, se puede citar a Joaquín Herrera Flores, que da en un primer momento una definición abreviada: los derechos humanos “supondrían la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad”.¹⁹ En seguida, define derechos humanos desde un plano político como:

los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital.²⁰

Y, por último, lo hace en un sentido social, como:

el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida.²¹

Estas definiciones nos dan la pauta para saber qué se busca en la praxis y discursos de los diversos actores en Latinoamérica —en este caso, de Francisco Xavier Clavigero—, partiendo de la idea de que derechos humanos no son algo dado, sino que son procesos culturales que crean las condiciones necesarias para implementar la producción de la vida, a través de la libertad y la igualdad. No se pretende realizar una definición ecléctica, sino destacar ciertos elementos contenidos en las definiciones citadas para guiar esta búsqueda. En efecto, para abordar esta tradición se ha de buscar aquellas instituciones, pensamientos y prácticas que, dentro de un momento histórico de América Latina, concretaban las exigencias de dignidad, igualdad y libertad. Se buscan los procesos de lucha por la dignidad humana, antagonistas a los procesos de explotación de la mano de obra indígena y de la riqueza de sus tierras; y determinar qué espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos de empoderamiento se abrieron para las víctimas de ese momento histórico, con el fin de tener *una vida digna de ser vivida*. Por último, se pregunta de

¹⁹ Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto* (Madrid: Catarata, 2005), 246.

²⁰ Herrera Flores, *Los derechos...*, 246.

²¹ Herrera Flores, *Los derechos...*, 247.

qué manera se formularon ética y jurídicamente la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos indígenas para producir y reproducir su vida.

3. La tensión entre la escolástica y el pensamiento moderno

El contexto intelectual de Clavigero estuvo marcado por la disputa entre la continuidad del currículum clásico, basado en Aristóteles y Santo Tomás, o la adopción de la ciencia moderna, siguiendo a Francis Bacon, Isaac Newton y René Descartes.²² Durante la primera mitad del siglo XVIII, los colegios jesuitas de la provincia mexicana se habían estancado en la enseñanza escolástica, sin tomar en cuenta las ideas que se venían generando en el “siglo de las luces”. No obstante, a partir de la segunda mitad de ese siglo, un grupo de jóvenes jesuitas en formación comenzó a criticar el estilo escolástico de sus profesores y sus argumentos especulativos y basados en criterios de autoridad.

Clavigero es parte de ese grupo de jesuitas que buscó renovar la enseñanza de la filosofía, en un contexto donde la Compañía de Jesús insistía en continuar con el uso del contenido aristotélico-tomista, y censurando algunas de las tesis modernas, por ejemplo, de la filosofía de Descartes.²³ A juicio de Reynoso, las Congregaciones generales de la Compañía de Jesús del siglo XVIII muestran una tensión entre ser fieles al sistema tradicional que apoyaba la Iglesia, y mantener un espacio de apertura muy crítica a la ciencia moderna:

Así, a lo largo del siglo XVIII, la Compañía de Jesús enfrenta la difícil tensión entre dos posturas intelectuales: una que fundamenta sus principios filosóficos teológicos en el sistema tradicional escolástico, y otra que, por el lado de la filosofía natural, busca encontrar explicación a los fenómenos de la naturaleza a partir de la experimentación y cálculos matemáticos; y por el lado de la teología, la orden pretende retomar el estudio de las fuentes bíblicas, patrísticas e históricas, dejando de lado la teología especulativa y la casuística.²⁴

No se tienen documentos que muestren la manera en que Clavigero enseñó durante sus primeros años, especialmente en los colegios dedicados a la población indígena. En efecto, los escritos que se conocen se refieren a su etapa como profesor de filosofía, en Valladolid y en Guadalajara, de 1763 a 1767. De ese periodo, entre otros documentos, se cuenta con la sección destinada

²² Brading, “Clavigero y la Ilustración”, 24–36.

²³ Reynoso, *El aliento...*, 138–145.

²⁴ Reynoso, *El aliento...*, 145.

a la *Physica particularis* de su curso de filosofía, y un vejamen titulado *Un banquete*.

En su curso de *Physica particularis*, se ve una tensión entre continuar con la enseñanza tradicional y la incorporación de las ideas modernas. De alguna forma, expone con detalle las posturas ilustradas y modernas, aunque busca la forma de incorporarlas a los postulados escolásticos y tradicionales. De ahí que, algunos autores, consideren que su postura es ecléctica,²⁵ al igual que otros novohispanicos que buscaron la renovación de la filosofía en el siglo XVIII:

No se pierda de vista, sin embargo, lo más esencial, sin duda, de este eclecticismo: el ser un eclecticismo de tipo cristiano. Si no se tiene esto en cuenta, no se entenderán muchos de sus pensamientos y hechos, ni muchas de sus palabras. No se comprendería, por ejemplo, cómo la aceptación de la verdad —o rechazo de lo falso y erróneo, en el caso contrario—, era verificada con dos criterios, uno positivo y principal, y otro negativo y como condición: el primero, la luz natural de la verdad metafísica y sus primeros principios; el segundo, la luz sobrenatural de la fe: ambos delimitadores de la verdad filosófica y científica, con delimitación directa el uno, e indirecta el otro.²⁶

A través de su obra, algunas correspondencias y escritos de sus biógrafos, se puede asumir que, en el ámbito de la física, Clavigero conoce y discute ideas de modernos como Descartes, Kepler, Galileo y Newton; acepta algunas tesis de este pensamiento, y en el caso del sistema tolemaico, muestra cierta simpatía, aunque no total, con el copernicano.²⁷

Por otra parte, el vejamen *Un banquete [de la Philosophia]*,²⁸ fue presentado por Clavigero como parte de su curso en el colegio de Guadalajara, aunque se sabe por su correspondencia que lo escribió en Valladolid.²⁹ El escenario del vejamen es un banquete donde el profesor y sus discípulos probarán diversos platillos en el palacio de su majestad “la Philosophia”. Así, los comensales van probando diversos platillos que refieren diferentes posturas filosóficas. De nueva cuenta, en esta obra, se observa la manera en que Clavigero asume ideas modernas, pero buscando la conciliación con el sistema aristotélico-tomista. Pero, si algo queda claro, es que valora de los modernos dos elementos del método: la observación y la experimentación. De ahí que busque seguir fiel a las cuestiones de fe, pero a partir de una demostración que parta de la observación y la experimentación. Como señala Reynoso,

²⁵ Ronan, *Francisco...*, 117.

²⁶ Navarro, *La introducción...*, 214.

²⁷ Cruz Aguilar, “La tarea...”, 98–99.

²⁸ El texto completo y traducido de este vejamen se encuentra en Reynoso, *El aliento...*, 505–521.

²⁹ Reynoso, *El aliento...*, 187.

para Clavigero, una vez que se tiene una actitud libre de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, la observación (experiencia) y el análisis (discernimiento razonado) de diferentes teorías científicas ayudan a elegir aquellas explicaciones que mejor conduzcan al conocimiento de los fenómenos estudiados.³⁰

Parte de esta síntesis que logra realizar entre la fe y la modernidad se debe, según Reynoso, a la influencia de la espiritualidad jesuita, aprendida a través de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola:

Quien busca la verdad de los fenómenos naturales, como el que desea encontrar y vivir la voluntad de Dios en su vida, tiene que hacerlo sin ideas o actitudes que de antemano determinen o distorsionen el análisis y el discernimiento en su búsqueda por alcanzar sus propósitos.³¹

Esta postura metodológica, que adopta del pensamiento moderno, se verá claramente reflejada en la *Historia antigua de México*, y en la manera en que Clavigero irá respondiendo las afirmaciones de los autores ilustrados con quienes establece polémica.

4. La *Historia antigua de México*

Las obras escritas por Clavijero son varias, y tocan temas religiosos, filosóficos, teológicos, históricos y antropológicos. Entre ellas, se encuentran las *Memorias edificantes* que escribe con motivo al fallecimiento de su hermano Manuel, sacerdote secular;³² su *Cursus Philosophicus*, redactado en su estancia como profesor en Valladolid, del cual se conoce la *Physica particularis*; el también ya mencionado vejamen *Un banquete [de la Philosophia]*; *El sacerdote instruido en los ministerios de predicar y confesar, en dos cartas de San Francisco de Sales*; *Frutos en que comercia la Nueva España*; *Breve descripción de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, según el estado en que se hallaba en el año de 1767*; *Diálogo entre Filaletes y Paleófilo contra el argumento de la autoridad de la Física*. Pero las dos obras que le han dado

³⁰ Reynoso, *El aliento...*, 198.

³¹ Arturo Reynoso, "Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero", en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 235.

³² El texto de este opúsculo se encuentra, con un estudio previo, en Jaime Cuadriello, "Clavijero y sus *Memorias edificantes*. Un lance de principios, intereses y juventud", en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 191-229.

mayor fama, son de carácter histórico: la *Historia antigua de México*³³ y *La historia de Antigua o Baja California*. Las siguientes páginas se centrarán en la lectura de la primera.

La *Historia antigua de México* es escrita en Italia, durante el exilio que Clavigero sufre por consecuencia de la expulsión, y posterior disolución, de la Compañía de Jesús. Su objetivo principal, según su autor, es servir a su patria y demostrar la verdad ante las falsedades que sobre América y su población realizan diversas obras de pensadores ilustrados. Además, también significó una manera en que continuó con los vínculos a su tierra, tomando en cuenta su situación de exilio. Critica a Cornelius de Pauw, en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1771), pero también a George-Louis Leclerc Buffon por su *Historia natural* (1747); a Guillaume-Thomas Raynal por su *Historia filosófica de las Indias* (1770, 1774, 1781) y a William Robertson por su *La historia de América* (1777).

Los tres primeros volúmenes de la *Historia*, vieron la luz de la imprenta en 1780, en Bolonia. El original fue escrito en castellano, pero el autor la tradujo al italiano para contar con una audiencia segura. Al año siguiente, publicó un cuarto volumen, titulado *Disertaciones*, donde realiza directamente la crítica a las mencionadas publicaciones europeas sobre América.

En 1787, año de la muerte de Clavijero, se publicaron en Londres, los volúmenes de la *Historia antigua de México*, traducidos al inglés a partir de la edición italiana. En la misma ciudad, pero hasta 1826, se publicó en castellano, traducida también del italiano, por el exiliado liberal español José Joaquín de Mora. En México, esta edición, fue publicada por primera vez en 1844. Así, las primeras ediciones de este libro en castellano, fueron traducción del texto en italiano; fue en 1945 cuando se publicó por primera vez el libro en su redacción original.³⁴

Es importante tomar en cuenta, para el objetivo de este artículo, algunas de las circunstancias que provocaron su atraso para la publicación en castellano. La obra nunca fue prohibida para ser impresa en España, pero “pasaron casi 18 años en los que se interpusieron en su camino a las prensas españolas infinidad de objeciones, dilaciones y procedimientos burocráticos”.³⁵ En 1784, el abate Ramón Diosdado Caballero escribía al ministro de Indias, José de Gálvez, señalando que la *Historia* había escandalizado a muchos españoles

³³ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (México: Porrúa, 2009). En adelante, simplemente *Historia*.

³⁴ León-Portilla, *Humanistas...*, 293.

³⁵ Ana Carolina Ibarra, “La recepción de la Historia Antigua y de su autor en España y América”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 300.

que consideraban que veían tratada con poco decoro a su nación. Afirmaba que era infamante a la nación española y contra la conquista.³⁶ Esta postura, entre otras cosas, ocasionó que se nombraran censores para la obra, entre los cuales estuvo Juan Bautista Muñoz, real cosmógrafo de Indias. Como se verá más adelante, sus acusaciones muestran la incomodidad que causaban ciertos juicios de Clavigero sobre los pueblos indígenas y el proceso de conquista y colonización.

Sobre las fuentes en que se basa la obra de Clavigero, se ha escrito bastante. Es cierto que no pudo acceder directamente a todas las fuentes que menciona, ya que por el exilio estaba apartado de ellas, pero seguramente las conocía y las había consultado durante sus diversas actividades en recintos académicos. En general, los autores coinciden en señalar que la mayoría de su información se basa en la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada, que a su vez se basa en otras fuentes contemporáneas, como la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendianta, monje franciscano, y de la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de Las Casas. Además, se han detectado otras fuentes como la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís y Rivadeneyra (1610–1686), quien fuera cronista general de las Indias, y su obra es una alabanza de los logros y glorias de sus compatriotas.³⁷ También se considera que utilizó la *Relación histórica de la nación tolteca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta.³⁸

Según Arturo Reynoso, en su tarea de historiador del pasado mexicano, Clavigero realizó una síntesis entre la fe católica y el discurso científico moderno. En este sentido, buscaba “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”.³⁹ De ahí que el jesuita veracruzano, en la época de la Ilustración, haya generado un pensamiento que construyera una compleja relación entre la fe, la ciencia, la historia y la antropología. Es decir, “Clavigero era un ilustrado católico, neoescolástico, como muchos otros jesuitas contemporáneos”.⁴⁰ Brading también encuentra esta tensión en la *Historia*:

³⁶ Ibarra, “La recepción...”, 299.

³⁷ Brading, “Clavigero y la Ilustración”, 38–40.

³⁸ Beatriz Helena Domingues, “Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 283–286.

³⁹ Arturo Reynoso, *El aliento...*, 28.

⁴⁰ Domingues, “Clavigero...”, 282.

Aun cuando Clavijero heredó la erudición barroca de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700) y de Juan José de Eguiara y Eguren (1695–1763), su manera espontánea de citar el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu (1748) como una autoridad evidente demuestra el grado en el que había asimilado la cultura de la Ilustración moderada, asimilación manifiesta en el estilo neoclásico de sus textos.⁴¹

Además, como se señaló en el apartado anterior, en esta obra se hace evidente la influencia del pensamiento moderno en la forma en que Clavijero realiza sus argumentos:

Clavijero es por demás moderno en lo que se refiere a su quehacer antropológico, pues apela a la evidencia y conocimiento directo de la flora, fauna, geografía y carácter de los nativos americanos y, más aún, manifiesta no la experimentación, propia de las ciencias naturales, si no la experiencia de vida adecuada a las disciplinas del espíritu.⁴²

La *Historia* está dividida en diez libros y nueve disertaciones. El libro I es un tratado de historia natural y geografía de México. Del libro II al V, realiza la historia de los diversos pueblos que han ocupado el valle del Anáhuac, desde los toltecas y chichimecas, hasta los aztecas o mexicanos (mexicas). El libro VI describe la religión de los aztecas, abordando sus dioses, sus templos, sus fiestas, su arte religioso, sus ritos, sus sepulcros. El libro VII abarca diversas instituciones sociales de los mexicas, como la familia, el gobierno, las leyes, la milicia, los tributos, la ganadería, el arte, etc. De los libros VIII a X aborda desde la llegada de los españoles hasta la consumación de la conquista de Tenochtitlán.

La última parte de la *Historia* son las nueve disertaciones, donde se enfoca el interés en este artículo. Es aquí donde entabla la polémica con los autores ilustrados que habían escrito sobre América. En la primera disertación, discute sobre los orígenes de los pobladores de América; en la segunda, realiza diversas consideraciones sobre las principales épocas de la historia de México; en la tercera, discute sobre el clima y la calidad de la tierra, a partir de una supuesta inundación que defendía Buffon, diferente y más reciente que el Diluvio bíblico; en la cuarta disertación, analiza la fauna de México, criticando los juicios que algunos ilustrados hacían sobre ella; en la quinta, central para el tema de este artículo, discute sobre la constitución física y moral de los mexicanos; en la sexta, defiende el nivel cultural de los mexicanos, y discute temas como las leyes y la lengua, y el uso de la moneda, del fierro, y de la escritura; en la séptima disertación, aborda el tema de los confines y la población de los

⁴¹ Brading, “Clavijero y la Ilustración”, 36.

⁴² Cruz, “La tarea...”, 100.

reinos del Anáhuac; en la octava, polemiza sobre la religión de los aztecas; y, por último, en la novena discute sobre si el “mal francés” había tenido su origen en América.

Como hace notar Cruz Aguilar,⁴³ Clavigero se encontró en un contexto intelectual donde estaban en pugna dos concepciones antropológicas del ser humano; ambas, propias de la Ilustración. Por un lado, la concepción del ser humano civilizado, establecida en *Del espíritu* de Claude Adrien Helvetius; el ser humano debe usar su razón para luchar contra la naturaleza, y superar así el estado salvaje o primitivo; es el camino del progreso, el paso del estado bárbaro al social. Las sociedades evolucionan desde un estado de naturaleza, pasando luego a un estado de guerra, para finalmente lograr un estado de civilización. En este tránsito, las instituciones políticas, jurídicas y religiosas son fundamentales para lograr el progreso. Por otro lado, está la concepción del ser humano en estado natural, conocida como “el buen salvaje” de Jean Jacques Rousseau; el orden natural es el que permite la igualdad entre todos los seres humanos y que permite una vida auténtica y libre, pues el ser humano civilizado vive y muere en esclavitud; la naturaleza debe ser la guía para una educación libre.

Estas dos perspectivas marcaron en gran parte la forma en que, durante el siglo XVIII, quisieron los ilustrados comprender al continente americano. Aquéllos que los veían en un estado salvaje, sin la capacidad de progresar, es decir, que eran bárbaros; y aquéllos que generaban imágenes idealizadas de los nativos, al proyectar en ellos el ideal natural de Rousseau. En efecto, esto es fundamental para realizar la lectura de la *Historia* desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos pues, como señala Domingues, “la controversia de Clavigero con Pauw y Buffon, mucho más que una disputa, es una contienda contra una forma de interpretar el mundo y la historia”.⁴⁴ La perspectiva de Clavigero no puede encerrarse en ninguna de estas dos posturas, sino que, partiendo de su experiencia y observación, busca mostrar cómo son en realidad América y sus habitantes, intentando superar los prejuicios eurocéntricos; aunque, cabe señalar, en muchas ocasiones su visión cristiana de la historia, le impidió superar estos prejuicios de forma radical.

En este sentido, se realizará una lectura de la *Historia*, principalmente de las *Disertaciones*, donde se destacarán los criterios a partir de los cuales Clavigero critica las afirmaciones de los ilustrados contra América y sus pobladores. Estos criterios serán aquellos que se consideran parte de la tradición iberoamericana de derechos humanos, y que, como se verá, continúan el legado de los primeros defensores de indios del siglo XVI.

⁴³ Cruz Aguilar, “La tarea...”, 103–105.

⁴⁴ Domingues, “Clavigero...”, 288.

5. Clavigero en la tradición iberoamericana de derechos humanos

¿Por qué puede considerarse a Francisco Xavier Clavigero como exponente de la Tradición iberoamericana de derechos humanos? Es cierto que su praxis y su obra no es tan explícita en el área del Derecho como pueden serlo en personajes como Bartolomé de Las Casas,⁴⁵ Alonso de la Veracruz⁴⁶ o Vasco de Quiroga.⁴⁷ No obstante, diversos criterios que expresa a través de su obra, muestran la cercanía a este pensamiento y a estas praxis. También refleja una conciencia de que su momento histórico y su historia personal, le imponen una manera diferente de hacerse cargo de la defensa de los indios.

Así, por ejemplo, Clavigero se propone como objeto principal la verdad al abordar la historia antigua de México, y sobre la conquista de México señala: “Al referir los acontecimientos de la conquista que hicieron los españoles, me aparto igualmente del panegírico de Solís que de la invectiva del ilustrísimo señor Las Casas, porque no quiero adular a mis nacionales ni tampoco calumniarlos”.⁴⁸ Pero aclara a nota a pie de página que no está acusando a Las Casas de calumniador, sino que en su pluma lo sería pues él no está en la posición de “arrebatao de piadoso celoso en favor de los indios”.⁴⁹ Es decir, comprende perfectamente que una gran parte de la obra de Las Casas está en función de una defensa de los pueblos indios, lo que le condiciona sus argumentos pues persiguió finalidades muy concretas,⁵⁰ y en cambio él tiene otros objetivos: demostrar las falsedades que los ilustrados hacen al enjuiciar a los indígenas.

A pesar de hacer esta advertencia en el prólogo de la *Historia*, en varias páginas refiere al y se fundamenta en el pensamiento de Las Casas y otros defensores de indios del siglo XVI. Por ejemplo, en cuanto a la igualdad y a la capacidad de los indígenas, Clavigero hace referencia a la carta de fray Garcés al papa Paulo III, y a los memoriales de Las Casas a los reyes Carlos I y Felipe II. Es tal su cercanía con los criterios del obispo de Chiapas, que Ibarra considera que la molestia del censor Muñoz a la obra de Clavigero estaba en función de que “se acercara a los puntos de vista de Bartolomé de Las Casas”.⁵¹ Por otra parte, al criticar el juicio de Pauw de considerar personas sin gratitud a los indígenas, Clavigero refiere a Vasco de Quiroga, y señala que

⁴⁵ Rosillo, *Los inicios...*, 69–274.

⁴⁶ Rosillo, *Los inicios...*, 275–412.

⁴⁷ Rosillo, *Los inicios...*, 413–564.

⁴⁸ Clavigero, *Historia...*, XXII.

⁴⁹ Clavigero, *Historia...*, XXII.

⁵⁰ Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006).

⁵¹ Ibarra, “La recepción ...”, 305.

trabajó infinitamente en favor de los michoacaneses, instruyéndolos como apóstol y amándolos como padre; fabricó templos, fundó hospitales y asignó a cada lugar de los indios un ramo principal de comercio, para que su recíproca dependencia los tuviese unidos a la caridad, se perfeccionasen las artes y a ninguno faltase modo de vivir. La memoria de tales beneficios se conserva tan viva entre aquellos americanos después de más de dos siglos, como si todavía viviese su bienhechor.⁵²

Como se observa, entre las fuentes que consultó Clavigero, estaban los defensores de indios del siglo XVI, sobre los cuales expresa su acuerdo y simpatía. Pero no solo eso, sino que, como se verá, continúa con los mismos fundamentos éticos, solo que ahora los usa en función de buscar la verdad contra las visiones ilustradas sobre América.

5.1. *Afirmación de la igualdad y unidad de la humanidad*

La afirmación de la igualdad y la unidad de la humanidad es uno de los fundamentos de la tradición iberoamericana de derechos humanos que se ha desarrollado desde el siglo XVI. Paradigmática al respecto es la “Controversia de Valladolid”, como se le conoce a la polémica sostenida entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, y que marcó un punto culmen en relación al conflicto sobre la naturaleza de los indios: ¿Son seres humanos en toda la extensión de la palabra o son seres con capacidades inferiores que deben ser guiados y educados por quienes poseen una cultura superior? La manera de responder a esta pregunta por parte de Las Casas se hace desde la perspectiva de las víctimas y reconociendo su alteridad;⁵³ en cambio, Sepúlveda argumenta desde una perspectiva eurocéntrica e imperial y desde su mismidad, desde una totalidad que pretende reducir al otro a sí mismo.⁵⁴

La igualdad de los seres humanos entre sí es defendida por Clavigero, en su *Historia*, con base en dos elementos: a) el común origen de todos los pueblos; y b) la naturaleza y capacidad del alma de los americanos.

En primer lugar, los ilustrados consideraban que los pobladores de América no provenían del mismo origen que los demás pueblos, en especial, de los del Antiguo Continente. En cierta forma, argumentaban que eran derivados de los pueblos existentes en otras partes; lo que explicaría en parte su falta de desarrollo y capacidad. En cambio, Clavigero sostiene que los pueblos de América tienen el mismo origen que los demás pueblos, es decir, que tienen

⁵² Clavigero, *Historia...*, 737.

⁵³ Bartolomé de Las Casas, *Apología* (Madrid: Editorial Nacional, 1975).

⁵⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología* (Madrid: Editora Nacional, 1975).

los mismos orígenes bíblicos. Así, sostiene que en “la tradición de los mismos americanos, [...] en sus pinturas y sus cánticos se decían descendientes de los hombres que se salvaron de la general inundación”.⁵⁵ Por lo tanto, considera falsa la idea de otra inundación, más reciente, que diferenciaría el origen de los pobladores de América con el resto del mundo:

Debemos, pues, desechar la pretendida inundación de América como una de las quimeras filosóficas inventadas por los inquietos talentos de nuestro siglo, pues entre los americanos no hay memoria de otra inundación, sino de la universal de que hacen mención los Libros Santos.⁵⁶

También afirma que la población de América desciende de diversas familias dispersas después de la “confusión de las lenguas”, pues considera que la variedad de lenguas que hay en México no pueden provenir de una única lengua madre:

Puedo afirmar, sin peligro de engañarme, que no se encontrará ni entre las vivas ni entre las lenguas muertas de Europa, dos más diversas entre sí que la mexicana, la *otomí*, la *tarasca*, la *maya* y la *mixteca*, cinco lenguas dominantes en diversas provincias del reino de México.⁵⁷

En segundo lugar, el trabajo de observación de Clavigero busca desmentir las afirmaciones de la incapacidad de los indígenas, que argumentaban los autores europeos. En el libro primero de la *Historia*, al tratar sobre el carácter de los mexicanos y demás habitantes del Anáhuac, afirma:

Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad. Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia.⁵⁸

En las *Disertaciones*, hay una serie de polémicas donde es claro que defiende la igualdad de los indígenas en cuanto a su capacidad. En este sentido, Pauw afirmaba que los originales de América tienen

⁵⁵ Clavigero, *Historia...*, 605.

⁵⁶ Clavigero, *Historia...*, 651.

⁵⁷ Clavigero, *Historia...*, 610.

⁵⁸ Clavigero, *Historia...*, 63.

una memoria tan débil, que hoy no se acuerde de lo que hicieron ayer; un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni ordenar sus ideas, una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente.⁵⁹

Contra esta afirmación, como ya se mencionó, Clavijero hace referencia a Las Casas y a fray Julián de Garcés.

Sobre Las Casas, además del memorial a Felipe II, hace alusión a la controversia con Sepúlveda, y cita:

Tienen –dice– los indios la mente tan buena y el ingenio tan agudo y tanta docilidad y capacidad para las ciencias morales y especulativas, y son por la mayor parte tan racionales en su gobierno político, como se ve en muchas de sus leyes justísimas...⁶⁰

Por otra parte, refiere la carta de fray Julián Garcés, primero obispo de Tlaxcala, al papa Paulo III (1536), y señala que

después de diez años de continua experiencia y observación ocular de los americanos, entre los muchos elogios con que celebra su buena índole y las dotes de sus almas, alaba su ingenio y en cierto modo lo ensalza sobre el de los españoles.⁶¹

5.2. *La perspectiva de las víctimas*

Un principio generador de la Tradición iberoamericana de derechos humanos consiste en el lugar social desde donde parte: la perspectiva de las víctimas. Ante el proceso de conquista y colonización, personajes del siglo XVI, como Las Casas, Veracruz y Vasco de Quiroga, a pesar de ser europeos, cristianos y, en algunos momentos, funcionarios de la Corona española, tuvieron la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la dominante; esto lo hicieron, ciertamente, sin dejar de ser occidental. Sus discursos no utilizan categorías del pensamiento de los pueblos indígenas, sino que se valen de la filosofía europea. Pero parte de su novedad y su importancia se encuentra en que usaron las herramientas teóricas de que disponía desde *la perspectiva de las víctimas*. Y es aquí donde se fundamenta su crítica a la Modernidad, y en sentido amplio la construcción de su pensamiento crítico. Es decir, se sustentan argumentos desde las principales corrientes de la época, pero a partir de la creatividad que les permitía el momento histórico en que se vivían y, sobre todo, por minimizar su “neutralidad” a favor de la protección de la vida y la libertad de los indios.

⁵⁹ Clavijero, *Historia...*, 723.

⁶⁰ Clavijero, *Historia...*, 724.

⁶¹ Clavijero, *Historia...*, 725.

Para muchos europeos del siglo XVI –así como también para los del siglo XVIII que criticó Clavigero–, la manera de enfrentar al nuevo otro que se les había aparecido, era negándolo como ser humano y reduciéndolo a “bárbaro”, y por lo tanto el único trato correcto era ejercer violencia para así lograr “civilizarlo”. Y no sólo hablamos del Imperio español, sino de todos los demás imperios occidentales que fueron surgiendo con el transcurso de los años. La mayoría de los pensadores modernos han sido eurocéntricos, y siempre han pensado desde la metrópoli; el ejemplo clásico del siglo XVI es el ya mencionado Ginés de Sepúlveda. En cambio, lo “moderno” de Las Casas, Veracruz, Vasco de Quiroga e, incluso Clavigero, no sólo está en utilizar ciertas categorías filosóficas, sino en ubicarse en la perspectiva de las primeras víctimas de la Modernidad/Colonialidad y realizar desde ahí la crítica.

Esta ubicación permite realizar una filosofía y una teología “geopolíticamente” ubicada en la naciente periferia colonial; en efecto, la Tradición iberoamericana de derechos humanos busca pensar la realidad desde la dialéctica periferia–centro / colonia–metrópoli, la cual sólo puede ser pensada integralmente desde las víctimas, pues desde los dominadores se invisibiliza o se soslayan –en el mejor de los casos– las consecuencias efectuadas en el centro debido a la explotación de la periferia, o se realiza una filosofía que termina siendo ideológicamente funcional para justificar el sistema colonial.

Este principio generador se encuentra también en Francisco Xavier Clavigero. Aunque hay quien lo ha calificado como un “indigenista de café”,⁶² su opción por asumir la perspectiva de las víctimas es claramente expresada en la *Historia* y también su biografía lo confirma. Su compañero y biógrafo, Juan Luis Maneiro señala que, desde su infancia, debido a los nombramientos reales que recibió el padre, Clavigero tuvo la oportunidad

de tratar íntimamente a los indígenas, de conocer muy a fondo sus costumbres y modo de ser, y de investigar con sumo cuidado todos los productos tan especiales de aquellas tierras en todo lo que se refiere a plantas, animales o minerales.⁶³

En 1754, antes de ser ordenado sacerdote, Clavigero solicita a sus superiores poder ser misionero en California.⁶⁴ De los trece años que ejerce su ministerio en la provincia mexicana, seis años los dedicó a la educación de indígenas, en los colegios de San Gregorio (México) y de San Francisco Xavier (Puebla).

⁶² Jesús Gómez Fregoso, *Clavigero, aportaciones para su estudio y ensayo de interpretación* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1979), 99.

⁶³ Maneiro, *Francisco Xavier Clavigero...*, 28.

⁶⁴ Reynoso, *El aliento...*, 133.

En la *Historia*, funda su perspectiva desde el trato directo que tuvo con los indígenas, a diferencia de los autores ilustrados que enjuician desde Europa:

Yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos; vivía algunos años en un seminario destinado a su instrucción; vi la erección y los progresos del real colegio de Guadalupe, fundado en México por un jesuita mexicano para la educación de niñas indias; tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos, a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres.⁶⁵

Clavijero reconoce la pluralidad cultural de México, y otros países de América. Al hablar de la constitución física y moral de los mexicanos, establece cuatro clases: los “americanos propios”, y señala que vulgarmente se les conoce como “indios”; los que vienen de los otros continentes (europeos, asiáticos y africanos); los “criollos”, que serían hijos o descendientes de los venidos de otros continentes y que no se han mezclado, aunque en sentido estricto señala que se le suele aplicar a los hijos de europeos; y las razas mezcladas, “llamadas por los españoles castas”.⁶⁶ Considera que los indígenas son quienes merecen llamarse propiamente americanos, y que vulgarmente se les da el nombre de “indios”; y los define como “los que descienden de los antiguos pobladores del Nuevo Mundo y no han mezclado su sangre con la de los pueblos del Antiguo Continente”.⁶⁷ Para el jesuita veracruzano, Pauw menosprecia e infamia a todos los habitantes de América, pero deja en claro cuál es la perspectiva que le interesa, es decir, la perspectiva de las víctimas, reconociéndoles en su alteridad:

hablaremos solamente de los que escriben contra los americanos propios, pues éstos son los más injuriados y más indefensos. Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar.⁶⁸

⁶⁵ Clavijero, *Historia...*, 732.

⁶⁶ Clavijero, *Historia...*, 711.

⁶⁷ Clavijero, *Historia...*, 711.

⁶⁸ Clavijero, *Historia...*, 711.

Por último, en el mismo sentido de mostrar esta opción por la perspectiva de la víctima, se puede destacar un aspecto sobre el proceso de la publicación en castellano de la *Historia*. Un censor para la obra que nombró el Consejo de Indias fue, como ya se mencionó, Juan Bautista Muñoz, real cosmógrafo de Indias. En uno de sus dictámenes dirigidos a Gálvez, “insistió en que Clavigero había sido a veces parcial al mirar con buenos ojos a los nativos, y en cambio se mostraba intransigente con los conquistadores”.⁶⁹ El mismo Muñoz señalaba en 1787 que Clavigero se mostraba “excesivamente apasionado de los mexicanos naturales, exagera su saber y cultura, especialmente en los antiguos, es demasiado benigno acerca de sus vicios y horrores. A esta preocupación de que adolecieron gran parte de los primitivos misioneros es consiguiente la poca indulgencia en cuanto a los hechos de los conquistadores y nuevos pobladores”.⁷⁰

5.3. *Crítica a la colonialidad del ser, del saber y del poder*

La tradición iberoamericana de derechos humanos, al asumir una perspectiva geopolíticamente localizada, tiene como criterio hermenéutico el giro descolonizador. Este implica, entre otras cosas, realizar una crítica a la colonialidad del ser, del saber y del poder. Solo desde esta crítica, es posible comprender los derechos humanos desde el *otro*, es decir, desde aquél que es victimizado por las estructuras de la colonialidad.

Aníbal Quijano afirma que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista”.⁷¹ Se trata de un concepto que, aunque guarde relación, es diferente a “colonialismo”. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, y con un gran énfasis la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. El concepto de raza sirvió para crear nuevas identidades que se relacionaron con los roles dentro de las nuevas estructuras económicas; es decir, se impuso una división racial del trabajo:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos

⁶⁹ Ibarra, “La recepción...”, 303.

⁷⁰ Ibarra, “La recepción...”, 305.

⁷¹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, Special issue, Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (2000): 342.

y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos.⁷²

Se trata de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial y una nueva intersubjetividad mundial. La colonialidad del poder, del ser y del saber son las estructuras que clasifican a la población por criterios de clase, raza y género. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino continúa y estamos en una transición hacia la colonialidad global:

Colonialidad se refiere a la continuidad de las formas coloniales después del fin de las administraciones coloniales y las estructuras del sistema–mundo moderno/colonial/capitalista que articula la periferia en la división del trabajo internacional, a las estrategias políticas de los grupos subalternos y a la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.⁷³

A diferencia de Las Casas y demás exponentes iniciales de la tradición iberoamericana, Clavigero se enfrenta a unas estructuras de colonialidad más afianzadas. En el siglo XVIII, el eurocentrismo se había solidificado, y en gran parte debido a la razón ilustrada. En este sentido, las críticas que realiza a los autores europeos en la *Historia* pueden comprenderse como un enfrentamiento a la colonialidad del ser, del saber y del poder.

5.3.1. Colonialidad del ser

La colonialidad del ser significa la negación del colonizado como ser humano. Su ser se ubica en el lado del no–ser, se le considera un bárbaro, un incivilizado, y si de alguna manera quiere pasar al lado del ser, deberá, irremediablemente, parecerse al colonizador, subsumirse en su totalidad, que tiene el atributo del ser.

La discusión ilustrada sobre la naturaleza de América era una expresión de la colonialidad del ser. En el siglo XVIII, dominaba la concepción de que el ambiente físico y natural, marcaba las cualidades morales del ser humano; es decir, la composición física marcaba la composición moral, y por lo tanto del ser.⁷⁴ En este sentido, la visión ilustrada establecía claramente a Europa

⁷² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 109.

⁷³ Ramón Grosfoguel, *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas* (Quito: Abya–Yala, 2012), 13.

⁷⁴ Clavijero, *Historia...*, 740.

como modelo universal, o en palabras de Clavigero, Europa debía ser, según la legislación de Pauw, el modelo de todo el mundo.

A continuación, transcribimos en extenso un fragmento de la *Historia*, de una de las *Disertaciones*, donde queda clara la manera en que la narrativa ilustrada creaba un imaginario sobre la naturaleza de América que tenía la función de ubicar en el ámbito del no-ser a sus habitantes:

Cualquiera que lea la horrible descripción que hacen algunos europeos de América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, su clima, sus plantas, sus animales y sus habitantes, se persuadirá de que el Nuevo Mundo es verdaderamente una tierra maldita y destinada por el cielo para suplicio de malhechores.

Si damos crédito a Buffon (*Hist. Nat.*, t. IV), la América es un país enteramente nuevo, apenas salido de bajo las aguas que lo habían anegado; un continuo pantano en sus llanuras, una tierra inculta y cubierta de bosques aun después de poblada por los europeos, más industriosos que los americanos, o embarazado por montañas inaccesibles, que no dejan más que un pequeño espacio de tierra para el cultivo y habitación de los hombres; tierra infeliz, bajo un ‘cielo avaro’, en la cual todos los animales trasladados del Antiguo Continente han degenerado, y los propios de su clima son pequeños, deformes, débiles y privados de armas para su defensa.

Si damos crédito a Paw (que copia en gran parte las opiniones de Buffon, y, cuando no las copia, multiplica y aumenta los errores), la ‘América ha sido generalmente, y es aún hoy día, un país muy estéril’, en el que han degenerado todas las plantas de Europa, a excepción de las acuáticas y jugosas; su terreno pestilente produce más plantas venenosas que todas las otras partes del mundo... ‘Su tierra, o embarazada con las montañas o cubierta de bosques y pantanos, no presenta más que un inmenso y estéril desierto’; su clima es muy contrario a la mayor parte de los cuadrúpedos y, sobre todo, “pernicioso a los hombres, embrutecidos, debilitados y viciados de una manera sorprendente en todas las partes de su organización” (*Recherches philosophiques sur les américains*, part. 1.).⁷⁵

América se ubica en el ámbito del no-ser al grado que todo lo que provenga de Europa, se degenera. El argumento de Buffon y Pauw se basa en una pretendida inundación de América mucho más reciente que el Diluvio bíblico. Por eso, “de esta reciente inundación nace, según dice Buffon, la malignidad del clima de América, la esterilidad de su terreno, la imperfección de sus animales y la frialdad de los americanos”.⁷⁶

⁷⁵ Clavigero, *Historia...*, 644.

⁷⁶ Clavigero, *Historia...*, 645.

Contra estos juicios de la naturaleza de América, que implicaban la degradación del no-ser de sus habitantes, se enfrenta Clavigero. En este sentido, bien señala Luis Villoro que es una “rebelión decidida contra una Europa-arquetipo; pretensión de una igualdad de derechos”.⁷⁷

En diversas partes de la *Historia*, a partir de la observación y documentación de la naturaleza y el clima de América, Clavigero va demostrando las falsedades de los autores europeos. Y, de hecho, al criticar el método de Paw, muestra cómo tiene una función de sólo justificar ideológicamente la superioridad del ser europeo, negando el ser americano, pues

si algún filósofo de Guinea emprendiese una obra sobre el modelo de la de Paw, con el título *Investigaciones filosóficas sobre los europeos*, podría valerse del mismo argumento de Paw para demostrar la malignidad del clima de Europa y las ventajas del de África.⁷⁸

También afirma:

Pues así como no es argumento de la esterilidad de Europa que en ella no prendan las plantas propias de América, tampoco es argumento de la esterilidad de algunos países de América que en ellos no prendan algunas plantas de Europa.⁷⁹

5.3.2. Colonialidad del saber

La colonialidad del saber implica la negación a los colonizados para ser sujetos de conocimiento. El colonizado no es capaz de producir conocimiento y, a lo más, puede aprender e imitar los saberes del colonizador. La razón del colonizado no existe, y solo el colonizador, a través de su razón que es universal, puede acceder a la verdad. De ahí que las estructuras sociales impiden que el colonizado puede generar saberes: “Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades”.⁸⁰

Clavigero se enfrenta a la colonialidad del saber en las críticas que los autores europeos realizan sobre la inteligencia y los conocimientos de los pueblos indígenas: “Muchos, concediendo a los mexicanos una grande habilidad para la imitación, se la niegan para la invención. Error vulgar que se ve desmentido en la historia antigua de la nación”.⁸¹ Ante la negativa de la capacidad intelectual de los americanos, el jesuita veracruzano afirma tajantemente:

⁷⁷ Villoro, *Los grandes...*, 118.

⁷⁸ Clavigero, *Historia...*, 653–654.

⁷⁹ Clavigero, *Historia...*, 665.

⁸⁰ Clavigero, *Historia...*, 733.

⁸¹ Clavigero, *Historia...*, 63.

Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Paw y a toda Europa que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa.⁸²

Clavigero reconoce la capacidad de generar conocimientos por parte de los pueblos indígenas, y de hecho se lamenta de todo el desperdicio de saberes que se dio ante la destrucción de los códices indígenas, sobre todo en lo relativo al saber sobre la naturaleza, y por eso hace un llamado a su recuperación:

¿A quién no moverá a compasión el ver que de tantos tesoros que se gastan pródigamente y con lujo ruinoso en ostentación y delicias, no se destina una parte a fundar Academias de Naturalistas que descubran y utilicen los dones que con tanta liberalidad les ha franqueado el Creador? Este empleo de tanto honor y provecho aseguraría la subsistencia y ocuparía útilmente a tanta gente baldía, que por no tener en qué emplearse pasa la vida en el ocio más ignominioso.⁸³

Como parte de la colonialidad del saber, se encuentra la imposición de las lenguas imperiales. Negar la capacidad de generar conocimiento a las lenguas de los colonizados, ha sido una de las estrategias constantes de los colonizadores. De hecho, el crítico a la obra de Clavigero, Ramón Diosdado

muestra un gran desprecio por las lenguas indígenas, inclinándose hacia la supresión del náhuatl y la castellanización de los habitantes para fortalecer la unidad del imperio. Niega que los indios tuvieran conocimientos astronómicos y la interpretación del calendario azteca le pareció ‘una fantasía’.⁸⁴

Por su parte, Paw afirmaba que las lenguas de América “son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico”.⁸⁵ A esto, Clavigero responde que aprendió

la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años, y sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme.⁸⁶

⁸² Clavigero, *Historia...*, 732.

⁸³ Clavigero, *Historia...*, 29.

⁸⁴ Ibarra, “La recepción...” , 310.

⁸⁵ Clavigero, *Historia...*, 769.

⁸⁶ Clavigero, *Historia...*, 770.

Clavigero defiende y demuestra la capacidad de contar y de generar conocimiento de la lengua mexicana. Si bien señala que esta lengua no tenía voces para explicar conceptos como materia, sustancia, accidente y semejantes –al igual que otras lenguas europeas no los tenían–, cuenta con una gran cantidad de conceptos metafísicos:

Los mexicanos antiguos, porque no se ocupaban en el estudio de la metafísica, son excusables por no haber inventado voces para explicar aquellas ideas; pero no por esto es tan escasa su lengua en términos significativos de cosas metafísicas y morales (...); antes aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos...⁸⁷

Para demostrar lo anterior, presenta un vocabulario bastante amplio de palabras metafísicas y morales del náhuatl. Y lo mismo señala sobre otras lenguas americanas, como el otomí, matlatzinca, mixteca, zapoteca, totonaca y popoluca.⁸⁸

5.3.3. Colonialidad del poder

La colonialidad del poder se refleja en una distribución del trabajo y del acceso a los bienes de vida por criterios de género, raza y clase. De hecho, una de las novedades del sistema moderno–colonial fue la distribución de la población a través del criterio de la raza, referida inicialmente al fenotipo y a otros aspectos físicos, y en especial, al color de la piel. Como señala Aníbal Quijano, “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años”.⁸⁹

Clavigero es consciente de que esta clasificación social es parte de los argumentos de los autores europeos:

Si en los animales [Paw] notó la falta de cola, en los hombres censura la falta de pelo. Si en los animales halló deformidades notables, en los hombres vitupera el color y las facciones. Si creyó que los animales eran menos fuertes que los del Antiguo Continente, afirma igualmente que los hombres son debilísimos y que están sujetos a mil enfermedades causadas por la corrupción de aquel aire y de aquel terreno pestilente.⁹⁰

⁸⁷ Clavigero, *Historia...*, 772.

⁸⁸ Clavigero, *Historia...*, 774.

⁸⁹ Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 96.

⁹⁰ Clavigero, *Historia...*, 712.

Ante este tipo de argumentos, Clavigero señala que la capacidad de los indígenas no corresponde con los juicios –hoy se considerarían racistas– de los autores europeos. Así, afirma que “del color de éstos [los americanos] no se puede formar argumento alguno contra el Nuevo Mundo”.⁹¹ También señala que

yo no pretendo que sean los americanos más fuertes que los europeos. Pueden ser menos fuertes, sin ser por esto positivamente débiles y sin haber degenerado en ellos la especie humana. Los suizos son más fuertes que los italianos, y no por esto creemos que los italianos han degenerado, ni menos acusamos el clima de Italia.⁹²

Clavijero enumera la gran cantidad de actividades que realizan los indígenas, y señala

ellos son los que llevan todo el peso de los trabajos públicos como es notorio en todas las provincias de aquel gran reino. Esto hacen los débiles, poltrones e inútiles americanos, mientras que el vigoroso Paw y otros infatigables europeos se ocupan en escribir invectivas contra ellos.⁹³

Como se señaló anteriormente, la idea del progreso comenzaba a dominar. La dicotomía barbarie – civilización era parte de la concepción dominante de la historia. En este sentido, y siguiendo de alguna manera los argumentos de Las Casas en la “Controversia de Valladolid”, Clavigero define de la siguiente manera a los bárbaros:

Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla.⁹⁴

A partir de esta definición, demuestra que los pueblos indígenas no son bárbaros ni salvajes, pues han tenido leyes, gobierno, sociedades, religión, y demás instituciones sociales. Es decir, se opone a la visión de los autores europeos de “racializar” el concepto de bárbaro o salvaje, y hacerlo valer en relación con la constitución natural y física de América.

⁹¹ Clavijero, *Historia...*, 713.

⁹² Clavijero, *Historia...*, 719.

⁹³ Clavijero, *Historia...*, 721.

⁹⁴ Clavijero, *Historia...*, 743.

5. A modo de conclusión

Dentro la tensión entre la segunda escolástica y el pensamiento moderno, Clavigero fue capaz de aplicar un método historiográfico, con el cual, a partir de ciertos criterios éticos, recupera el pasado de los pueblos indígenas con una intención política: afirmar la igualdad de todos los seres humanos, y denunciar las estructuras de colonialidad que han colocado a los pueblos indígenas en una situación de explotación y opresión. Es por eso que, como se ha visto a través de estas líneas, se puede considerar al pensamiento del jesuita veracruzano como parte de la Tradición iberoamericana de derechos humanos.

Clavigero conoció la obra de los primeros defensores de indios del siglo XVI; además de considerarlos fuentes históricas fiables, asume sus criterios éticos para juzgar y defender a las culturas indígenas. No obstante, en el siglo XVIII, las estructuras de colonialidad que habían iniciado a instaurarse un par de siglos antes, se encuentran más afianzadas. Una muestra de esto, son las visiones ilustradas que sobre América y sus habitantes desarrollan diversos autores europeos, donde la colonialidad del ser, del saber y del poder se hace presente. Ante esto, Clavigero recupera el pasado mexicano para oponerse a los argumentos que justificaban esas relaciones de colonialidad.

Bibliografía

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Aldunate, José. “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena”. En *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, 123–129. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992.
- Brading, David. “Clavijero y la Ilustración”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.*, 21–44. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Castro–Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. “Introducción”. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coord. por Santiago Castro–Gómez *et al.* México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 2009.
- Cruz Aguilar, Juan José. “La tarea antropológica de Francisco Javier Clavijero”. En *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada et al., 95–132. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cuadriello, Jaime. “Clavijero y sus *Memorias edificantes*. Un lance de principios, intereses y juventud”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al., 191–229. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *La tradición iberoamericana de derechos humanos*. México: Porrúa, 2014.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. *Apología*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Domingues, Beatriz Helena. “Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 283–286. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Domingues, Beatriz Helena. “Clavijero’s perception of the America and American’s from the exile perspective”. *Locus. Revista de história*, vol. 12, n.º 2, junio–diciembre (2006): 99–115.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980.
- Gómez Fregoso, Jesús. *Clavijero, aportaciones para su estudio y ensayo de interpretación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1979.
- Grosfoguel, Ramón. *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Quito: Abya-Yala, 2012.
- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarta, 2005.
- Ibarra, Ana Carolina. “La recepción de la Historia Antigua y de su autor en España y América”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 299–321. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

- Las Casas, Bartolomé de. *Apología*. Madrid: Editorial Nacional, 1975.
- León-Portilla, Miguel. “La *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al., 157–190. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- León-Portilla, Miguel. *Humanistas de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Maneiro, Juan Luis. *Francisco Xavier Clavigero, SJ, ilustre universitario constructor de la patria mexicana*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México: Editorial Ius, 1945.
- Navarro, Bernabé. *La introducción de la filosofía moderna en México*. México: El Colegio de México, 1948.
- Ortega y Medina, Juan A. “Clavijero en la consciencia historiográfica mexicana”. *Estudios de historia novohispánica*, n.º 10 (1991): 289–307.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, Special issue, Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (2000): 342–386.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, 105–151. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal, “¡Qué tal raza!”. En *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, 96–104. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Reynoso, Arturo. “Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero”, En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 231–247. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Reynoso, Arturo. *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Rico González, Víctor. *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1949.
- Ronan, Charles E. *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731–1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente–Universidad de Guadalajara, 1993.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos”. *Dignitas, Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, n.º 10, octubre–diciembre (2009): 27–53.

- Rosillo Martínez, Alejandro. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2011.
- Sánchez Ramírez, Rodolfo. “La filosofía de la historia en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero”. En *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.*, 133–171. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014.
- Santos, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
- Solís y Ribadeneyra, Antonio de. *Historia de la Conquista de Méjico, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid: Librería de Denné Hidalgo, 1843.
- Suárez, Marcela. “Clavijero en la filosofía de la historia”. *Tempus. Revista de historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, n.º 2 (1993–1994): 115–129.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Trabulse, Elías. “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana”. En *Francisco Xavier Clavijero, figura de la ilustración mexicana 1731–1787*, comp. por Alfonso Martínez Rosales, 48–71. México: Colegio de México, 1988.
- Ulloa Cárdenas, Conrado. “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavigero”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.*, 263–273. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.