

La emergencia del “México Antiguo” o la configuración universal y estética de un pueblo como monumento a fines del siglo XVIII

*The Emergence of “Ancient Mexico” or the
Universal and Aesthetic Configuration of a Town
as a Monument at the End of the 18th Century*

Alfredo Nava Sánchez*

RESUMEN

Este artículo estudia la narrativa histórica en algunos trabajos de Francisco Xavier Clavijero y Pedro José Márquez y su vinculación con la emergencia de la estética como espacio de reflexión en el siglo XVIII. A partir de aquí fueron consideradas las producciones materiales y las experiencias personales como una forma de inclusión de las subjetividades en el plano de la razón ilustrada. El objetivo es demostrar que la reivindicación de estos jesuitas de los “antiguos mexicanos”, como un pueblo civilizado y racional, compartía con los filósofos europeos una visión universalista de la historia por la que se configuró un modelo de “pueblo”, en el plano de las ideas, de los objetos y monumentos. En ambos autores es posible identificar rasgos comunes de una filosofía de la historia propia del siglo XVIII, pero a la que ambos aportaron un particular acento material.

Palabras clave: Ilustración; antigüedad americana; estética; materialidad.

ABSTRACT

This article studies the historical narrative in some works by Francisco Xavier Clavijero and Pedro José Márquez and its link with the emergence of aesthetics as a space for reflection in the eighteenth century. From this point on, material productions and personal experiences were considered as a form of inclusion of subjectivities in the plane of enlightened reason. The objective is to demonstrate that the vindication of these Jesuits of the “ancient Mexicans”, as a civilized and rational people, shared with the European philosophers a universalist vision of history by which a model of “people” was configured, in the plane of ideas, objects and monuments. In both authors, it is possible to identify common features of a philosophy of history typical of the eighteenth century, but to which both contributed a particular material accent.

Keywords: Enlightenment; American antiquity; Aesthetics; Materiality.

* Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Mariana, Minas Gerais, Brasil. alfredonavasanchez@gmail.com <<https://orcid.org/0000-0002-8777-8696>>

INTRODUCCIÓN

Como ha sido ya estudiado por diversos autores (Gerbi, 1996; Cañizares-Esguerra, 2007), a finales del siglo XVIII un grupo de jesuitas americanos, exiliados en Italia después de la supresión de la orden por la corona española en 1767, publicaron una serie de obras reivindicando el pasado antiguo de los indígenas, en concreto de los “mexicanos y peruanos”. Esto en el contexto de una polémica con algunos letrados europeos – franceses e ingleses, sobre todo – que aseveraban que nada bueno podía cosecharse, material y espiritualmente, en América.

Durante el proceso de cristianización del siglo XVI, aún y cuando existieron algunas excepciones, varios materiales del pasado indígena fueron destruidos y su historia, sino demonizada, desestimada por carecer de la “luz” del cristianismo. A diferencia de estos primeros “historiadores” del mundo prehispánico – frailes principalmente –, los jesuitas del siglo XVIII se sirvieron de relatos orales, objetos, pinturas y una interpretación peculiar de la historia natural y civil para concluir que, al contrario de lo que sus contrapartes franceses e ingleses aseguraban, los antiguos “mexicanos y peruanos” habían logrado cultivar virtudes y artes similares a las de otros pueblos europeos considerados racionales y civilizados. Habían practicado la astronomía, la poesía, la literatura, la filosofía y otras disciplinas, con la misma perfección, o más, con la que se habían ejercitado en el Viejo Continente.

Al mismo tiempo que considerados testimonios de una “ilustración católica” o “moderada” propia de las posesiones españolas en América (Breña; Puga, 2019), estas ideas han sido interpretadas como una manifestación patriótica de lo americano, un tipo de expresión muy cercana a lo que hoy podríamos definir como una reivindicación nacionalista. Por lo menos desde el libro de David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, la historiografía ligó las obras de algunos jesuitas novohispanos del siglo XVIII, particularmente la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavijero, a un proceso de formación de una conciencia nacional mexicana que tendría una etapa determinante en las ideas plasmadas en este tipo de libros. Brading veía rasgos de un espíritu nacionalista mexicano en las reivindicaciones que estos jesuitas hicieron de la civilidad y racionalidad de los “antiguos mexicanos”. A esta postura le dio el nombre de “patriotismo criollo” (Brading, 2004, p. 15). En su análisis de esas mismas obras, en tiempos más recientes, Jorge Cañizares recuperó parte de las ideas de Brading y utilizó el adjetivo “patriótico” para caracterizar los procesos cognitivos empleados por los jesuitas. Aseguraba, de

hecho, que éstos habrían anticipado algunas cuantas décadas los famosos preceptos metodológicos de Leopold von Ranke sobre la escritura de la historia (Cañizares-Esguerra, 2007, p. 363).

Este artículo estudia la narrativa histórica en algunos trabajos de Francisco Javier Clavijero y de Pedro José Márquez y su vinculación con la emergencia de la estética como espacio de reflexión en el siglo XVIII. A partir de aquí fueron consideradas las producciones materiales y las experiencias personales como una forma de inclusión de las subjetividades en el plano de la razón ilustrada. Nuestro objetivo es demostrar que la reivindicación de estos jesuitas sobre los “antiguos mexicanos” como un pueblo civilizado y racional compartía con los filósofos europeos una visión universalista de la historia por la que se configuró un modelo de “pueblo”, no solo en el plano de las ideas, sino también en el de la materialidad de los monumentos. En ambos autores es posible identificar rasgos comunes de una filosofía de la historia propia del siglo XVII, cultivada sobre todo en Europa, pero a la que ambos aportaron un acento material, en donde la experiencia personal sobre los objetos y su contexto era esencial. Es aquí en donde parte de sus ideas se pueden articular, por un lado, con lo que en ese mismo momento comienza a identificarse como estética y, en un campo muy cercano, con el surgimiento de la historia del arte.

CONFRONTACIÓN Y COINCIDENCIAS EPISTEMOLÓGICAS

En general, la historiografía ha tratado los textos de los miembros de la Compañía exiliados en Italia a partir de una clave de polémica y enfrentamiento con los filósofos europeos. Tal vez haya sido Antonello Gerbi con el título de su libro fundador, *La disputa del Nouvo Mondo* (1996 [1955]), quien marcó en buena medida el rumbo de estos análisis en clave de confrontación “radical”. A partir de las ideas sobre la naturaleza americana que circulaban en Europa a fines del siglo XVIII, estableció una frontera entre quienes la denostaban o menospreciaban, generalmente letrados europeos, y quienes la reivindicaban y exaltaban, sobre todo los jesuitas exiliados de los territorios españoles en 1767.

No obstante, más allá de las influencias del historiador florentino, esta orientación agonística en los libros y escritos de los jesuitas americanos frente a las ideas de los letrados europeos es fácilmente reconocible. Y es así porque buena parte de esos textos fueron pensados y escritos con esa intención. El secretario de Estado de la corona española en 1777, el conde de Floridablanca, promovió una campaña de publicaciones filoespañolas con la intención de

contestar la propaganda antiespañola que por ese entonces alcanzaba puntos álgidos en diversas regiones de Europa. Las obras que exhibieran una imagen elogiosa y positiva de la corona española, especialmente de la conquista de América, recibían una retribución económica importante. En el caso de los jesuitas exiliados, esta fue una valiosa oportunidad para completar su sustento material y, al mismo tiempo, hacer circular sus obras (Guasti, 2014, pp. 95-97).

Por otra parte, existen posturas historiográficas que han buscado matizar esta confrontación radical, particularmente en el campo de sus fundamentos y procedimientos epistemológicos. En consonancia con lo señalado anteriormente acerca de la promoción de la imagen de la corona española, Fernando Silva defiende que es posible identificar en la *Historia Antigua de México* de Clavijero una “enunciación hispanista” que no necesariamente se oponía a su defensa de la antigüedad mexicana. El jesuita estaba lejos de expresar en su libro una declaración anticipada de “independencia” de España, pues sus argumentos no representaron nunca un acto subversivo o contrario a la corona española para prohibir la publicación de su libro, por lo menos en su versión en italiano publicada en 1780¹ (Silva Guerrero, 2015, pp. 365-369).

Dos historiadoras han argumentado convincentemente que los planteamientos de los jesuitas criollos, entre ellos el propio Clavijero, no representaron una expresión exclusivamente “americana” y contrapuesta a las ideas forjadas en Europa. Estas autoras cuestionan lo que una de ellas, Virginia Aspe Armella, denominó para el caso de Clavijero de “la supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos” (ASPE, 2014).

Aspe sostiene que para entender la *Historia Antigua de México* es necesario leer las *Disertaciones*, un texto en donde Clavijero ahondó en sus influencias filosóficas y especificó mejor el destino de sus críticas contra los detractores de la antigüedad mexicana. Ambos textos demuestran que el jesuita no se oponía por completo a los argumentos de autores europeos y que, por el contrario, rescató varias de sus propuestas para pensar la especificidad de la historia americana. Aspe concluye que existía más de un vínculo entre las ideas del jesuita y los ilustrados europeos, aunque en ese sentido uno de ellos había sido fundamental: Giambattista Vico. Para la autora es posible reconocer en la estructura de la *Historia Antigua* una inspiración en la *Scienza Nuova* del italiano, en especial acerca de los principios que configurarían una dimensión “cultural” de los pueblos. Este tema resulta fundamental para nuestro trabajo, ya que tales principios implicaban una relación entre lo particular de los pueblos y una idea de universalidad defendida también en Europa (ASPE, 2014, p.

192). El filósofo italiano postuló lo que sería una “metodología” para llegar a las normas universales del desenvolvimiento histórico de los pueblos:

Ahora bien, ya que este mundo de naciones ha sido hecho por los hombres, veamos en qué cosas han convenido todos los hombres siempre y convienen todavía, porque tales cosas podrán darnos los principios universales y eternos, como deben ser los de toda ciencia, sobre los cuales surgieron y se conservaron todas las naciones (Vico, 1995 [1744], p. 158).

Vico pensaba en una idea de justicia eterna y común a todas las naciones que se expresaba, en primera instancia, en tres costumbres que todas, incluidas las más bárbaras, habían instituido: “todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos” (Vico, 1995 [1744], p. 158). Además, lo observa en el estudio y comparación de sus leyes, lenguas y gobiernos (ASPE, 2014, p. 193).

Pero Vico no sería el único autor detrás de los fundamentos teóricos de la interpretación de Clavijero. Aurora Díez-Canedo ha llamado la atención sobre los lazos que unen también al jesuita con Montesquieu y Gibbon, si se piensa que en realidad uno de los *leitmotiv* de su historia habría sido narrar el auge, la decadencia y la desaparición del “imperio mexicano”. El novohispano se habría inspirado en estos dos autores, que en la época habían estudiado el caso romano, para “explicar las causas de la decadencia de una cultura y establecer su cronología” (Díez-Canedo, 2017, pp. 43-44). Las ideas de Montesquieu y Gibbon habrían resultado más pertinentes para él que los ejemplos hallados en la Biblia o en los autores de la antigüedad europea. Díez-Canedo asegura que esta historia de la “devastación” de los mexicanos representó una ruptura con la historiografía precedente, tanto la de los franciscanos del siglo XVI como la de la nobleza “mestiza” mexicana del XVII, pues a diferencia de éstas, la de Clavijero no estableció continuidades con algún grupo contemporáneo. Por el contrario, su historia es la de una sociedad extinta, sin vínculo alguno con los indígenas contemporáneos – perdidos en la miseria – y menos todavía con los criollos (Díez-Canedo, 2017, p. 45).

Clavijero escribió que en su obra no existía ninguna motivación personal, sino la de contribuir con el conocimiento histórico de la *humanidad* a través de la *verdad*:

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 consanguineidad 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 (Clavijero, 2009 [1945], p. 711).

Esta última frase sería suficiente para cuestionar en la obra del jesuita un “espíritu indigenista” o un “patriotismo americano” inspirado en los “habitantes originarios”. Por otra parte, consolida el argumento de Díez-Canedo acerca de que uno de los objetivos de la obra de Clavijero habría sido el de hacer una historia de la antigüedad mexicana en consonancia con las historias y reflexiones que en la época se realizaban en Europa sobre las antiguas Grecia y Roma.

Aquella frase también permite ligar su historia con los modelos analíticos de finales del siglo XVIII, que reivindicaban la imparcialidad y la crítica como virtudes, la experiencia y la observación como metodologías y la “verdad” como fin del conocimiento. Clavijero no se identificaba como un ilustrado, pero tampoco era enemigo de estas ideas ni consideraba a los autores europeos como un grupo homogéneo al que habría que rechazar. El jesuita se empeñó en destacar lo que identificaba como “errores” de interpretación de la historia americana, particularmente en la obra de Cornelius de Pauw. Al mismo tiempo, en su *Historia antigua*, cimentaba varios de sus argumentos utilizando ideas de Montesquieu o retomando y matizando principios de Buffon y Robertson para legitimar su interpretación histórica (Clavijero, 2009 [1945]). En ello puede reconocerse un consenso con esos letrados en las formas y en los criterios de producción de la historia. Una historia que en el siglo XVIII cada vez más se consolidó como una “historia universal” o de la “humanidad” con fundamentos seculares (Griggs, 2007).

En el contexto novohispano, la obra de Clavijero ha sido una de las más significativas entre los estudios historiográficos sobre la “Disputa del Nuevo Mundo”. No obstante, esto ha provocado un descuido relativo sobre la intervención de otros jesuitas en aquella polémica. Es el caso de Pedro José Márquez que, al igual que Clavijero, se exilió en Italia después de la supresión de la Compañía en Nueva España. El estudio de su obra ha tenido más espacio entre historiadores del arte, quienes han subrayado las contribuciones que ésta habría tenido en la configuración de la arqueología de la antigüedad mexicana, e incluso en la de la propia antigüedad romana. Durante sus años en Italia, Márquez fue cercano del mecenas José Nicolás de Azara – una figura importante en la configuración de los estudios de la antigüedad en los territorios españoles en Italia (Mora; Cacciotti, 1996, pp. 67-68) –, a través de quien con-

siguió acceder al medio de los “estudios estéticos” y de las excavaciones “arqueológicas” romanas, así como a una amplia biblioteca en la que se deparó con las obras de los estudiosos de la antigüedad europea. En este contexto, tuvo contacto con colecciones fundamentales en las reflexiones de este campo, la del cardenal Stefano Borgia y la del Instituto de Ciencias de la Universidad de Bolonia, las cuales poseían códices mexicanos (Flores, 2021, p. 156). También desde Italia, fomentó una perspectiva clasicista en Nueva España. En 1783 ayudó a fundar la Academia de San Carlos en la ciudad de México, y contribuyó para que este espacio estuviera bien dotado de libros, esculturas y reproducciones de obras de la antigüedad griega y romana (Flores, 2020, pp. 118-119).

Márquez escribió varias obras dedicadas a estudiar y teorizar sobre los vestigios del mundo antiguo mexicano y también romano. De aquí que, en una comparación con los temas tratados por Clavijero, algunos historiadores del arte lo hayan definido como más “universal” (Flores, 2014, p. 584). Una de sus contribuciones más relevantes en esta línea fue su estudio acerca del complejo arquitectónico de la Villa de Mecenas en Tívoli y lo que éste podía relevar a la luz de la teoría de Vitruvio. En Márquez difícilmente podría aplicarse el calificativo de indigenista, pues, como bien apunta Flores: “el conjunto de su obra refleja la veneración que la Europa ilustrada mostraba por los vestigios arqueológicos” (Flores, 2014, pp. 587-593).

Así como Clavijero tuvo un diálogo estrecho con letrados europeos dedicados a la historia de la antigüedad europea, Márquez los tuvo con aquellos que también buscaban entender ese periodo, pero a través de los objetos y los vestigios. En particular puede apreciarse un paralelo con la obra de Johann J. Winckelmann – uno de los estudiosos de la antigüedad griega y romana más reconocidos en la Europa del siglo XVIII (Didi-Huberman, 2013, pp. 13-24) – en el tema de la necesidad de proporcionar un orden y sentido a los vestigios materiales para generar una verdadera historia de la antigüedad. En su análisis de la mexicana, utilizó sus conocimientos de teoría neoclásica, provenientes de arqueólogos, anticuarios y arquitectos, y el método de reconstrucción filológico vigente en la época para proponer y tratar problemáticas arquitectónicas, recurrentes en el medio europeo del momento. Más allá de las apreciaciones de las formas y de los modelos empleados en los edificios, Márquez profundizó en los sistemas compositivos, generando “significados históricos y culturales que explicaban el origen mismo de la arquitectura como disciplina artística y como producto del ingenio humano” (Flores, 2020, p. 123). Así como Winckelmann (2011 [1764]), el objetivo de Márquez en el estudio de los

vestigios antiguos mexicanos era explicar las causas y particularidades de las formas, al mismo tiempo que los valores que éstas expresaban.

Las contribuciones de las obras de Márquez podrían ser caracterizadas con argumentos semejantes a los que Georges Didi-Huberman utilizó para exponer las razones por las cuales Winckelmann podía ser considerado el fundador de la historia moderna del arte. Didi-Huberman sostenía que el alemán habría ido más allá de las prácticas cognitivas de los anticuarios para, mediante la observación, la crítica y la clasificación, fundar un método histórico por el que se privilegiaba la síntesis en vez del análisis. De esa forma, habría emergido un cuerpo, “una reunión orgánica de objetos cuya anatomía y fisiología serían como la reunión de los estilos artísticos y su ley de funcionamiento, o sea, de evolución” (Didi-Huberman, 2013, p. 15).

Desde un punto de vista historiográfico, las contribuciones tanto de Clavijero cuanto de Márquez pueden reconocerse en la conciliación entre una base epistemológica de la “historia universal cristiana” con una historia antigua de mexicanos y peruanos acorde con los criterios teóricos y metodológicos de la “historia universal secular” que circulaba en Europa a finales del siglo XVIII. La búsqueda por preservar los fundamentos de una historia sagrada en una explicación secular de la historia fue uno de los objetivos de varios autores a lo largo de este siglo (Griggs, 2007). Los dos jesuitas encontraron en las fuentes no escritas las mediaciones necesarias para ligar la historia antigua de los mexicanos con ese ámbito universal. Sin alejarse de las exigencias epistemológicas “modernas”, interpretaron monumentos, objetos y pinturas en un sentido de lo que, también a partir de aquel siglo, fue definido como estética.

Alrededor de 1750, el alemán Alexander Baumgarten utilizó el concepto de estética para delimitar la conexión entre las más altas y abstractas manifestaciones de la razón con las expresiones menores, concretas y particulares de las sensaciones y lo subjetivo. De entrada, las reglas metodológicas celebradas en el momento implicaban una disposición y una relación especial entre el cuerpo y el objeto de conocimiento (Daston, 2004). Según Terry Eagleton, la emergencia de la estética en medio de reivindicaciones “radicales” sobre la superioridad de la razón como medio cognitivo significaba aceptar que la percepción y la experiencia, no obstante ocupar un lugar “secundario” en este proceso, no podían evaluarse a través de la abstracción de leyes universales y ameritaban un discurso propio. Lo estético en esta línea era, según Eagleton, “una especie de pensamiento concreto o analogía sensible del concepto” (Eagleton, 2006, p. 68).

LA CONFIGURACIÓN UNIVERSAL (IDEAL Y MATERIAL) DE LA HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO

En el libro VI de su *Historia Antigua de México*, dedicado a la religión de la antigüedad mexicana, Clavijero escribió que los tres principales elementos que permitían identificar “genio”, “inclinaciones” y “luces” de una nación eran la religión, la policía y la economía. En el caso de los mexicanos, sus expresiones religiosas, según el jesuita, habían sido como las de las otras naciones cultas del pasado: “un agregado de errores y de prácticas supersticiosas, crueles y pueriles”. Una comparación con la religión de los griegos y romanos permitía concluir apenas una diferencia entre ellas: mientras que la de los europeos fue “supersticiosa y pueril” en su culto, la de los mexicanos había sido más cruel (Clavijero, 2009 [1945], p. 207). Acerca de la “policía y la economía”, que trató en el siguiente libro, Clavijero fue más contundente al argumentar que en esto los mexicanos dejaban ver “discernimiento político, celo por la justicia y amor al bien público”. Todo ello constatado por la “fe de sus mismas pinturas y por la deposición de muchos autores imparciales y diligentes que fueron testigos oculares de mucha parte de lo que escribieron”. A pesar de la contundencia de estas pruebas, existían diversos cuestionamientos sin fundamento y también el riesgo de la censura, sin embargo, el jesuita puntualizaba que había escrito solo la verdad por “cumplir las leyes de la historia” (Clavijero, 2009 [1945], p. 283).

A lo largo de su *Historia Antigua de México*, Clavijero utilizó este tipo de comparaciones para situar a los “mexicanos”, y eventualmente a los “peruanos”, entre las sociedades del pasado que en el consenso del mundo letrado americano y europeo eran consideradas “cultas y civilizadas”. Grecia y Roma antiguas ocupaban un lugar central en el conjunto de las relaciones establecidas. Funcionaban como “modelos ideales” en torno de los cuales giraban las consideraciones sobre los otros pueblos. Hablando de las virtudes de un noble texcocano y del papel de las repercusiones de ese modelo ideal, Clavijero escribió: “Hombre digno de mejor fortuna. Acción memorable de fidelidad a su soberano, que celebrarían justamente los historiadores y poetas si el héroe en vez de americano fuese romano o griego” (Clavijero, 2009 [1945], p. 116). Y acerca de la opinión de que ciertas leyes de los mexicanos podrían parecer crueles, en las *Disertaciones* el jesuita utilizó a Montesquieu para decir que las de los antiguos griegos, basadas en las *Doce Tablas*, también lo eran, “y ésta es la celebradísima compilación que hicieron los romanos de lo mejor que encontraron en los pueblos griegos. Pues si lo mejor de la cultísima Grecia era tal, ¿qué sería de lo que no era tan bueno?” (Clavijero, 2009 [1945], p. 779).

Estas comparaciones incluían también otros pueblos antiguos, entre ellos varios paganos e infieles. Para explicar el origen y descendencia de los indígenas americanos, el jesuita novohispano proponía seguir el argumento del letrado del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora, acerca de las analogías reconocibles entre egipcios y mexicanos, particularmente, la edificación de pirámides, la utilización de jeroglíficos y, la que para Clavijero era la más evidente, la forma de computar el tiempo. Estas similitudes resultaban apenas pruebas para conjeturar, pero no para soportar la verdad, según el jesuita. En su consideración, no existían vestigios suficientes y convincentes para asegurar que los americanos descendían de algún “pueblo existente hoy en el Antiguo Mundo”. Y en vez de eso defendía un argumento bíblico como prueba más factible. El origen de los indígenas debía buscarse en diversas familias después de la “confusión de las lenguas”. “Yo no dudo – escribió –, atendiendo, a lo que nos dicen los Libros Sagrados, que después que se multiplicó bastamente la descendencia de Noé, hubo expresa de Dios para que se separasen las familias y se fuera cada una a poblar el país que se le había señalado” (Clavijero, 2009 [1945], p. 611).

Colocando como criterio los efectos de la mente humana en la estructuración de las sociedades, Vico ya había examinado las cualidades de la comparación para un estudio de las naciones antiguas. Al igual que el italiano, Clavijero la utilizó como uno de sus principales pilares epistemológicos. Pero el jesuita no colocó la mente humana como un elemento de comparación en su historia ni como punto de discusión en sus *Disertaciones*. Sus comparaciones se apoyaron de forma fundamental en una crítica y metodología de la historia que tenía a la “verdad” como ideal y punto de articulación con una dimensión en la que, arbitrariamente, se habían postulado los rasgos de las sociedades civilizadas del pasado.

Márquez, por su parte, comparó los monumentos mexicanos con los de otros pueblos antiguos e, inclusive, con algunos bíblicos con el fin de establecer analogías formales por las que los mexicanos entrarían, no solo dentro de un plan divino, sino entre las naciones cultas y civilizadas. A propósito de sus comentarios a la descripción de José Antonio Alzate de dos monumentos antiguos, escribió: “La forma del monumento es piramidal, como piramidales son los más antiguos monumentos del mundo, que existen en Egipto, y como piramidal se suele dibujar la célebre Torre de Babel, primer monumento que se sepa haya sido levantado por mano de los hombres para eternizar su memoria” (Márquez, 1972 [1804], p. 133). Y desde una perspectiva explícitamente secular, afirmaba que de los antiguos pueblos que habitaban “el gran país de

Anáhuac, llamado hoy Nueva España, ...se deberían recordar, en particular, sus conocimientos astronómicos y arquitectónicos, porque, semejantes a los caldeos, asirios y egipcios, ponen de relieve su indudable ciencia antigua” (Márquez, 1972 [1804], p. 132).

En la utilización de la analogía y la comparación de monumentos, Márquez expresaría – según Oscar Flores – una cierta influencia de la metodología de Winckelmann acerca de la aparición de los estilos. Una metodología que, por otra parte, provendría de la práctica de los análisis filológicos, y por la que los estudiosos de los monumentos y las antigüedades generarían nuevas explicaciones para viejos problemas (Flores, 2020, pp. 111-117).

Si pensamos que sus trabajos respondían, al mismo tiempo, a las exigencias de una epistemología ilustrada como a las de una perspectiva histórica cristiana, es posible identificar en Clavijero y Márquez una cierta ambigüedad en lo que respecta a los fundamentos de una historia antigua y universal. En la Nueva España, esta última se había cultivado ampliamente durante los siglos anteriores con el objetivo de incorporar el pasado de los indígenas al plano cristiano de “salvación”. En este sentido, el tema de los orígenes de las sociedades americanas fue uno de los tópicos recurrentes en las historias cristianas. Con la asociación de su pasado a la explicación bíblica de “salvación”, los indígenas fueron incorporados a los marcos de una narración con pretensiones universales. Significativamente, los jesuitas fueron esenciales en este proceso, pues como misioneros suministraron informaciones y objetos por los que “las historias del mundo italianas (y también francesas y holandesas) se ampliaron más allá del marco tradicional para incluir a los pueblos de China, Japón, India y América” (Griggs, 2007, p. 221).

A partir del siglo XVIII, esta historia universal cristiana – resultado de las empresas misioneras y centrada en el pasado de las sociedades no europeas –, dio paso al predominio de una historia universal secular que tuvo como temas principales el desarrollo de las artes y las ciencias y a Europa como geografía privilegiada. El sentido del tiempo cristiano fue gradualmente abandonado como explicación del devenir de los pueblos y se adoptó una cronología y una filosofía en la que la historia se medía a partir de los logros de las sociedades para superar la “barbarie” (Griggs, 2007, p. 245). En términos teóricos, según Reinhart Koselleck, fue a partir de esta “experiencia moderna” que se independizó un tiempo “genuinamente” histórico – en otras palabras, secular – y los modelos para establecer las conexiones del tiempo dejaron de ser externos al mismo, no serán “la sucesión natural de las generaciones de los dominadores, el curso de las estrellas o el simbolismo numérico y figurativo propio de los

cristianos. La historia se funda en su propia cronología” (Koselleck, 2004, p. 36). La autonomización del tiempo histórico ganó una dimensión de efectividad y veracidad que no tenía antes, y una de sus consecuencias fue la subordinación de las historias individuales a un sistema superior y general, del cual derivó el concepto de historia como sustantivo colectivo singular (Koselleck, 2004, p. 37).

El modelo de sociedad civilizada, que comenzó a extenderse a partir del siglo XVIII en Europa y América, se fundó en la síntesis histórica de los condicionamientos de la naturaleza a la actividad humana y de su eventual superación por algunas cuantas naciones a lo largo del tiempo. Fue precisamente alrededor de esto que surgió la economía política como espacio de tratamiento de lo que comenzó a verse como el principal problema de la humanidad. Y en su conexión con la historia universal secular, esto se expresó en una narración histórica que pasó de ser un argumento moral, reservado y dependiente de una entidad particular, para convertirse en una exposición crítica de las normas universales que organizaban el devenir del tiempo a partir del “progreso” material.

Siguiendo las formas seculares prevalecientes en el medio letrado europeo, especialmente en Francia e Inglaterra, de un método epistemológico crítico y de una dimensión universal de la historia, las obras de los jesuitas criollos recuperaron parte de la tradición de las historias particulares – las historias de los pueblos – configuradas en la dinámica cristiana de conquista y colonización para crear narrativas “modernas” del pasado, en particular en su carácter político y estético, que la historiografía ha reivindicado como una anticipación de las historias nacionales. Hablando específicamente de lo estético, Elio Franzini propuso ver su emergencia como campo de reflexión a partir de la “exigencia mediadora de un contexto cultural en el que se busca colocar el mundo de la contingencia en el plano de la razón y, al mismo tiempo, en el cual valores absolutos como el de la belleza son relacionados con facultades subjetivas como lo justo, y al buen sentido del sentido común” (Franzini, 1999, pp. 16-17).

Este elemento “subjetivo”, purificado de cualquier inclinación pasional o de parcialidad, estaba presente de alguna manera en la epistemología crítica cuando se privilegiaba la experiencia y la observación *in situ*. Los jesuitas lo utilizaron para certificar su conocimiento acerca de la historia antigua mexicana por encima de los argumentos de sus adversarios en Europa. En el mismo sentido, también desde una base estética y política, utilizaron en su demostración histórica fuentes materiales que interpretaron como expresiones de las

virtudes racionales de los mexicanos del pasado. En conjunto, todo ello expresaba, además del rescate de una tradición cristiana – y particularmente jesuita – sobre el pasado de los indígenas, un vínculo estrecho, y hasta subjetivo, con la tierra y su conocimiento según criterios seculares. Lo que cobraba un valor aún mayor en la relación que los jesuitas establecían con lo que sería el “plan” de una historia universal o de la humanidad, no por completo secular pero tampoco cristiano, y que tenía a la verdad como fundamento de legitimidad.

Un ejemplo notable lo proporciona nuevamente Márquez profundizando en las características estilísticas de la pirámide de Tajín y los significados, en una línea secular y civilizada, que podían reconocerse en ellas. A una descripción detallada de las condiciones arquitectónicas, seguía el establecimiento de paralelos con otros monumentos antiguos mexicanos hasta llegar a una sistematización de sus características y a la identificación de estructuras que significaban la expresión de una solución “universal” de los pueblos antiguos. En el caso de la pirámide de Tajín, Márquez destacó, entre otras de esas estructuras, las escalinatas, que vinculaba con expresiones arquitectónicas de los griegos y los romanos: “[...] porque si en el modo insinuado se parecían a las escalinatas de los teatros y anfiteatros, eran mucho más semejantes a las gradas de los romanos y también usadas por los griegos en las fachadas de sus templos” (Márquez, 1972, p. 137). Finalmente, en estas semejanzas, veía la manifestación material de belleza y racionalidad de los “antiguos” en general:

No pocos autores modernos casi se burlan de los antiguos, porque en dichas fachadas ponían unas gradas extremadamente altas y difícilísimas de subir; no es de presumirse, digo yo, que fuesen torpes e irracionales los antiguos, quienes supieron inventar edificios tan perfectos que hasta sus restos provocan nuestra admiración (Márquez, 1972 [1804], p. 137).

La emergencia histórica de una idea de universalidad implicó momentos anteriores a la actuación de los jesuitas aquí estudiados, pero la coyuntura intelectual en la que se vieron envueltos representa un momento determinante para analizar sus características. A propósito de la configuración de esta dimensión en Inglaterra, Francia y Alemania, Carmen Bernard subraya la exclusión de la historia de la corona española de las reflexiones de la mayoría de los autores de estos países. Por un lado, a pesar de la rigurosidad de sus planteamientos analíticos, descalificaron y excluyeron la historiografía ibérica sobre América anterior al siglo XVIII, por otro, identificaron a América como “un continente decadente, cuyas mayores luces (los Incas y los Aztecas) se apa-

garon con la conquista española” (Bernand, 2009, p. 109). Así, la marginalización de América de una historia universal pasaba al mismo tiempo por una definición de lo universal centrada en el norte europeo y en la exclusión del mundo ibérico. En respuesta, los autores españoles y jesuitas criollos habrían optado por insistir en los logros del pasado y en demostrar que América había contribuido destacadamente a aquella historia universal.

MATERIALIDAD E HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO

William Robertson, una de las figuras más importantes de la historiografía en el mundo británico, y uno de los defensores de la idea del primitivismo americano, respaldaba la perspectiva de una historia de los pueblos que podía ser narrada por sus grados de evolución. Esta teoría, surgida entre letrados escoceses, proponía cuatro estadios en el desarrollo de la humanidad: un estadio original o salvaje; el de la barbarie; el de la emergencia de la agricultura; y el de la división del trabajo. Convirtiendo este modelo en un padrón de medición universal, uno de los puntos principales de estudio para Robertson, y para otros historiadores escoceses, era discernir y definir las diferencias de desarrollo entre las sociedades europeas y no europeas. En el caso de los naturales de América, afirmaba que el lugar de los indígenas era el estado salvaje y que América solo había comenzado a salir de esa etapa con la llegada de los españoles, y en especial con la entrada de la casa de los borbones en la corona hispana (Sebastiani, 2011, p. 211). La historia de América comenzaba solo con la llegada de los europeos.

Para apoyar su argumento, Robertson tomaba como punto de partida el surgimiento y uso de la escritura como herramienta cognitiva y de preservación de la memoria. El sacerdote escocés afirmaba que, durante la colonización de América, los indígenas americanos habían sido indiferentes a los esfuerzos de los españoles por mostrarles la “verdadera religión” debido a sus limitaciones de entendimiento, lo cual era consecuencia directa de la carencia de escritura (Robertson, 1777, p. 265). Los indígenas habían sido atrapados por la parafernalia del ritual católico, pero no habrían logrado profundizar en el mensaje de la fe cristiana. En la perspectiva “etapista” de constitución de la “civilización” que defendían personajes como Robertson, la escritura y el surgimiento del cristianismo dependían una de otra y representaban el fundamento del cual partía el progreso europeo (Robertson, 1777, pp. 281-282). Como apunta Silvia Sebastiani, para el historiador calvinista “los amerindios aparecían como incapaces de volverse miembros activos de la sociedad global cristiana que imaginó surgien-

do de las conquistas europeas, del colonialismo y destinada a desarrollar redes libres de comercio” (Sebastiani, 2011, pp. 222-224).

Por su parte, Clavijero buscó probar que existió una historia antes de los españoles, lo que lo llevó a proponer otros materiales para fundamentar su argumento, aunque no necesariamente una idea diferente acerca de un proceso gradual de las naciones hacia un “estado de civilización” (Sebastiani, 2020). Los europeos no entendían el verdadero significado de las fuentes indígenas porque no habían tenido una vinculación experiencial con la tierra. Casi ninguno de los filósofos que cuestionaban su inteligencia y capacidad había viajado a América y menos todavía habían tenido contacto directo con las obras de la antigüedad indígena.

Pero si el valor epistemológico de la experiencia no aparecía en los argumentos sobre América de Robertson, De Pauw y de otros letrados europeos no era porque éste no fuera importante en sus consideraciones cognitivas. Los jesuitas americanos no fueron originales en el uso de objetos, restos materiales y “pinturas” para escribir historia. De la misma forma que no lo fueron en ejercitar una cierta disciplina corporal y emocional en su interpretación de las fuentes, refiriéndonos con ello al papel de la experiencia y a la limitación de las inclinaciones personales a la hora de un análisis crítico. Entre los letrados europeos era común valorar en sobremanera el contacto con los objetos y procurar capacidad de juicio e imparcialidad en sus informantes (Duchet, 1975, pp. 89-90). Hablando sobre los límites de la experiencia humana para conocer la vasta amplitud de la naturaleza, Buffon decía que frente a esto lo único que restaba era dejarse llevar por aquella, reunir todos los objetos, compararlos, estudiarlos y extraer las relaciones posibles para percibirlos y conocerlos mejor (Buffon, 2020, p. 11).

El cuestionamiento de Robertson y de De Pauw sobre la civilidad y razón de las sociedades antiguas mexicana y peruana iba más allá de la posibilidad de analizar directamente las “fuentes”. El criterio de la escritura al estilo europeo fue fundamental para marginalizar a las sociedades que no poseían un sistema escritural semejante. Pero también lo fue la coyuntura política que situaba en polos opuestos a los jesuitas por un lado y a los letrados ingleses y franceses, principalmente, por otro.

Para respaldar su perspectiva y defensa de la antigüedad mexicana, tanto Clavijero como Márquez echaron mano de un pasado “anticuario” jesuita, así como de análisis centrados en el papel de los vestigios y objetos, en general. Desde el siglo XVI, las misiones jesuitas en América y en Asia habían producido un importante acervo de objetos de los pueblos “paganos” con la inten-

ción de conocer mejor la lógica de su vida social y, sobre todo, de sus costumbres espirituales. A partir de estas y otras prácticas de cristianización de los jesuitas, según Tamara Griggs, se habría reforzado en la época la idea de una historia “universal” amplia, más allá de Europa (Griggs, 2007, p. 221). El hecho de que varios de esos pueblos no utilizaran la escritura occidental hizo con que los miembros de la Compañía se convirtieran en especialistas de otras “artes” de comunicación. No por casualidad, cuando Clavijero citaba la procedencia de las “pinturas” que utilizaba para componer su historia antigua de los mexicanos, la mayoría de ellas provenía de colecciones originadas en los siglos XVI y XVII. Y dio un paso más al ordenar esas pinturas dentro de las fuentes de la historia antigua de México al mismo nivel que las escritas.

Durante el XVIII, cuando aquella historia universal de los siglos precedentes se redujo esencialmente a un modelo europeo, los jesuitas americanos se acercaron al estudio de las pinturas y de los vestigios en consonancia con lo que varios letrados investigaban acerca de la antigüedad griega y romana. En realidad, se trataba de una pesquisa a través de la materialidad del pasado sobre los orígenes de esa historia universal marcada por la orientación “progresista” y, explícitamente, materialista por la que se definían los pueblos racionales y civilizados (Sebastiani, 2011, p. 221).

A propósito de esto, ambos compartían con Winckelmann una valoración sobre el estudio de las fuentes a través de la experiencia directa y una convicción sobre las potencialidades cognitivas de los restos materiales. Algunos trabajos han señalado los vínculos entre ciertos autores jesuitas y las obras del autor alemán, respecto a determinadas técnicas comparativas entre monumentos de sociedades diferentes y a un análisis por el que se identificaba un orden, y por tanto un sentido, en la idea de universalidad vigente entre los letrados europeos de la época (Flores, 2014).

En Clavijero las pinturas y la experiencia personal servían como pruebas cognitivas legítimas sobre la “grandeza” del pasado antiguo mexicano. Luca Salvi subraya bien de qué forma el jesuita “mezcló” y vinculó esos materiales con la producción historiográfica de los siglos precedentes para plantear problemas históricos. Por ejemplo, el de las imágenes utilizadas por aquellos textos acerca de las dimensiones, características y usos del “Templo Mayor de Tenochtitlán” y el contraste de éstas con lo que él mismo podía deducir, a partir de un conocimiento “práctico” y de las “normas de la historia”, sobre la imposibilidad de esas mismas imágenes (Salvi, 2021, pp. 2-4). Este tipo de problema, y su formulación de acuerdo con un diálogo entre fuentes y experien-

cia personal, pueden ser identificados también en la “utilización” de las personas como “objetos de estudios”.

No podemos tratar con detalle este tema, el cual merecería un espacio mayor debido a los vínculos que en el contexto letrado de la época tenía el concepto de naturaleza con los de razón, civilidad y belleza. La idea de naturaleza como “manifestación” de las propiedades esenciales de un pueblo era uno de los puntos centrales, tal vez el más importante, de la disputa entre jesuitas “criollos” y europeos. Los animales y los seres humanos entraban en una dimensión de relaciones, que para nosotros podría resultar incoherente, en donde la naturaleza servía de mediación esencial para explicar temas diversos, entre ellos las características y capacidades racionales y “culturales” de los pobladores de una región. Hablando sobre las personas, o más específicamente, sobre sus cuerpos, Clavijero escribió que, contrario a lo que sostenía De Pauw – uno de los más destacados seguidores de la tesis de Buffon sobre la degradación de la naturaleza americana –, anatómicamente, los indígenas no tenían ningún vínculo con africanos o asiáticos, que eran reconocidos como las razas más “feas” y “débiles” (Clavijero, 2009 [1945], p. 714). Los naturales de América, en realidad, eran personas más blancas y fuertes, lo que los inclinaba “naturalmente” al trabajo.

Márquez estaba más lejos de una visión “organicista”, pero también buscó descifrar por tras de las materialidades el sistema que daba “cuerpo” a los pueblos, sus valores y estilo propio. En su tratado *De lo bello en general*, escribió acerca de la “persuasión externa”, una serie de principios que regularían la apreciación de lo bello desde una perspectiva “nacional”:

La persuasión externa es causada por aquellos principios que son comunes a toda nación: la idea o modelo de las caras que en esta o en aquella provincia suelen ser distintas, hace las veces de regla común, con la cual las respectivas personas deciden de la belleza de estos rostros. Del mismo modo influyen en la persuasión de lo bello las otras ideas nacionales, las costumbres aceptadas, las tradiciones antiguas, las máximas generales y todos los principios adoptados por la mayoría y la mejor parte, excluidas siempre, como indispensable condición, las pasiones particulares de los individuos o generales de todos (Márquez, 1972 [1801], p. 107).

Las esculturas griegas y romanas habían sido el punto de referencia de Winckelmann para argumentar una relación directa entre ellas y los griegos de carne y hueso. La belleza ideal de las piezas solo podía ser posible porque se fundamentaba en las personas que servían como modelos. Estos modelos

estéticos de la figura humana se repitieron en reflexiones acerca de la “variedad” de las naciones. También al final del siglo XVIII, Johann Friedrich Blumenbach proponía clasificar a los diferentes pueblos del mundo a través de una jerarquía en la que los colores configuraban la particularidad de cada uno de ellos (Michaud, 2017, pp. 86-86). De hecho, una reflexión que puede derivarse del estudio del historiador francés Eric Michaud, *Las invasiones bárbaras: una genealogía de la historia del arte* (2017), es que fue a partir de esta intersección que se generó una retórica amplia, discursiva y estética, sobre la “identidad de los pueblos”.

Márquez aplicó en diversos casos esta epistemología para explicar la lógica de los vestigios mexicanos, pero también la de los romanos, en la convicción de que las formas expresaban logros de la razón que se habrían manifestado de manera equivalente en diversos pueblos. El caso más paradigmático fue su estudio sobre la relación entre los *lacunium* romanos, descritos y explicados por Vitruvio en su tratado *De architectura*, y los *temazcales* mexicanos, ambos, estructuras de baños termales. Su estudio partió de la comparación para después centrarse en lo que Flores llama una “deconstrucción de la arquitectura”, por la que habría llegado a un modelo ideal de los edificios. En otras palabras, a una deducción del sistema y orden que habrían tenido en el momento de su construcción (Flores, 2020, p. 128). A partir de aquí, y en términos puramente formales, Márquez intentó explicar la coherencia y sentido de los vestigios mexicanos, pero también lo que Vitruvio no había conseguido explicar de los romanos. Como apunta Gabriela Goldin, esta comparación sería “heurística” porque permitiría entender sobre todo las prácticas en una conexión y “continuidad entre los antiguos mexicanos y los indígenas de la época de Márquez, a diferencia de la antigüedad clásica europea, donde habría habido una ruptura y una discontinuidad con el presente” (Goldin, 2022, p. 110). En el fondo de las semejanzas arquitectónicas entre antiguos romanos y mexicanos se asomaba la posibilidad de un origen común de las formas y las prácticas de las sociedades primitivas (Goldin, 2022, p. 11).

REFLEXIONES FINALES

Esta “universalidad” según los parámetros europeos del siglo XVIII como punto de llegada de los trabajos de los jesuitas americanos ha sido un elemento menos discutido por la historiografía, la cual se ha centrado insistentemente en los contenidos de los argumentos – en los que sin duda se destaca un “patriotismo” americano – sin ahondar en la forma en la que fueron configu-

rados y en donde es posible identificar una base común con los letrados europeos. Queremos subrayar que en este caso es imposible desligar las pretensiones teóricas y políticas de la idea de universalidad trabajada por los miembros de la Compañía estudiados aquí a partir de una dimensión también material.

Es posible reconocer en su escritura elementos que hoy no solo identificamos con el patriotismo, sino con características nacionalistas, aunque tengan que ver más con la dimensión sobre la cual fue fundada después la idea y la práctica de la “nación”: el campo amplio de la estética, en el que subjetividades y experiencias sensoriales y sensibles fueron reconocidas y se convirtieron en objetos de reflexión. El análisis de las fuentes empleadas por aquellos jesuitas ha replicado las divisiones contemporáneas de disciplinas científicas desconocidas en la época. Así, su estudio ha recaído en la órbita de la historiografía, de la arqueología, de la antropología o de la historia del arte.

En otra dirección, también una perspectiva desde el presente ha generado nuevas preguntas sobre las repercusiones históricas, sociales y políticas del uso de materiales visuales y monumentales en la formulación de la historia y la identidad de los “pueblos sin y con historia”. Cada vez más se estudian los vínculos entre una dimensión estética y política de las identidades nacionales, así como de las clasificaciones y discriminaciones sociales (Michaud, 2017).

A propósito de esto, creemos que la “disputa del Nuevo Mundo” a fines del siglo XVIII sirve como marco histórico para entender la genealogía de la caracterización estética de los pueblos, lo que será fundamental para entender la emergencia del nacionalismo y sus discriminaciones racistas. En el caso de lo que será México a partir del siglo XIX, las repercusiones de esta estética política están sintetizadas en la frase corriente y popular que dice que en el país “se enaltece al indio muerto y se discrimina al indio vivo”. Hablando de esta dimensión, rescatamos algunas de las premisas del francés Eric Michaud, que en uno de sus últimos trabajos pensó históricamente la correlación entre la emergencia de la historia del arte en el siglo XVIII y el establecimiento de las marcas visuales que sirvieron para las clasificaciones racistas en el mundo occidental de los siglos XIX y XX (Michaud, 2017).

En síntesis, estos “hombres de razón” novohispanos fundaron una nueva forma de pensar y de definir la “historia de los indios”, sustentada en una epistemología diferente a la empleada por los primeros “historiadores” – los frailes y cronistas del siglo XVI. A partir de sus trabajos, ahora el pasado de los indígenas se resumiría en el pasado de los “mexicas” o “mexicanos” pues – según los documentos, objetos, pinturas y monumentos recabados – en ellos podían encontrarse las características de las “grandes civilizaciones”. De esta manera,

nos encontramos ante una nueva definición, y una nueva homogeneización ahora en clave “mexicana”, del concepto de indígena que se “hizo realidad” gracias a las pruebas materiales que se conservaban de su pasado.

REFERENCIAS

- ASPE, Virginia. Las disertaciones de Clavijero y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos. *Metafísica y persona: Filosofía, conocimiento y vida*, año 6, n. 12, pp. 185-209, 2014.
- BERNAND, Carmen. La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX). *Co-herencia*, v. 6, n. 11, pp. 107-122, 2009.
- BRADING, David A. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2004.
- BREÑA, Roberto; PUGA, Gabriel Torres. Enlightenment and Counter-Enlightenment in Spanish America. Debating Historiographic Categories. *International Journal for History, Culture and Modernity*, v. 7, n. 1, pp. 344-371, 2019.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc. *História natural*. São Paulo: Editora Unesp, 2020 [1749-1778].
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2009 [1945].
- DASTON, Lorraine. Attention and the Values of Nature in the Enlightenment. In: DASTON, Lorraine; VIDAL, Fernando (Eds.). *The Moral Authority of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. pp. 100-126.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- DÍEZ-CANEDO, Aurora. Francisco Javier Clavijero, ¿nacionalista, indigenista o ilustrado? Notas para una lectura contextualizada de su “Historia antigua de México”. *Nuevas de Indias: Anuario del CEAC*, v. 2, pp. 30-53, 2017.
- DUCHET, Michèle. *Antropología e historia en el siglo de las luces*: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- EAGLETON, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- FLORES, Oscar H. Las antigüedades mexicanas en la obra de los jesuitas expulsos en Italia. In: MAIER ALLENDE, Jorge; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (Coord.). *La arqueología ilustrada americana: la universalidad de una disciplina*. Sevilla: Enredars, 2021. pp. 125-174.
- FLORES, Oscar H. Escritura e imagen: Discursos paralelos en los Apuntamientos de Pedro José Márquez. In: FLORES, Oscar H. (Coord.). *El clasicismo en la época de Pedro*

- José Márquez (1741-1820): arqueología, filología, historia, música y teoría arquitectónica. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014. pp. 583-622.
- FLORES, Oscar H. Neoclassical taste and antiquarian scholarship: The Royal Academy of the Three Noble Arts of San Carlos of Mexico, Alexander von Humboldt and Pedro José Márquez. In: TEMPLE, Nicholas; PIOTROWSKI, Andrzej; HEREDIA, Juan Manuel (Eds.). *The Routledge Handbook on the Reception of Classical Architecture*. New York: Routledge, 2020. pp. 110-134.
- FRANZINI, Elio. *A Estética do Século XVIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polémica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GOLDIN, Gabriela. “Expliquer ceux-ci par ceux-là”: savoirs mexicains et architecture ancienne à Rome au tournant du dix-neuvième siècle. In: GUICHARD, Charlotte; VAN DAMME, Stéphane. *Les Antiquités dépaysées: Histoire globale de la culture antique au siècle des Lumières*. Oxford University Studies in the Enlightenment. Liverpool: University Press, 2022. pp. 99-122.
- GRIGGS, Tamara. Universal History from Counter-reformation to Enlightenment. *Modern Intellectual History*, v. 4, n. 2, pp. 219-247, 2007.
- GUASTI, Niccolò. Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo. In: DE FRANCESCO, Antonino; MASCILLI MIGLIORINI, Luigi; NOCERA, Raffaele (Coord.). *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2014. pp. 93-107.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Historia, historia*. Madrid: Trotta, 2004.
- MÁRQUEZ, Pedro José. *Sobre lo bello en general y Dos monumentos de arquitectura mexicana: Tajín y Xochicalco*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1972 [1801 y 1804].
- MICHAUD, Éric. *Las invasiones bárbaras: una genealogía de la historia del arte*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- MORA, Gloria; CACCIOTTI, Beatrice. Coleccionismo de antigüedades y recepción del clasicismo. Relaciones entre Italia y España en el siglo XVIII. *Hispania*, v. 56, n. 192, pp. 63-75, 1996.
- ROBERTSON, William. *The History of America*. Vol 1. Edimburgo: J. Balfour, 1777.
- SALVI, Luca. La imaginación del museo. Francisco Xavier Clavigero y la reconfiguración del archivo virreinal. *Orbis Tertius*, v. 26, n. 34, pp. 1-18, 2021.
- SEBASTIANI, Silvia. Cuando América entró en la “disputa del Nuevo Mundo”: la escritura de la historia y la formación de las disciplinas a través del Atlántico (1770-1810). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2020.
- SEBASTIANI, Silvia. Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavigero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea. *Historia y grafía*, n. 37, pp. 203-236, 2011.

SILVA GUERRERO, Fernando J. *Lealtad en el exilio: afiliaciones concéntricas y enunciación hispanista en la Historia antigua de México (1780) de Francisco Javier Clavijero (1731-1787)*. *Lexis*, v. 39, n. 2, pp. 363-392, 2015.

VICO, Giambattista. *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, 1995 [1744].

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Historia del arte de la Antigüedad*. Madrid: Ediciones Akal, 2011 [1764].

NOTA

¹ La primera versión de la historia de Clavijero fue publicada en italiano en 1780, *Storia Antica del Messico*. En esta misma época escribió la versión en español, *Historia Antigua de México*, pero falleció en 1787 y no se promovió más su publicación, que aconteció solo en 1945. En 1826 la versión italiana fue traducida al español. Aquí se utiliza la versión original en español.

