

# El hispanoamericanismo de los Jesuitas expulsos en Italia

Oswaldo Rodríguez Pérez, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

## I. La expulsión de los jesuitas

La expulsión de los jesuitas en 1767 y la posterior supresión de la Orden (1773) es el hecho histórico quizás más relevante y de mayor incidencia cultural que se produce en la postrimería de la colonia hispanoamericana. La tradicional alianza entre la iglesia y la corona, bastante deteriorada con las reformas del absolutismo ilustrado, llega a su punto más crítico con la extradición de la totalidad de los jesuitas residentes en Indias. El número de los deportados (más de dos millares), en su inmensa mayoría de origen criollo y peninsular, habla por sí solo de la magnitud de este acontecimiento.

Las consecuencias inmediatas de tal hecho, particularmente en lo que se refiere al ámbito de la cultura, son evidentes. La anulación del sistema misional deja un vacío que ninguna otra Orden es capaz de llenar: la enseñanza superior y la educación en general, casi exclusivamente en manos de los jesuitas hasta ese entonces, se resienten gravemente. En lo social y en lo económico, pero muy especialmente en lo político, el sistema misional implantado por los jesuitas en América, cuya expresión modélica es Paraguay, constituía el principal de los obstáculos para el desarrollo de las reformas impuestas por la monarquía absolutista de Carlos III. Para la corona, la progresiva autonomía que habían adquirido las misiones y el sistema de gobierno implantado por los jesuitas en ellas las convertía prácticamente en un Estado dentro de otro Estado.

El regalismo de los Borbones, que no permitía la existencia de otros espacios políticos donde su autoridad pudiera quedar neutralizada, culmina pues con la drástica medida de la expulsión. Pronto se erradican los programas de enseñanza que los religiosos impartían en las universidades de Indias. Se temía, sobre todo, la difusión de las llamadas 'doctrinas populistas' o el cuestionamiento del poder del Estado frente a la Iglesia que desarrollan obras tales como las tituladas *Jus Gentium* y *Defensio fidei* del teólogo y filósofo también jesuita, D. Francisco Suárez (Granada, 1548–1617). Se expurga pues de la enseñanza todo lo que la corona consideraba obra crítica que pusiera en tela de juicio su poder absoluto. Entre otras, hay que mencionar *De rege et regis institutiones* del jesuita Juan de Mariana (Talavera, 1536–1624) y las del teólogo dominico Francisco de Vitoria (Álava, 1486–1546) que defiende la guerra justa (*De jure belli*) y condena el aspecto belicoso de la conquista (*Relectiones*).

Aunque la expulsión de los jesuitas reviste caracteres comunes en toda Europa, en cada país tiene sus motivaciones particulares. Acusados de instigadores del motín de Esquilache en España, de la autoría de publicaciones clandestinas, de obedecer consignas secretas y de propagar doctrinas regicidas, las misiones de la Compañía en Indias estaban consideradas como un auténtico caballo de Troya para la monarquía, empeñada en reformas que le permitieran el control absoluto del poder en el amplio y disgregado dominio colonial. Junto a estas razones políticas hay otros motivos más personales o 'privados' que, sin duda, acentúan el distanciamiento de la familia real con los religiosos. Es el caso, por ejemplo, del decomiso, por parte de los confesores jesuitas de palacio, de la reedición de las *Obras* (1762) del obispo de Puebla don Juan de Palafox y Mendoza (1600–1657), venerado por Carlos III y gran enemigo de la Orden en el virreinato novohispano.

A todos estos factores hay que agregar otro antecedente poderosísimo: el de las 'licencias inquisitoriales'. Una práctica que ejercían los jesuitas, sobre todo, respecto de los autores prohibidos: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, La Bruyère, etc. La circulación semiclandestina de sus libros en Indias obliga a la corona a dictar una prohibición general en 1756 que, de paso, acusa a los inquisidores de benignos y acaso cómplices de la influencia ideológica de Francia en las colonias. La fuerza centralizadora del poder real e ilustrado se sentía pues suficientemente autorizada para aplicar su programa de reformas, cuyo fin último era colocar al clero bajo la jurisdicción de los tribunales seculares, reduciendo así sus fueros, su poder económico y político y su incidencia cultural a través de la educación universitaria y sus misiones evangelizadoras. Por lo demás, el sistema de reducciones instaurado por la Compañía de Jesús en América atentaba contra los intereses de la oligarquía criolla enriquecida que no podía aprovecharse de la obra de mano casi gratuita de los indios: 'el régimen de la encomienda no podía desarrollarse mientras se perpetuase el gobierno de los indios por los jesuitas, con la total exclusión de los españoles'.<sup>1</sup>

## **II. De la conciencia criolla a un nacionalismo emergente**

Sin duda la expulsión de los jesuitas acentúa la defensa del mundo americano, sobre todo la reivindicación del mundo indígena, en el marco de los estudios científicos de las realidades naturales, sociales e históricas de América que se habían puesto de relieve en aquella época. Pero esta no sólo es una preocupación científica, también se traduce en propuestas concretas como 'la difusión de un reformismo social – basado en una amplia política de mestizaje – y teorías del progreso como antítesis del ya muy enconado descontento que la orden profesaba contra las castas. Particular importancia tenía a este respecto la puesta en circulación de la idea (tan del siglo XVIII) de una cultura universal que superase las

diferencias entre los pueblos y llevase al campo de la historia el concepto de Humanidad'.<sup>2</sup>

Pueden señalarse al menos dos antecedentes claves que ponen de relieve la preocupación historiográfica por la cultura indígena: *Idea de una nueva historia general de América septentrional* (Madrid, 1746) de Lorenzo Boturini Benaducci (1702–1750) y la *Biblioteca mexicana* (México, 1755) de Juan José Eguiara y Eguren (1696–1763). Ambos tratados contribuyen decisivamente al registro y reconocimiento de la cultura hispanoamericana colonial y su raíz indígena. Boturini, apoyándose en los principios de la *Ciencia nueva* (1725–1730) de Giambatista Vico intenta demostrar que los pueblos indígenas no sólo tienen cultura sino también historia. Por otro lado, aunque Eguiara y Eguren considera la cultura indígena como un pasado clausurado, de acuerdo con los patrones historiográficos de la época, reivindica ante la conciencia europea el saber autóctono: 'Cierto es,' dice en su *Biblioteca*, 'qué desconocían el uso de los caracteres alfabéticos, de que las naciones europeas y cultas se sirven para comunicar a la posteridad la memoria de sus hechos, los frutos de su inteligencia y sus conocimientos científicos, mas no por eso,' agrega, 'ha de tratárselos de brutos e incultos, ignorantes de todas las ciencias y desconocedores de libros y bibliotecas'.<sup>3</sup>

En ese mismo contexto, que plantea la conciencia del pasado indígena como sustrato de la historia cultural de Hispanoamérica, se situaría la *Carta persuasiva al Señor Don Ignacio de Escandón sobre asunto de escribir la historia literaria de la América meridional* (Cádiz, 1768) de José Eusebio de Llano de Zapata. Esta obra y la *Biblioteca mexicana* (1755), donde Eguiara y Eguren, en un primer atisbo regionalista, habla de 'nuestros indios' y de 'nuestra patria', forma parte de todo un *corpus* de textos que 'documenta,' como dice Nelson Osorio, 'no sólo un esfuerzo por conocer y comprender en su especificidad la literatura del Nuevo Mundo sino también, en su conjunto, son el registro de un proyecto implícito: el de la búsqueda de afirmación de la conciencia criolla, de definición de una entidad diferenciada y de autoconocimiento identificador'.<sup>4</sup>

En términos de convivencia es un hecho que el último cuarto del siglo XVIII está marcado por la tensión social entre peninsulares y criollos. Para establecer las diferencias, estos últimos se llamaban a sí mismo 'españoles americanos'. En cuanto al pensamiento ilustrado que llega a América, vía España fundamentalmente, hay que decir que, al menos hasta el año 1808, no tiene una dimensión política. Fue asumida en sus aspectos intelectuales, científicos y económicos, pero no como una propuesta de cambio en los términos que conducen a la Revolución Francesa.

Lo anterior no significa que la Ilustración no contribuya (aunque desigualmente en cada región) al desarrollo del incipiente criollismo, el que adquiere una definitiva dimensión nacionalista en América a partir de 1810. Es sintomático que desde esa época los términos 'patria' o

'patriota' (generalizados en Francia a partir de 1750) comiencen a proliferar en América con la acepción ilustrada de 'progreso'. Aunque parezca paradójico, contribuye también a este despertar de la conciencia nacionalista la aparición, en la postrimería del siglo XVIII, de una serie de obras pertenecientes a científicos ilustrados de Europa que teorizan sobre una supuesta inferioridad de América, su naturaleza y sus gentes.<sup>5</sup>

La reacción polémica de los intelectuales criollos frente a tales prejuicios constituye una auténtica postura americanista, que el chileno Manuel de Salas (1753-1841) plantea en una declaración de 1801 como un deber ineludible del intelectual criollo: 'rebatir tales errores,' dice, refiriéndose a las teorías de De Pauw, 'es la tarea que nos aguarda'.<sup>6</sup> Unas décadas antes ya el jesuita Xavier Clavijero (1731-1789) había reaccionado contra tales prejuicios, en particular los de De Pauw y Robertson, en su obra *Historia Antigua de México* (1780-1781). Tratado este que representa uno de los esfuerzos más serios de la época por rescatar la prehistoria de México y, por extensión, la de América, como fundamento de la cultura hispanoamericana.

La misma conciencia de sello regionalista es la que expresa el abate Juan Ignacio Molina en su *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (1776), donde, junto con plantear una visión definida del mundo criollo y poner de relieve la capacidad intelectual de sus gentes, no puede ocultar su orgullo nacionalista cuando declara que 'Chile es uno de los mejores países de América'.<sup>7</sup> Los ejemplos que revelan el sentimiento de una patria americana diferenciada de la metrópoli podrían multiplicarse. El entusiasmo con el que José Sánchez Labrador habla de su tierra guaraní en su *Paraguay ilustrado* o la postura de Viscardo Guzmán quien, en su *Carta a los españoles americanos* (1792-1799), se refiere explícitamente a Perú como su 'tierra natal', son muestras más que relevantes.<sup>8</sup>

En este contexto J. Lynch destaca a los jesuitas criollos entre los primeros escritores que dotan de expresión cultural al incipiente 'americanismo' de la época.<sup>9</sup> El historiador antes mencionado afirma que fueron los jesuitas expulsos los que se convirtieron en el exilio en los precursores literarios del nacionalismo americano. Su obra, destinada a contravenir las tesis antiamericanistas propagadas a mediados del siglo XVIII por Buffon, De Pauw y Raynal principalmente es, quizás, el testimonio cultural más relevante del americanismo hispanoamericano ante los ojos de los europeos.

Para poner las cosas en su lugar hay que señalar que los jesuitas eran simplemente los intérpretes de sentimientos regionalistas que ya habían arraigado en el espíritu criollo. Por otra parte, aunque la significación de la obra de estos religiosos reside menos en su influencia directa sobre los acontecimientos, es indudable que en los momentos inmediatamente anteriores a la independencia, América contaba con una literatura que reivindicaba 'lo propio', destacando los recursos naturales de los diferentes

países, en el marco del ‘progreso’ ilustrado y ensalzando, sobre todo, la calidad de sus gentes.

### III. La conciencia americana: Landívar, Clavijero y Viscardo

Miguel Batllori, uno de los estudiosos que más ha profundizado en la obra de los jesuitas expulsos a Italia por Carlos III, resume las dos posiciones extremas que enfrentan a los historiadores respecto del pensamiento y del sentimiento de los exiliados. Por una parte, la de los españoles (con Menéndez Pelayo a la cabeza) que no reparan mayormente en las diferencias ofrecidas en Italia por los jesuitas provenientes de Indias. Por otra parte, la posición de los historiadores americanos (particularmente mexicanos y chilenos) que presentan a los jesuitas expulsos del Nuevo Mundo como verdaderos precursores de los nacionalismos americanos.<sup>10</sup> Ambas concepciones son históricamente falsas para el autor recién citado. Hay rasgos comunes como la afición de todos por los estudios histórico críticos, aunque los españoles más que puros historiadores son apologetas de la obra de España en América (Diosdado Caballero, Peramàs, Nuix Perpinyà, por ejemplo); mientras que los americanos, lejos de tal apologética, describen morosamente la belleza de su tierra, como Landívar en su *Rusticatio Mexicana* (1781), reelaborando su historia (como Clavijero en su *Historia antigua de México*, 1780–1781) o asumiendo posiciones decididamente revolucionarias (como la de Viscardo en su *Carta a los españoles americanos*, 1792–1799), siempre en el marco del ‘regionalismo prenatal’ que los jesuitas expulsos habían contribuido a perfilar en América.

En Italia, donde Gian Rinaldo Carli publica *Delle lettere americane* (1780), antes de la llegada de los exiliados ya se conocían obras fundamentales de la ilustración europea sobre el continente americano. Además de la *Histoire naturelle*, de Buffon y el *Essai sur les mœurs*, de Voltaire, se habían difundido las teorías básicas de la controversia sobre América: las de Cornelio De Pauw (*Recherches philosophiques sur les Américains*, 1768–1769) y la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) del abate Francois Raynal, hasta completar la trilogía con la *History of America* (1777) de William Robertson.

De los cuatro puntos que centran la controversia generada por estos tratados (según Batllori: ‘la obra colonizadora de España y Portugal, la labor evangélica de los jesuitas, la naturaleza misma del nuevo continente y las cualidades humanas de las razas indígenas’), nos interesan sólo los dos últimos temas.<sup>11</sup> Estos son los que desarrollan con preferencia los jesuitas criollos exiliados en Italia. El tema de la naturaleza americana en el terreno literario (y no naturalista, que es la otra vía de desarrollo) tiene en el guatemalteco Rafael Landívar y su *Rusticatio Mexicana* (Módena, 1781; Boloña, 1782) su cultivador más selecto. Alabado por

Pedro Henríquez Ureña como 'el primer maestro del paisaje', aunque no se propone polemizar entra de hecho en la controversia, exaltando ante los europeos las cualidades naturales y humanas de su patria. El mismo carácter apologético, pero centrado preferentemente en el tema de los indígenas americanos, es el que se manifiesta en la *Historia Antigua de México* (Cesena, 1780 y 1781) de Xavier Clavijero.

En relación con la *Rusticatio* de Landívar hay que decir que el reencuentro con el paisaje natural que se pone de relieve en la obra está vinculado con esa tendencia de la literatura hispanoamericana de la época que, como señala el profesor D. Luís Sáinz de Medrano, se corresponde con 'el proceso de disolución del barroco, unido al cambio de apreciación acerca de la ciudad y la cultura urbana'.<sup>12</sup> El valor literario de este extenso poema, originalmente escrito en hexámetros latinos, de más de cinco mil versos estructurados en quince cantos y que se gesta en un momento en el que la lírica vive un agotamiento de las formas culteranas, no puede medirse con la obra poética de figuras tan notables del siglo anterior como por ejemplo Ruíz de Alarcón o sor Juana Inés de la Cruz.<sup>13</sup> La trascendencia de este largo poema radica no tanto en la importancia de su estilo, sino en la reivindicación del paisaje americano como materia lírica y en la exaltación de la laboriosidad de los indígenas frente a los ojos europeos. Todo ello, en el marco de la estética neoclásica (que se proyectará desde Heredia a Bello) con un claro registro antibarroco, como lo expresan los siguientes versos que inician la *Rusticatio*

Disfrace el otro allá su pensamiento  
con adorno retórico y arcano  
.....  
que a mí me agrada sobre todas cosas  
de la tierra natal por sus halagos  
las vegas patrias penetrar frondosas.<sup>14</sup>

En cuanto a Xavier Clavijero hay que decir que los cuatro grandes volúmenes de su *Historia Antigua de México* entran de lleno en el ámbito general europeo donde se desarrolló la polémica sobre los indios americanos, iniciada en Francia a propósito de las obras de los jesuitas Lafitau y Charlevoix.<sup>15</sup> Con los argumentos científicos propios del espíritu ilustrado de su autor y apoyándose en la autoridad de Solís y de Las Casas, los diez libros que componen este tratado sobre la vida y costumbres de los antiguos mexicanos demuestran al mundo la dignidad de aquellas culturas. Escrita originalmente en italiano, la obra de Clavijero representa la primera 'exposición metódica de la civilización indígena y de la aportación europea'.<sup>16</sup> No hay que olvidar que Clavijero defiende, sobre todo, el mestizaje y que junto con poner de relieve el valor del pasado histórico aboga tanto por los indios como por los criollos. En sus *Disertaciones*, apéndice que complementa el texto de la *Historia*, el autor

arremete contra los errores sobre México difundidos en Europa por Buffon, Raynal, Robertson y, especialmente, De Pauw. El juicio del jesuita mexicano sobre este último es bastante elocuente: ‘filósofo a la moda, y erudito, sobre todo en ciertos temas, en los que mejor sería que fuese ignorante, o por lo menos que no hablase’, y agrega más adelante: ‘salpica sus discursos de bufonadas, de maledicencias, poniendo en ridículo todo lo que existe de respetable en la Iglesia de Dios, mordiendo a los que se ponen a tiro de sus investigaciones, sin consideración alguna a la verdad, ni a la inocencia’.<sup>17</sup>

En realidad, Clavijero sigue la línea reivindicativa de la cultura indígena presente en la obra *Biblioteca mexicana* (1755) de otro autor mexicano Juan José Eguiara y Eguren (1696–1763). Tendencia esta que tiene su continuidad en el *Compendio de la Historia de Chile* (1776) del abate Molina (1740–1829) y en *Cartas mexicanas* (1805) de Benito María de Moxó, entre otros. Estas obras de erudición y de literatura, que se refieren a la naturaleza y a la historia del país de origen, contienen sin duda el germen o son el sustrato de un incipiente nacionalismo fundado en la conciencia del pasado histórico de esa realidad que comienza a llamarse ‘patria’ y con la cual se identifican los ‘españoles americanos’ (por usar la expresión de Viscardo, el más avanzado de todos los jesuitas expulsos que vivían su exilio en Italia).

A partir de Juan Pablo Viscardo (1748–1796) podemos comenzar a hablar de la incidencia, aunque indirecta todavía, de los jesuitas en la independencia de América. Su *Lettre aux espagnols américains* (1792), publicada con el pie de imprenta de Filadelfia (1799) por Francisco de Miranda (1750–1816), fue difundida en su versión castellana (1801) por toda América, convirtiéndose en el texto fundamental del independentismo. Aunque en él Viscardo incita abiertamente a la insurrección, como señala Bellini, el jesuita peruano intenta salvar la legitimidad del proceso revolucionario, planteando en su *Carta* los fundamentos jurídicos del derecho americano a la independencia.<sup>18</sup> Su referente inmediato es el ejemplo de las colonias inglesas en América y su apoyo argumental es la tradición antiabsolutista difundida por la obra de Suárez, revisada a la luz del racionalismo ilustrado.<sup>19</sup>

Hay que aclarar, en primer lugar, porque ha sido motivo de controversia, que de las dos acepciones de ‘patria’ vigentes en la América setecentista (patria como ciudad nativa o lugar de origen y el concepto de patria general americana), la idea que se impone en la Carta, cuando el autor habla del derecho a la libertad y de la necesaria fraternidad como fundamento del ‘bien común’, es la de una patria americana independiente de España: ‘creo que la base de esta idea de una patria americana se halla en la conceptualización setecentista, ejemplificada por Viscardo’.<sup>20</sup> Tal es el sentido del siguiente párrafo extraído de la Carta del jesuita peruano que comentamos: ‘L’Amérique rapprocheroit ainsi lez extrémités de la

terre, et ses habitants seroient unis par l'interêt commun d'une seule grande famille de frères'.<sup>21</sup>

La *Carta a los españoles americanos* es una prueba fehaciente del auge que iban adquiriendo los ideales republicanos entre los ex-jesuitas de Hispanoamérica desterrados en Italia. Como dice Batllori, no es aventurado suponer que el ideal político de Viscardo sería una 'república' en la que los criollos asumieran el papel de clase dirigente que antes disfrutaban los españoles europeos, 'amos y tiranos' de Hispanoamérica.<sup>22</sup>

Como se puede ver, la controversia suscitada en Europa por las tesis antiamericanistas de pensadores ilustrados como Buffon, de Pauw, Raynal o Robertson, culmina con la búsqueda de una conciencia americana, afán éste que representa la auténtica contribución a la Independencia por parte de los jesuitas expulsos en Italia.

De todas maneras hay que decir, a modo de conclusión, que esta idea no es privativa de los jesuitas exiliados; contribuyen a ella, eso sí, pero su gestación atraviesa todo el siglo ilustrado. En un reciente trabajo sobre la prosa antillana del siglo XVIII, Raquel Chang-Rodríguez demuestra que Antonio Sánchez Valverde (1729-1790), en su obra *Idea del valor de la Isla Española y utilidades que de ella puede sacar su monarquía* (1785), junto con refutar entre otros al abate Raynal y Charlevoix acerca de la superioridad de Francia, también discute la supuesta superioridad de los peninsulares sobre los criollos: 'el autor,' dice Chang Rodríguez, 'defiende a los nacidos en América y refuta con amplios argumentos a quienes propugnan su superioridad'.<sup>23</sup>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Joseph Pérez, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica* (Madrid: Alhambra, 1982), p. 23.
- <sup>2</sup> Véase Beatriz González Stephan: 'Sujeto criollo/conciencia histórica: la historiografía literaria en el período colonial', en José Anadón (ed.), *Ruptura de la conciencia hispanoamericana* (Madrid: FCE, 1993), pp. 30-31.
- <sup>3</sup> González Stephan, 'Sujeto criollo/conciencia histórica', p. 32.
- <sup>4</sup> Nelson Osorio Tejeda: 'Formación del pensamiento crítico literario en la colonia', en Anadón, *Ruptura*, p. 75.
- <sup>5</sup> Me refiero a los siguientes autores: Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains* (Berlín, 1768-1769); Gillaume Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* (Amsterdam, 1770), y William Robertson, *History of America* (Londres, 1777).
- <sup>6</sup> Nelson Martínez Díaz, *La independencia hispanoamericana*, Biblioteca Historia, 16 (Madrid: Historia 16, 1989), p. 65.
- <sup>7</sup> Nelson Martínez Díaz, *La independencia hispanoamericana*.

- <sup>8</sup> Nelson Martínez Díaz, *La independencia hispanoamericana*.
- <sup>9</sup> John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, 5ª edición (Barcelona: Ariel, 1989), p. 34.
- <sup>10</sup> Miguel Batllori, S.I., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles- Hispanoamericanos - Filipinos, 1767 - 1814* (Madrid: Gredos, 1966), p. 576.
- <sup>11</sup> Miguel Batllori, S.I., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*.
- <sup>12</sup> Luis Sáinz de Medrano, 'Los límites del barroco literario hispanoamericano', en *Philologica Hispaniensis: In Honorem Manuel Alvar*, 4 vols (Madrid: Gredos, 1983-1987), vol. III (*Literatura*, 1986), 487-99 (p. 498).
- <sup>13</sup> VV.AA.: *Manual de Literatura Hispanoamericana*, tomo I, *Época Virreinal*, coordinado por Felipe Pedraza (Navarra: Cénlit, 1991), p. 16.
- <sup>14</sup> P. R. Landívar, *Rusticatio Mexicana* (traducción del P. Escobedo), en G. Díaz-Plaja, *Antología mayor de la Literatura hispanoamericana*, (Barcelona: Labor, 1969), II, 1123.
- <sup>15</sup> Véase Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, p. 47.
- <sup>16</sup> Cedomil Goic (ed.), *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, 3 vols (Barcelona: Crítica, 1988), vol. I (*Época colonial*), p. 489.
- <sup>17</sup> Citado por Giuseppe Bellini, *Historia de la literatura Hispanoamericana* (Madrid: Castalia, 1985), p. 199.
- <sup>18</sup> Véase Bellini, *Historia de la literatura Hispanoamericana*, p. 201.
- <sup>19</sup> Pedraza, *Manual de Literatura Hispanoamericana*, p. 730.
- <sup>20</sup> Goic, *Historia y crítica*, I, p. 514.
- <sup>21</sup> Citado por Bellini, *Historia de la literatura Hispanoamericana*, p. 202.
- <sup>22</sup> Véase Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, p.623.
- <sup>23</sup> Raquel Chang-Rodríguez, 'Apuntes sobre historiografía e ideología en la prosa antillana del siglo XVIII' en Giovanni Battista de Cesare y Silvana Serafin (eds.), *El Girador I-II: Studi di Letteratura iberiche e ibero-americanane offerti a Giuseppe Bellini* (Roma: Bulzoni, 1993), p. 240.