

Elsa Cecilia Frost y María de Lourdes Ibarra Herrerías

“La crónica general jesuita en Nueva España”

p. 1181-1294

Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española
Tomo 2: Historiografía eclesiástica

Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo
(coordinación general)

Rosa Camelo y Patricia Escandón
(coordinación del volumen II)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2012

1455 p.

ISBN-13 978-968-36-4992-8 (obra completa)

ISBN-10 968-36-4991-2 (obra completa)

ISBN-13 978-607-02-3388-3 (volumen II)

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

CRÓNICA JESUITA



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



LA CRÓNICA GENERAL JESUITA EN NUEVA ESPAÑA

ELSA CECILIA FROST^{†*}

MARÍA DE LOURDES IBARRA HERRERÍAS^{**}

A pocos años de su conversión, recién recibido el grado de maestro en artes por la Universidad de París, Íñigo López de Recalde (mejor conocido como Ignacio de Loyola) había logrado reunir a seis compañeros: Pedro Fabio, Francisco Xavier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla y el portugués Simón Rodríguez, quienes formarían el núcleo de la futura orden, unidos por el voto pronunciado en 1539 en la capilla de Montmartre. Como en todo, el principio fue difícil y los primeros pasos titubeantes, pero la situación en la que se encontraba la Iglesia llevó al papa Paulo III a hacer a un lado la decisión tomada en 1215, durante el IV Concilio de Letrán, prohibiendo la formación de nuevas órdenes religiosas¹ y a dar su aprobación a la *Prinia Societatis Iesu Instituti Summa*, mediante la bula del 27 de septiembre de 1540 intitulada *Regimi militantis Ecclesiae*. “La fórmula del instituto” aprobada por el papa asienta que la Compañía fue

fundada principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual a los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos. Y, con todo, se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales, y al ejercicio

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

** Instituto Tecnológico Autónomo de México.

¹ En el canon 13, el concilio dispuso: “Para que la diversidad excesiva de órdenes no produzca confusión en la Iglesia de Dios, quedan en el futuro rigurosamente prohibidas las nuevas formas de vida monástica”. Cfr. Ludwig Hertling, S. I., *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1986, p. 216. El padre Hertling aclara que, en el derecho canónico, tal prohibición significa que aquello de lo que se trate depende de un permiso especial. “Con otras palabras, el concilio de 1215 colocó el sistema entero de las órdenes religiosas bajo la supervisión de la Santa Sede”, *ibid.*

de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común.²

Tan ambicioso programa exigía no sólo una sólida preparación intelectual, sino una completa disponibilidad. Así, san Ignacio y sus seguidores echaron por la borda todo aquello que les impidiera la entrega total a la misión que se habían propuesto. Eliminaron la oración colectiva, los ayunos debilitadores, las penitencias extenuantes y hasta prescindieron de un atuendo distintivo. Podían hacerse cargo del trabajo que se les ordenara en cualquier momento y en cualquier lugar. Se dice que cuando el rey de Portugal pidió al fundador misioneros para las nuevas tierras de Oriente, la respuesta de Francisco Xavier a la propuesta de Ignacio fue: “¡Sus! Estoy pronto”. Y salió para las Indias orientales aun antes de que el papa aprobara la orden (abril de 1540). Por el mismo tiempo, Pedro Fabio inició la nueva evangelización de Alemania y Salmerón y Brobt salieron hacia Irlanda.

De hecho, la expansión fue tan rápida que cuatro años más tarde Paulo III levantó la limitación a sólo 60 profesos que había establecido en la bula. Al iniciarse en 1545 el Concilio de Trento,³ los jesuitas ya tomaron parte en él como “teólogos del papa”, con lo que puede decirse que habían abarcado ya todos los terrenos anunciados en la “Fórmula”.

Es más, la petición del rey portugués les abrió el camino hacia la conversión de infieles, fueran éstos “japoneses”, turcos o aborígenes americanos. Sin embargo, estos últimos habrían de esperar todavía años antes de que la Compañía de Jesús iniciara su labor en este continente. Fueron despachados primero hacia el Brasil (1549), la Florida y el virreinato del Perú (1566). Sólo al desbaratarse las misiones de Florida, decidió el tercer general, Francisco de Borja, formar un nuevo grupo destinado a Nueva España. Retraso inexplicable hasta cierto punto ya que, según una carta de Ignacio a los padres Estrada y Torres, fechada el 12 de enero de 1549, debían enviarse jesuitas a México, “haciendo que sean pedidos o sin serlo”.⁴

² *Obras* de san Ignacio de Loyola, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (en adelante, BAC), 1991, p. 455 y s.

³ “La Instrucción para la jornada de Trento”, escrita por san Ignacio para los jesuitas que tomaron parte en el concilio, es una muestra de prudencia excepcional. Les pide que sean “tardos en el hablar, considerados y amorosos”, deberán oír, tomar su tiempo para “sentir y conocer los entendimientos, afectos y voluntades de los que hablan, para mejor responder o callar”. Además les pide que actúen, predicando, confesando, enseñando a los muchachos, visitando hospitales y exhortando a los prójimos. ¡Todo un proyecto para reconquistar a quienes se habían alejado de la Iglesia! *Cfr. Obras*, ed. cit., p. 784 y s.

⁴ No encontré esta carta en la edición de las *Obras* de San Ignacio que manejo. La cita el padre Mariano Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., México, Porrúa, 2003, t. II, p. 322.

Por otra parte, Hugo Rahner dice que Nueva España había pedido al papa que le enviase algunos de estos “sacerdotes reformados”.⁵ Como no da más detalles, cabe suponer que tal petición fue hecha por el obispo de Chiapa, don Juan de Arteaga, un viejo conocido de san Ignacio que murió antes de tomar posesión de su sede. Más adelante, don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, hizo gestiones a fin de obtener jesuitas para su diócesis. Todavía vivía el santo de Loyola cuando don Vasco envió a España al canónigo Diego Negrón (o Negrere) con la encomienda de conseguir una misión jesuita para Nueva España. San Ignacio murió poco después de la llegada del canónigo, por lo que no pudo atenderse la petición.

Algunos años más tarde, durante su estancia en España, el propio don Vasco pidió al segundo general, Diego Laínez, que señalase cuatro jesuitas que habían de salir hacia las Indias al regresar el obispo. Pero los cuatro padres elegidos enfermaron gravemente en el puerto de San Lúcar de Barrameda y el viaje se frustró.

Debe mencionarse que también unos dos años antes de la muerte de san Ignacio, fray Juan de San Francisco escribió a Felipe II “a fin de que V. A. enviase a estas partes algunos [jesuitas], porque más caso hacemos de la virtud que del hábito y, como vamos todos a un fin, da poco en que los caminos sean diferentes”.⁶

Otro franciscano, obispo de Yucatán por más señas, es decir, fray Francisco Toral, pidió nada menos que 50 “teatinos”,⁷ pues consideró que “serán muy necesarios para la conversión de los naturales y remedio de los españoles y clérigo [que] vengan luego por amor de Nuestro Señor”.⁸

⁵ Hugo Rahner, S. J., *Ignacio de Loyola*, Guadalajara, Instituto de Ciencias, 1988, p. 93. Por su parte, el segundo cronista de la provincia mexicana, Juan Sánchez Baquero, asegura que no faltó “a nuestros primeros padres deseo de emplear sus trabajos en esta parte”, *vid. infra*, p. 1210-1223.

⁶ Cuevas, *op. cit.*, 322 y s.

⁷ En un principio y por tratarse también de clérigos regulares se confundió a los jesuitas con los teatinos, orden fundada en 1524 por san Cayetano de Tiena y Juan Pablo Carafa, obispo de Teate, de quien recibieron el nombre. Más adelante, Carafa fue elegido papa con el nombre de Paulo IV.

⁸ Los jesuitas elegidos para la misión a Nueva España fueron los padres Pedro López (provincial), Diego López, Pedro Díaz, Hernán Suárez de la Concha, Francisco Bazán, Diego López de la Mesa, Pedro López de la Parra, Alonso Camargo; los estudiantes Juan Curiel, Pedro de Mercado y Juan Sánchez Baquero; los hermanos Bartolomé Larios, Martín de Masilla, Martín González y Lope Navarro. Este último volvió a España al poco tiempo y el padre Bazán murió al llegar a la capital. Ya en ésta se unieron al grupo los sobrevivientes de la expedición a la Florida, los padres Juan Rogel y Antonio Sedefío, los hermanos Juan de la Carrera, Francisco de Villarreal y Pedro Ruiz de Salvatierra, más el novicio Juan de Salcedo.

En esta última carta aparece ya un segundo interés, pues se habla del remedio que los miembros de la Compañía darán a los españoles y clérigos. Este interés se hará más manifiesto en las siguientes peticiones. No eran, además, los miembros del clero los únicos interesados en que la Compañía se asentase en Nueva España. El hombre más rico de ella, don Alonso de Villaseca, llegó a remitir dinero suficiente a España para pagar el viaje de cuatro jesuitas, aunque de nuevo sin buen éxito.

He mencionado que los propósitos que se señalan en las peticiones no siempre coinciden, porque si bien queda claro que los obispos y el provincial franciscano deseaban la presencia de la nueva orden como auxiliar en la evangelización, fray Francisco Toral y don Alonso piensan también en proporcionar una buena educación a los niños españoles y criollos, “tan necesitados, de doctrina y buena ocupación contra la ociosidad y regalo nacidas de la abundancia y riqueza de esta tierra”. Sucedió, pues, que cuando por fin Felipe II escribió al provincial jesuita de Castilla, asentó que debía nombrar una docena de religiosos para Nueva España, lugar en el que se ocuparían “en la instrucción y doctrina de los naturales”, en tanto que el cabildo de la ciudad de México los requería por conocer la fama de sus colegios y en la ciudad urgían “maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias”.

Había, como se ve, un ligero malentendido entre el rey, los funcionarios eclesiásticos y las autoridades civiles en cuanto a lo que la presencia de la Sociedad de Jesús significara para el virreinato. Pero, con todo, una real cédula dada en Aranjuez el 4 de mayo de 1571 puso punto final al papeleo y Francisco de Borja ordenó que se formara la primera misión con elementos tomados de las provincias de Toledo, Castilla, Aragón y Andalucía. Se reunieron así ocho sacerdotes, tres estudiantes y cuatro coadjutores, es decir, 15 miembros que al llegar a su destino quedarían reducidos a 13.

De todo esto, desde el martirio de los enviados a la Florida, los fracasos de las primeras tentativas, los penosos principios y la final pujanza de la Compañía hasta su expulsión en 1767 nos hablan las cinco historias de la provincia que, inéditas en su mayoría hasta tiempos relativamente recientes, nos dejaron los cronistas jesuitas.

¿POR QUÉ ESCRIBIR UNA CRÓNICA

Ha de recordarse que todas las órdenes religiosas se esforzaron siempre por dejar un testimonio de sus afanes, sus triunfos, su santidad y hasta de sus fracasos. Esta necesidad de mostrar ante amigos y enemigos la

validez de su empresa, el valor que se precisaba para llevarla a cabo y cómo, en todo momento, la orden había contado con la bendición de Dios, fue siempre su justificación final, que requiere también la presencia de santos entre sus miembros. Si como afirmo esta necesidad de tener un testimonio escrito es común en todas las órdenes, para la Compañía de Jesús, recién fundada y no bien vista aún en muchas partes, era una necesidad perentoria. Hay que reconocer, sin embargo, que la provincia mexicana se mostró en esto un tanto remisa y la historia de sus crónicas se acerca más a la tela de Penélope que a la precisión que se asocia por lo común a las tareas de los ignacianos.

Al hacer el recuento de los escritos históricos de la “vieja provincia”,⁹ el padre Gerard Decorme¹⁰ se duele de que

mientras otras órdenes han tenido en México sus crónicas clásicas y magistrales, la provincia mexicana no puede presentar historia alguna que haya satisfecho, no decimos a los modernos, pero ni siquiera a los contemporáneos y, por extraño que parezca, ni los superiores de Nueva España parecen haberse empeñado con eficacia en realizar una obra que sin duda los interesaba.¹¹

Desacredita con este párrafo, de un solo plumazo, la labor de los cronistas, si bien puede decirse en su descargo que, por haber escrito su obra en 1941, Decorme no pudo conocer ni el llamado “Anónimo” de 1602, ni tampoco el escrito del padre Juan Sánchez Baquero, ya que ambos fueron editados por primera vez en 1945. Tal es la causa de que eche en falta la existencia de una historia hasta el momento en que se ordenó al padre Andrés Pérez de Ribas que se dedicara a esta labor. Pero tal laguna le parece tanto más notable cuanto que “dado el sistema de administración de la Compañía, nada parece más fácil que la elucubración [?] de una crónica general de una provincia”.¹² Afirma que el material se tenía a la mano y, sin embargo, con respecto a Nueva España, lo único que hay son intentos fallidos o, como en el caso de Sánchez Baquero, un manuscrito que otros aprovecharon. A las tres crónicas que el historiador canadiense pudo manejar, añade la noticia de que, hacia 1623, se encargó una historia de la provincia al padre Rodrigo Vivero, pero no da ningún otro dato, por lo que no se sabe si llegó a escribir algo. Ahora bien, anterior a este intento es, como

⁹ Se da el nombre de “vieja provincia” a la que existió de 1572 a 1767.

¹⁰ *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, 2 v., México, Porrúa, 1941, t. I, p. 197-206.

¹¹ *Ibid.*, t. I, p. 199.

¹² *Ibid.*, t. I, p. 200.

lo comprobó su editor, Francisco González de Cossío, el “Anónimo” escrito por orden superior, pero que desapareció, junto con el nombre del autor, de los archivos que Decorme pudo revisar. En consecuencia, considera que el primer cronista es Pérez de Ribas, cuya obra, emprendida también por orden superior, no obtuvo licencia para imprimirse una vez terminada. De este modo, tras haber rechazado por el motivo que sea este texto, los superiores decidieron que se empezara de nuevo en vez de corregir o refundir lo ya escrito. Nació sí, de nuevo por orden de los superiores, la *Historia* de Francisco de Florencia, obra que sí llegó a publicarse, aunque sólo fuera el primer tomo de los tres anunciados, sin que, también de acuerdo con el padre Decorme, se encuentre “resto de lo restante, si no es un in folio manuscrito que dice Alegre tener a la mano”.¹³

Con esta frase introduce al último cronista, Francisco Xavier Alegre, cuyo escrito está también lleno de defectos, pues no es más que un texto “tal vez sin acabar ni pulir”, además de que en muchos puntos parece no conocer “a fondo las cuestiones y no [haber] leído la correspondencia del padre general”.¹⁴

Frente a este juicio tan adverso, debe señalarse que los superiores de la provincia mexicana sí mostraron interés en la redacción de una historia, lo mismo que los padres Caraffa y Nickel, prepósitos generales. Lo que es inexplicable es por qué se empezaba siempre de nuevo, sin prestar mayor atención a textos completos que, sin embargo, se tildan simplemente de “papeles viejos”. Quizá, y en éste hay que dar la razón a Decorme, el caso más notable sea el de Pérez de Ribas, quien no sólo dio fin al trabajo que se le había encomendado y al que, según la correspondencia, se le encontraron muchos méritos, pero el autor nunca obtuvo ni la ayuda necesaria para pulir su trabajo, ni mucho menos la licencia para imprimirlo.

Sin embargo, debe señalarse que no todas las opiniones sobre los cronistas de la Compañía son tan negativas. Para Francisco González de Cossío, quien tanto se ocupó del tema, “la historiografía y la bibliografía jesuita mexicana se enriquecieron con un fecundo acervo que en América no admite competencia”.¹⁵

Por lo que se refiere a la obra de Alegre en particular, Bancroft y Bolton mostraron admiración por ella y también mereció el elogio de un liberal como el general Riva Palacio por su minuciosidad y por no

¹³ *Ibid.*, t. I, p. 204.

¹⁴ *Ibid.*, t. I, p. 206.

¹⁵ *Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*, pról. de Francisco González de Cossío, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, p. VIII.

pretender en lo general que en cosas de importancia se le crea bajo su solo testimonio”.¹⁶

Sea ello lo que fuere, la historiografía de la Compañía en México resulta un cuento de nunca acabar: la historia de la provincia pasó, inédita, del “Anónimo” a Sánchez Baquero, de éste a Pérez de Ribas y de él al único tomo publicado, el de Florencia, para terminar en un último manuscrito abandonado por Alegre en su celda de San Ildefonso.

Con todo, breves o extensas, sencillas o rebuscadas, acabadas o proyectos, cuestionadas o alabadas, mutiladas o completas, estas cinco crónicas son nuestro acceso a un mundo que ya nos es ajeno. Expresan el ideal de unos hombres que tuvieron presencia en todo el territorio novohispano y en todos los niveles de la sociedad. Leyéndolas con cuidado llegaremos a saber por qué despertaron tantas pasiones, por qué se les quiso y se les aborreció casi en igual medida.

EL PRIMER Y ANÓNIMO CRONISTA DE LA PROVINCIA NOVOHISPANA

ELSA CECILIA FROST†*

Coincidencia o no, el hecho es que las dos primeras crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España, escritas ambas a fines del siglo XVI o principios del XVII, sólo se publicaron en 1945. Podría pensarse que el honor de haber escrito la primera crónica correspondiera al padre Juan Sánchez Baquero, quien llegó como escolar con el grupo fundador. Sin embargo, a principios de los años cuarenta del pasado siglo, José Miguel Quintana encontró en el Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda un pequeño manuscrito que, en su opinión, debía considerarse “como la primera crónica jesuita y el antecedente inmediato de la de Pérez de Rivas”,¹⁷ a pesar de que el texto, más que una historia propiamente dicha, le pareciera “uno de los informes, cartas o relaciones de carácter histórico que enviaba la provincia de

*Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

¹⁶ Para el juicio que el padre Alegre ha merecido a otros historiadores, véase la “Introducción” a su obra escrita por el padre Burrus, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 v., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956, t. I, p. 20-25.

¹⁷ José Miguel Quintana, *La primera crónica jesuita y otras noticias*, México, Vargas Rea, 1944, p. 7.

México a Roma”.¹⁸ Un año después, la Imprenta Universitaria publicó este manuscrito, paleografiado, anotado y adicionado por Francisco González de Cossío, con el título de *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a Nueva España. Año de 1602*.¹⁹ Este año, que no consta en el título original, lo infirió el editor a partir del texto mismo,²⁰ y fue así como se concluyó que se trataba de la primera crónica. Pero si no había fecha de terminación, tampoco se pudo conocer el nombre del autor, ya que debía aparecer en los folios iniciales que por desgracia faltan, de modo que la *Relación* tuvo que ser publicada como “anónimo”. Elucubrando acerca de quién podía ser el autor, González de Cossío se inclinó por el padre Pedro Díaz, que formara parte de la primera misión. Lo llevó a ello la minuciosidad con la que se describen el viaje y la llegada, posible tan sólo, según él, para quien los hubiera vivido. Una vez planteada la hipótesis de que el autor fuera uno de los quince jesuitas que fundaron la provincia de Nueva España, el editor pasó revista a los que aún vivían en 1602 y estaban en el colegio de México, pero cabe objetar a esta atribución que, según Beristáin de Souza, el padre Díaz sólo fue autor de unas desaparecidas “Cartas históricas de los progresos de las misiones de los jesuitas en la India occidental”.²¹

Fue, así, una sorpresa que en 1973 un miembro de la Compañía, el padre Ernest J. Burrus, en un artículo,²² señalara a Gaspar de Villerías como primer cronista oficial de los jesuitas mexicanos, aunque sin decir nada más. Poco después, como sucede con frecuencia una vez que se conoce un dato, éste aparece de nuevo en otro texto jesuita, la *Historia sucinta de Michoacán* del padre José Bravo Ugarte,²³ publicada ocho años antes del artículo de Burrus, pero sin dar más referencias.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ Ms. anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda. La primera página lleva el título: “Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús y de su fundación en la provincia de México”. Como se ve, el editor abrevió el título.

²⁰ Por ejemplo, al final del cap. XIX, donde dice: “fue electo el padre doctor Antonio Rubio, cuyos recaudos y despacho al presente, que es el año de 1602”.

²¹ Beristáin de Souza, citando al padre Alcázar y a don Nicolás Antonio, menciona como obra del padre Díaz unas “Cartas históricas de los progresos de las misiones de los jesuitas en la India occidental”, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 1821; 2a. edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981, t. I, p. 434.

²² Ernest J. Burrus, S. J., “Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography”, *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. 13, part II, 1973, p. 162.

²³ *Historia sucinta de Michoacán. II. Provincia mayor e intendencia*, México, Jus, 1965, p. 46: “De la entrada de los jesuitas en Michoacán tratan así los dos primeros historiadores de su provincia en México, Gaspar de Villerías y Juan Sánchez Baquero en sus respectivas obras [...]”. Si aún hiciera falta una comprobación mayor, ésta la da la *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901-1980*, Roma, Institutum

Mayor extrañeza produce el que en un mismo libro,²⁴ el doctor Somolinos, basándose en las investigaciones de Burrus, atribuya la autoría de la *Relación* a Villerías, aunque por costumbre siga llamándola “anónimo”, en tanto que el padre Xavier Cacho, S. J., lo considera “un relato de las memorias personales de un testigo presencial de la fundación de la provincia”.

Como para saber lo que los jesuitas hicieron o no hicieron en México existe el texto fundamental de Zambrano. A él acudí en busca de mayor información y encontré una brevísima biografía en la que se reconoce a Villerías como autor de la primera crónica, a lo que se añade que abandonó la Compañía en 1620; se cita al respecto una carta del sexto prepósito general, Mucio Vitelleschi: “el triste caso del padre Gaspar de Villerías nos sirva a todos de humillación y de proceder con muy grande recato y circunspección”.²⁵ El caso debe haber sido muy sonado, puesto que llegó hasta Roma, y la expulsión del cronista explicaría la ausencia del nombre del autor en el manuscrito, ya que la Compañía cuidó siempre de su buena fama, pero hay que reconocer que también despierta la curiosidad en cuanto a qué pudo hacer Villerías para provocarla. Por casualidad encontré en el libro de Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, una referencia a un tal “Gaspar de Villenas”, jesuita procesado por la Inquisición en 1621, “por haber intentado seducir desde el confesionario a 97 mujeres”.²⁶ Como, a pesar de la discrepancia en el apellido, los demás datos coincidían; una consulta al expediente citado por Israel²⁷ puso en evidencia que hubo una mala lectura paleográfica por parte de este autor y que se trataba, efectivamente, del padre Gaspar de Villerías. En contra de este jesuita criollo, residente en el colegio de México (lo que concuerda con lo que se dice en la crónica), depusieron 99 testigos. La causa nunca se hizo pública por no dañar el prestigio de la Compañía, que —explicablemente— procedió a rodear de silencio la vida de su

Historicum Societatis Iesu, 1986, v. II, p. 236, compilada por Lászlo Polgár, S. J., ya que en la sección sobre México se atribuye, si bien entre corchetes, esta primera crónica al padre Villerías.

²⁴ La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972), México, Jus, 1975. Cfr. Germán Somolinos d'Ardois, “El cirujano López de Hinojosos, su obra quirúrgica y la Compañía de Jesús”, p. 525-576, y Xavier Cacho, “Dos relaciones sobre la fundación de la Compañía de Jesús en México”, p. 27-52.

²⁵ Francisco Zambrano, S. J., José Gutiérrez Casillas, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 v., México, Jus-Buena Prensa-Tradición, 1961-1977 (los primeros 12 v. se deben a Zambrano, los restantes a Gutiérrez Casillas), t. XIV, p. 840.

²⁶ México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 131 y 150.

²⁷ Archivo General de la Nación, México, *Inquisición* 330, f. 1-600. Agradezco esta consulta a Laura Suárez de la Torre quien amablemente me ahorró el viaje al archivo.

primer cronista, aunque esto no evitó, como se ve, que a la postre se sacara en claro cuál fue el “triste caso”.

Y de nuevo una sorpresa, pues mi investigación apenas había llegado hasta aquí y sin haber consultado aún el expediente, cuando la casualidad puso en mis manos la tesis que en 1978 presentó Rosa Alicia Sotomayor Dávila en la Universidad Iberoamericana para obtener la licenciatura en historia.²⁸ Esta tesis, dirigida por el padre Xavier Cacho, S. J., no sólo atribuye a Villerías la *Relación breve*, sino que hace un resumen de su vida. La tesista no indica los pasos que la llevaron a identificar al autor del “Anónimo”, pero puede suponerse que partió de una afirmación del padre Burrus que aparece en un escrito anterior²⁹ —1956— al que yo había visto. Pero además, la tesis examina un segundo escrito de Villerías que se encuentra en el Archivo de la Compañía en Roma, más amplio que el publicado en México, pero igualmente anónimo.

Sin embargo, a pesar del cuidado que tuvo la Compañía para borrar la memoria de Gaspar de Villerías durante más de trescientos años, como los documentos del proceso inquisitorial no estaban a su alcance, sobrevivieron a todas las vicisitudes históricas y son los que ahora nos permiten reconstruir la extraña carrera de este jesuita.

“Indigno de ser nombrado”

Como ocurre siempre, los principios de esta vida no permiten sospechar el final. Gaspar de Villerías nació en la ciudad de México hacia 1574, hijo de padre español y madre criolla. Su familia, tanto paterna como materna, abundó en vocaciones religiosas. Un tío profesó en la Orden de Predicadores, la fundación del convento de la Encarnación se debió a varias de sus tías y en él ingresó una de sus hermanas. Otro hermano se hizo franciscano. Lo que es decir que se trataba de una familia de “cristianos viejos, limpios y caballeros hijodalgos” (f. 233a) como muchas otras. Después de cursar las primeras letras en una escuela anónima, Villerías se inició en la “gramática” con un preceptor y a los 13 años pasó a San Ildefonso.

Si bien es imposible saber si tenía o no vocación sacerdotal o deseaba simplemente ocupar un lugar respetado en la sociedad, el hecho

²⁸ Rosa Alicia Sotomayor Dávila, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España. Manuscrito inédito. 1601. Paleografía y estudio*, México, Universidad Iberoamericana, 1978.

²⁹ Ernest Burrus, S. J., *Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604)*, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, v. XXV, 1956, p. 596.

es que a los 15 años pidió ser recibido en la Compañía de Jesús en la que siguió los cursos reglamentarios hasta su ordenación y la posterior profesión del cuarto voto. Hombre inteligente y puede sospecharse que agradable y simpático, fue ascendiendo dentro de su orden: maestro de gramática y después de retórica en el Colegio Máximo, cura en Huizquilucan (conocía el otomí), rector del colegio de San Gregorio, lector de artes y prefecto de estudios en San Pedro y San Pablo, ministro en la Casa Profesa de donde pasó al colegio de Puebla, ciudad que ya le era conocida por haber vivido en ella durante su noviciado. En suma, una vida entregada a cumplir con el ministerio propio de un jesuita, tanto en la ciudad de México como en la de Puebla. Para 1620, tenía la cátedra de escritura en el Colegio Máximo y “eventualmente la estaba leyendo cuando [el 21 de septiembre] fue preso y traído a este Santo Oficio” (f. 235v).

Apenas si es posible imaginar ahora el escándalo que esto debe haber causado. ¡Uno de los respetados miembros de la Compañía arresado por la Inquisición! ¡Y en pleno curso de escritura! ¿Qué pecado de acción o de omisión habría cometido este jesuita para ser llevado a las cárceles secretas?

Por muchas y atrevidas que fueran las suposiciones de los asombrados vecinos de la ciudad, lo más probable es que no alcanzaran a imaginar la magnitud del delito. Como era costumbre del Santo Oficio no dar a conocer al reo ni quién ni de qué se le acusaba, el padre Villerías sostuvo, durante las primeras cuatro audiencias y a pesar de otras tantas admoniciones, haber “recorrido su memoria con deseo de descargar su conciencia, sin haber podido acordarse de ningún [delito]” (f. 235a). Finalmente, al cabo de quince días de cárcel, reconoció que en los 19 años que llevaba administrando el sacramento de la penitencia haría de diez a once años que se había dejado “vencer de algunas tentaciones con ocasión de la frecuente comunicación de las mujeres” (f. 235v-235a), aunque por ser de tan flaca memoria no podía “especificar individualmente” con cuántas mujeres había tratado de amores, “diciéndose el uno al otro muchos requiebros y palabras tiernas y amorosas [...] juntamente [con] palabras deshonestas y provocativas a deshonestidad” (f. 239v). En esta primera confesión reconoció haber requerido a 14 mujeres de diversa condición, lo que ya era motivo más que suficiente para que interviniera la Inquisición, pero al final aceptó haber solicitado con conversaciones amorosas o lascivas, “en acto próximo a la confesión, antes que comenzase o inmediatamente después de la absolución”, a unas 80 mujeres tanto de la ciudad de México como de la de los Ángeles. Las solicitadas abarcaban todos los tipos sociales y étnicos del virreinato: solteras,

casadas, viudas, monjas, criadas y esclavas, españolas, indias, negras, mestizas y mulatas, de modo que no era posible exculparlo, como lo hacían en otros casos los inquisidores, porque el pecado hubiera sido provocado por “la fuerza de un impulso repentino”,³⁰ sino que puede hablarse de un verdadero vicio. A ello, debe agregarse que el pecado se cometió muchas veces en algún lugar de la propia iglesia y que muchas de las mujeres tenían parentesco entre ellas.

El legajo del juicio, que había de arrastrarse por más de cuatro años, contiene las declaraciones tanto del fiscal como del propio acusado, y si las primeras repiten una y otra vez las palabras usadas por el solicitante (casi siempre iguales, por lo que uno se pregunta qué voz tendría Villerías para seducir a tantas mujeres), son las declaraciones del jesuita las que resultan un sorprendente ejercicio de memoria. Como ya se dijo, el reo no conocía, por lo común, el nombre de quienes lo delataban, aunque se les leyera “la publicación de testigos”, por lo que asombra que la confesión del jesuita concuerde a la perfección con los testimonios ajenos, como puede comprobarse por las apostillas del documento. Hasta aquí todo el proceso resulta muy claro y la acusación del fiscal estaba tan bien fundamentada que la sentencia debía ser casi automática.³¹ Al propio reo le resultaba inexplicable que su causa no hubiera terminado, pues había confesado “con toda verdad y llaneza mi conciencia y las cosas más graves de toda mi vida” (f. 380v), defendiendo siempre, eso sí, que las sollicitaciones las había hecho “antes o después” de la confesión, pero nunca durante ésta. Tal afirmación ahora resulta un tanto desconcertante, porque se piensa ante todo en la violación del voto de castidad, pero para el Santo Oficio el sacerdote que caía en esta práctica tenía una noción muy equivocada del sacramento y lo había profanado, lo que es decir que la Inquisición tenía en cuenta más el aspecto doctrinal que el ético.³² De ahí la insistencia de Villerías en cuanto al momento en que cometió el pecado.

En vista del nulo resultado de sus confesiones, el jesuita decidió arriesgarse a señalar algún enemigo notorio como autor de la denuncia, dado que, si acertaba, el testimonio quedaba anulado. En contra de lo que pudiera pensarse, Villerías no “recusó ni tachó” en ese momento como enemigos personales suyos a ninguna de las mujeres que habían

³⁰ Cfr. A. S. Turberville, *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 108.

³¹ Unos dos años antes y por el mismo delito, fue apresado otro jesuita, Agustín Sarriá, quien a pesar del “bochorno” que causó a la Compañía, pues era secretario del provincial, fue sentenciado medio año después. *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XIV, p. 16-19.

³² Turberville, *op. cit.*, p. 107.

testificado en su contra, sino que atribuyó todas sus desdichas a la conocida inquina de su ilustrísima el señor arzobispo de México, don Juan Pérez de la Serna. Por descabellada que suene esta acusación, el tribunal la aceptó como defensa y el reo se lanzó a relatar una vergonzosa serie de hechos. En las declaraciones hechas en diciembre de 1621, el jesuita se atendría a cinco puntos que, en su opinión, pondrían de manifiesto que:

1) el arzobispo es enemigo mío y de mis deudos, porque lo que toca a mi religión es más general y bien sabido; 2) en qué cosas y palabras ha declarado esta enemistad en orden al Santo Tribunal; 3) que así en general como en particular tiene poder y mano para haber ejercitado este intento; 4) que, asimismo, en general como en particular de venganzas, el proceder suyo y de los suyos no sólo asegura pero inclina y convence a entender que lo ha puesto en ejecución; 5) que esto mismo convencen otros efectos suyos particulares en esta mi causa (f. 382v).

Como es evidente, el primer punto es el importante, pues los cuatro restantes son meras derivaciones de la alegada enemistad. Para Villerías esta inquina “no tenía necesidad de probanza”, por ser cosa notoria en el reino desde agosto de 1618, fecha en la que el arzobispo hizo sacar de su cama de enferma a una hermana del acusado para enviarla desde el convento de la Encarnación, del que era fundadora y había sido abadesa, hasta el de Santa María de Gracia. Tan escandaloso suceso se debió sencillamente al deseo del señor arzobispo de dar gusto a “Juana de Jesús María, monja joven aunque casada, que llaman La Fajardo, devota del señor arzobispo, y a Juana de San Nicolás, devota de su secretario. Monjas ambas disolutas” (f. 382a) que habían logrado que las tertulias musicales y las visitas fueran cosa corriente en el convento de la Encarnación. A la madre abadesa no le había quedado más recurso que espaciar lo más posible estas diversiones, puesto que no podía oponerse abiertamente a devotos tan poderosos como Pérez de la Serna y su secretario. A esto debe añadirse el asunto de las dotes que el arzobispo quería imponer a censo “por mano de gentil”, lo que según Villerías ocasionó pérdidas al convento. Por si esto fuera poco, también acusó al arzobispo de haber causado la muerte de su hermano Francisco por los disgustos que le ocasionó, acusación que había hecho necesario poner al jesuita a buen recaudo (f. 384v).

Aun el examen más superficial de estas declaraciones pone de manifiesto una profunda descomposición de la sociedad novohispana. Si aislado puede no causar sorpresa el abuso de poder, sea del arzobispo y sus allegados, sea del propio jesuita frente a sus hijas de confesión, ni tampoco sean cosa rara los malos manejos monetarios o las costumbres

disolutas de algunas monjas, lo que produce una sensación no sólo de asombro, sino de revulsión es que todos estos hechos se presenten juntos, en una sociedad cuya imagen ha llegado hasta nosotros como muy cristiana (aunque se basara en la explotación del indígena), tranquila y razonablemente pacífica. Además, como consta en el expediente del proceso, Pérez de la Serna —cuya ambición de poder y de dinero era notoria— había intervenido en un pleito interno de la Compañía que enfrentó a peninsulares y criollos, favoreciendo a estos últimos, lo que provocó un gran escándalo.³³ Notoria era también su enemistad con el virrey, marqués de Gelves, a quien llegó a excomulgar. Si esta acción fue lícita o no puede discutirse, no así el evidente interés de su ilustrísima por aumentar sus caudales mediante la venta de la carne —recibida como diezmo— en una carnicería abierta en el propio palacio del arzobispado y que el virrey ordenó cerrar.

Al sentir que su prisión se alargaba injustamente porque ya había confesado sus faltas y éstas le parecían menores frente a las cometidas por muchos otros, Villerías se revolvió rabioso contra su medio y descubrió lo que muchos debían saber y procuraban ocultar. Es decir, se reconoció culpable, pero la única explicación que encontró para tan dilatado proceso fue la inquina del arzobispo. Así, en las fojas del proceso aparece un fiel retrato de la vida de los criados y allegados que, protegidos por algún poderoso, establecen o frecuentan “moradas de juego y de entretenimiento de mujeres de día y de noche”, casas de vicio “donde moran chismes, adulación y disolución y se vende la verdad o se compra lo que no lo es” (f. 385a). Pero por elocuente que fuera Villerías y por mucho que insistiera en que todo lo que alegaba era del conocimiento público, el proceso seguía estancado y el reo recurrió al virrey para que lo liberara (Petición al virrey del 23 de abril de 1622, f. 404v-424a). Como para entonces ya conocía el jesuita los nombres de quienes habían testificado en su contra, en su petición al marqués de Gelves puso todo de su parte para desacreditar a la mayoría de las mujeres que habían depuesto contra él, pues eran “indias, negras y mestizas viles y bajas [...] mujeres todas de su naturaleza inhábiles para testificar por la fragilidad de su sexo, incapacidad y falta de talento” para saber si se estaba profanando el sacramento de la penitencia (f. 404a-405v). Además, en algunos casos, se afirmaba que había cometido el delito en la ciudad de México cuando por esas fechas Villerías estaba en Puebla y viceversa. Sin embargo, a pesar de reiterar una y otra vez su gran respeto por el sacramento y de

³³ J. I. Israel, *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University Press, 1975, p. 84 y s. Hay traducción al español: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

pedir que se usara con él “de la misericordia acostumbrada en este Santo Oficio con los verdaderos confitentes” (f. 404a), a pesar también de las declaraciones de otros miembros de la Compañía acerca de la pública malevolencia del arzobispo hacia Villerías en particular y los jesuitas en general, la causa seguía sin resolverse.

El manejo de la Inquisición convirtió en práctica común el uso de delatores. Estuvieran llenas o no las cárceles (y hubo temporadas en que las celdas se alquilaban como vivienda), los presos debían compartir el espacio con dos y hasta tres acusados más, quienes delataban lo que sus compañeros les confiaban, acuciados por el miedo, la soledad, el sufrimiento físico o por todo ello a la vez. En otras ocasiones, era el reo mismo el que pedía “compañía”, pero de una u otra forma, estos compañeros, a veces meros visitantes, se convertían en “malsines”, es decir, soplones.³⁴ No puedo asegurar qué beneficios reportaban estas delaciones, pero sí que eran muy usuales, como también lo eran los cambios de compañeros. Así, Villerías compartió primero cárcel “con el mayor hereje que en ella había, de secta luterano y alemán y extranjero de nación y de proceder atrevido y descortés” (f. 514a), situación que provocó sus quejas, pues además su cama estaba a los pies de la otra, lo que equivalía, según dice, a “menoría y desprecio”. Pasó más adelante a la celda en la que ya estaban Diego de Aguilar y fray Alonso de Onrubia, dominico preso también por solicitudación.³⁵ Pero entre unos y otros, el jesuita tuvo por compañero a un mercedario, fray Jerónimo Larios, por el que llegó a sentir una gran compasión, ya que abogó por él y trató de beneficiarlo de alguna manera. Y con ello se llega a la fase más extraña de todo el proceso, ya que, al abogar por el fraile, Villerías aduce “que es santo y muy gran siervo de Dios, porque tiene continuas apariciones y favores del cielo, éxtasis y arrobos y, asimismo, ordinarias persecuciones del demonio” y aun llegó a afirmar que “obra Dios muchos milagros por la oración del dicho religioso” (f. 475v). La celda de estos dos presos se convirtió, a decir del jesuita, en escenario de los más extraordinarios sucesos. Había golpes y luces, aparecían perros y hasta un leoncillo, sin contar las visiones de Cristo y de su madre (quien en una ocasión lucía un bonete) y de los ángeles guardianes, entre ellos el suyo propio llamado Afael y el del fraile que llevaba el nombre de Laorete. También

³⁴ Del latín *male* y *designare*, “el que habla mal de otro”, el término era usual en las cárceles de la inquisición novohispana. Seymour Liebmann, *Los judíos en México y la América Central*, México, Siglo XXI, 1971, p. 122, lo hace derivar del término judío *malsinim*, “soplón”. En Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 229 y s., se encuentra una descripción del papel de estos soplones.

³⁵ *Ibid.*, p. 264.

hacían frecuentes apariciones los dos demonios familiares: Lagartillo, que se encargaba de Villerías, y Bigotes, porque los tiene “grandes y negros”, que acosaba al mercedario. Entre tantas visiones no podían faltar, desde luego, las de mujeres muy hermosas que, a pesar de ello, “no provocaban inquietud ni movimiento de la carne y que así entendía que Nuestro Señor o el ángel le daban a entender que aquella apariencia de las dichas mujeres le encomendaban a Dios” (f. 478a). Los sucesos sobrenaturales que atosigaban a fray Jerónimo, y que Villerías compartía, llenan foja tras foja del proceso sin que sea posible saber qué había tras ellos. ¿Creyó alguna vez el jesuita en la santidad de su compañero? ¿Trató de utilizar a un pobre enfermo como prueba de que Dios le había perdonado y de allí las visiones de las hermosas mujeres que rezaban por él? ¿Enviaron los inquisidores a un notorio embustero a la celda del jesuita con el fin de obtener nuevos datos sobre su vida? ¿O simplemente fingían ambos para recibir la misericordia acostumbrada en el Santo Tribunal? Los textos son contradictorios, pero lo que sí queda claro es que las nuevas declaraciones de Villerías llevaron al fiscal a formular nuevas acusaciones. Si antes la causa de su arresto era la solicitación, ahora se le denuncia por haber cometido “muchos y graves delitos y excesos, apartándose de la verdadera fe y creencia, arrimándose a la nueva secta de los alumbrados, y teniendo pacto expreso y comunicación con el demonio a quien ha dado adoración” (f. 529v). Culpas graves de suyo, pero que en un letrado y docto como el jesuita se agravan aún más. Finalmente, como el fiscal pidiera que en caso necesario fuera “puesto a cuestión de tormento” (f. 535a), Villerías respondió con una larga declaración (f. 536v-543v) en la que vacila entre presentarse como víctima de un engaño deliberado del fraile, como “grande embustero mentiroso” que era, del demonio mismo o de los sentidos, sujetos a ilusión como “dicen los filósofos y la experiencia”, o también como efecto de una larga enfermedad y falta de sueño. De cualquier manera, las últimas acusaciones desaparecieron y cuando el proceso llegó a su fin, la sentencia sólo se refiere a “los excesos y torpezas que el dicho reo [cometió] con tantas mujeres de todos estados” (f. 555v). Tal como era costumbre del Santo Oficio en casos de solicitación, la sentencia fue leída en privado a fin de no escandalizar a los fieles que se alejarían por ello del confesionario. En el caso de Gaspar de Villerías, el escrúpulo es más particular ya que caería un gran descrédito sobre la Compañía, “donde se confiesa toda la gente más noble y principal” de México y Puebla. Así, el 20 de junio de 1624 se mandó al jesuita salir

“en forma de penitente de esta audiencia, en presencia de veinticuatro religiosos sacerdotes y confesores de su religión”, para leerle su sentencia, con

méritos sea gravemente reprendido, abjure *de levi* y sea privado perpetuamente de la administración del sacramento de la penitencia y desterrado de esta dicha ciudad de México y de la de Puebla por tiempo de diez años precisos, y los cuatro de ellos esté recluso en el colegio de su religión que se le señalare, siendo por todos ellos el último de los sacerdotes en todos los actos de su comunidad, y por los mismos no pueda tener ningún oficio en su religión, y los dos primeros sea suspendido de decir misa y del ejercicio de todas sus órdenes y de predicar, y los viernes del primero ayune a pan y agua en presencia de la comunidad y en los mismos viernes haya de tomar una disciplina por espacio de dos [enmendado: cuatro] salmos *In miserere* (f. 555v).

Aquí debió terminar todo. Sin embargo, a fines del mes de abril del año siguiente, Villerías seguía en las cárceles, donde debía declarar sobre lo oído en el tiempo en que estuvo preso y se le decomisaron unos papeles. Ante esto, pidió audiencia para que se le devolvieran —dijo necesitarlos para su defensa— y para que se le concediera permiso de permanecer un mes en la ciudad, ya que deseaba consultar a algunos jesuitas y otras personas sobre lo que le convenía hacer, pues “se siente agraviado”. Y nada más. El padre Zambrano dice que fue expulsado de la Compañía, pero no da más detalles. Tampoco sabemos cuándo ni dónde murió. Simplemente desapareció por más de 300 años, hasta que los propios jesuitas decidieron reconocerlo como su primer cronista.

La Historia (1601)

El resultado de todo este trasegar papeles, expedientes y tesis olvidadas no ha pretendido sólo poner en claro quién fue el “primer cronista oficial de la Compañía de Jesús”, relato biográfico que, a pesar de ser muy pintoresco, no es tan importante, sino establecer, con la ayuda de Sotomayor Dávila, que existe un primer texto, paleografiado por ella y descrito por el padre Félix de Zubillaga, S. J., en su *Monumenta Mexicana 1 (1570-1580)*. Está clasificado como Mex 19 ASIR (Archivum Societatis Iesu, Romae). El manuscrito, intitulado *Historia de las cosas más dignas de memoria que han acontecido en la fundación, principios y progreso de la Compañía de Jesús en esta provincia y reinos de Nueva España*, consta de sólo 72 folios dobles, mide 31.1 cm × 21.8 cm, lo resguardan tapas de pergamino y carece del nombre del autor. Por ello, si bien como dice el padre Burrus en un viejo artículo: “Desde la identidad de la letra y especialmente el contenido, hasta incluso las mismas frases, es claro que la publicada *Relación breve de la venida de los de*

la *Compañía de Jesús a Nueva España* es un sumario de la *Historia*,³⁶ le faltó decir por qué atribuye ambos textos a Villerías. Me parece evidente que esta atribución, aceptada por otros historiadores de la orden, debe basarse en documentos que no citan. De hecho, es claro que la descripción de Zubillaga corresponde a un manuscrito anónimo, pero lo importante es que señala que, a pesar de no estar firmado, parecería ser de Gaspar de Villerías, quien según el catálogo “está en México atendiendo a la historia de esta provincia”,³⁷ y eso es todo.

Lo notable es, como ya mencioné, que exista una primera historia de la Compañía que permite saber cuáles fueron sus pasos en Nueva España, como también la opinión que los jesuitas tenían de sí mismos y de su ministerio. Siempre —cuando menos así me lo parece— debe tenerse muy claro que todas estas crónicas no son “historia objetiva”, sino una visión muy particular sobre la propia orden, sea ésta la que fuere, visión de la que el cronista quiere hacer partícipe a las autoridades religiosas y civiles y a la sociedad en general. En ellas, los hermanos de hábito no son sencillamente buenos, sino que en sus personas resplandecen todas las virtudes. Si han cursado estudios no sólo ha sido con buen aprovechamiento, sino que deslumbraron a todos sus maestros. Los superiores tienen todas las cualidades deseables y aun algunas más. Y si esto puede decirse de las crónicas en general, las de la Compañía de Jesús exageran todavía más, pues era la suya una orden nueva necesitada de prestigio. Como se sabe, los jesuitas no fueron muy bien vistos al principio ni por Carlos V ni por Felipe II, quien, de acuerdo con el papa, un año antes de la fundación en México, exigió del tercer general, Francisco de Borja, servicios diplomáticos que lo obligaron a abandonar Roma para servir al papa y a su rey. Se trataba, ni más ni menos, que de la delicada misión de lograr la coalición de príncipes cristianos que se opusiera al turco. Pero si leemos todo este asunto en Villerías, todo es miel sobre hojuelas, no hay imposición de Felipe y se olvida la persecución inquisitorial sufrida por Borja.³⁸

Pero volvamos al texto. Dividido en tres décadas de diez capítulos cada una, va desde los motivos que tuvo la Compañía para enviar misioneros a la Florida hasta el pleno asentamiento de la provincia

³⁶ Cfr. nota 13.

³⁷ *Monumenta Mexicana 1 (1570-1580)*, ed. de Félix Zubillaga, S. J., Romae, apud “Mon. Hist. Soc. Iesu”, 1956, p. 13-14.

³⁸ Juan de Brocar, impresor de Alcalá, publicó en 1556 *Las obras del cristiano* de Borja bajo el título de *Primera y segunda parte de las obras del duque de Gandía*. De hecho, la mayor parte de los opúsculos recogidos pertenecían a otros autores y fueron éstos los que despertaron sospechas. La obra fue condenada por la Inquisición y en medio del escándalo Borja se trasladó a Portugal y de allí a Roma. Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1950, v. II, p. 327 y s.

mexicana. Escrito con fluidez y buen estilo, aunque ya anuncie el barroco, salpicado aquí y allá por frases en latín, pasa del impersonal al uso de la primera persona del plural y cita alocuciones y sermones como si el autor hubiera estado presente, lo que llevó a pensar que fuera uno de los primeros. Ayudó también a esta suposición el hecho de que, al hablar del padre Alonso Guillén diga “conocile yo en Madrid” (f. 58v), cuando se sabe que Villerías no salió de Nueva España. El texto muestra la característica más notable de las crónicas jesuitas, que no es otra que señalar en todo momento lo humildes, más bien humildísimos que son los seguidores de Ignacio. Así, aunque la obra intenta seguir un orden cronológico, éste se ve interrumpido a cada paso por el elogio a algún esclarecido varón cuya luz no podía quedar escondida “bajo el celemín de la cocina”. Extraña humildad la de los jesuitas, quienes procuran borrarse, pasar desapercibidos, esconderse, negarse a recibir elogios, sólo para provocar en la gente la reacción contraria. Villerías llega a tales extremos que cuenta que en su camino de Veracruz a México, al pasar por Puebla, se encontraron con que el arcediano, don Fernando Pacheco, enterado de que vendrían miembros de la Compañía, “se resolvió de hacer casa donde los hospedase, sobre la cual, en su portada, puso este *letrero: lusti intrabunt per eam*” (f. 30). No hay por qué dudar de la existencia de la divisa, pero sí puede pensarse que la casa en cuestión no estaría tan “bien aparejada”, pues el lapso entre conocer la noticia de la futura fundación y la llegada de la misión no permitiría levantar morada conveniente para hospedar principales. No contento con esto, el buen arcediano sólo pudo atribuir a sus pecados el que los jesuitas no permitieran que les lavara los pies, quejándose de no haber sido merecedor de “poner la boca debajo de nuestros pies”, lo que va más allá de un simple lavatorio y se vuelve un acto de total mortificación.

Desde luego, tras la acogida poblana, la ciudad de México no podía quedarse atrás y las autoridades, los notables y el pueblo compitieron en agasajarlos, tanto así que, según el cronista, a pesar de haber entrado “ya muy de noche, cuando todos estaban bien descuidados”, los días siguientes “apenas les dejaban andar por las calles [...] dándoles mil veces la bienvenida [...], y [teniéndose] por bien aventurados los que hubiesen tenido algún breve tiempo de santa y familiar conversación con el más mínimo de ellos” (f. 30v). Y todo esto sin que los jesuitas hubiesen hecho algo más que —según una muy política costumbre de la Compañía— “visitar al virrey, oidores y preladados de las religiones”. Es decir, la fama que les precedía era tanta que su simple presencia llevó a un predicador agustino, fray Melchor de los Reyes, a llamarlos “reformadores del mundo, renovadores del espíritu y fervor perdido

de la Iglesia primitiva, en quienes él reconocía la guarda y observancia rigurosa de la vida y doctrina religiosa que ya se iba enfriando” (f. 31). Si éste era el entusiasmo que despertó su llegada, calcúlese lo que habría de ocurrir una vez que iniciaron su ministerio. El relato de Villerías, destinado siempre a destacar el valor religioso e intelectual de sus hermanos, produce desde luego cierta incredulidad, pero también desconcierto. Cuenta así que:

en una sola cosa como espantosa perdieron [los habitantes], por la fuerza del pasmo y admiración, la lengua y palabras con qué la ponderar bastante, conviene a saber, cuando vieron empleados a los de la Compañía (que reconocían por graves, serios y de letras), cuando digo los vieron ocupados, las fiestas y días de sus mercados en enseñar a los niños y rudos (f. 32v).

De lo cual puede deducirse que el nivel intelectual de los jesuitas era tan alto que mal podía avenirse con la enseñanza del catecismo y sólo por humildad, por mortificación propia, podían rebajarse a hacerlo. Pero si no debían —en opinión general— andar por calles y plazas desperdiciando su talento, sí estaban obligados en cambio a abrir colegios.

Este tema, la apertura de colegios antes de los dos años estipulados por Borja, es, como se verá más adelante, un problema que los sucesivos cronistas sortean de la mejor manera posible. Con gran habilidad, Villerías simplemente pone la fecha de 1574, en la que terminaría la prohibición del prepósito general, para la fundación del primer colegio, al que siguieron “otros tres”, a los cuales “se debe el acrecentamiento de las letras y sabiduría de este reino” (f. 38). Aunque, de hecho, sí menciona que se vieron obligados a abrir los estudios de “humanidad”, pues con ocasión de un acto público en la universidad, se invitó a los jesuitas, quienes arguyeron y replicaron “con tanta modestia, viveza y consecuencia de razones que todos, así discípulos como maestros [...] los aclamaron por insignes letrados” (f. 35v). De nuevo, como se ve, ellos se presentan con toda humildad, pero su excelencia intelectual es tanta que todos quedan rendidos ante ella y la población se siente agraviada porque hasta entonces no habían actuado como profesores públicos y hecho partícipe a la juventud de tanta sabiduría. De un modo u otro, sea que se abajen a dar catecismo a los “rudos” o que disputen en la universidad, el resultado es el mismo, los humildes y pobres jesuitas, dueños de un enorme caudal de conocimientos, que mantienen oculto hasta el momento adecuado, dejan atónita a toda la ciudad.

A todo esto, ¿qué papel representan frente a los indígenas? Porque no debe olvidarse que tanto Felipe II como Francisco de Borja les habían ordenado evangelizar a los indios y que ésta es también la necesidad que alegaron los obispos novohispanos en su petición de miembros de la Compañía para Nueva España. Así lo reconoce Villerías al final del capítulo 14 (f. 33v). “Quiero ya finalmente rematar este capítulo con hacer alguna memoria de los naturales, no parezca que los dejamos olvidados por pequeñuelos, habiendo venido principalmente nuestra Compañía a estas tierras para su provecho y doctrina.” Así, pues, tiene muy clara la finalidad de la empresa y, por ello, arguye que, por no saber su lengua, no podían hacer más que recibirlos con amabilidad y entregarles “agnus, medallas, granos benditos y otras cosas semejantes de devoción, las cuales jamás hasta entonces habían llegado a su noticia” (*ibid.*). Desde luego que no, puesto que los que él mismo llamó en su introducción “ejércitos enteros de varones piadosos y santos” de todas las órdenes mendicantes, encargados de vencer a los monstruos de los errores, no pretendieron que el indígena pasara simplemente de un ritual a otro, sino que pensaron, equivocadamente si se quiere, que con la gente recién descubierta podría erigirse una nueva Iglesia apostólica, basada en un culto cristocéntrico. En cambio, la espiritualidad jesuita fomentaba devociones que, para los franciscanos, hubieran podido resultar idolátricas. Ninguna preocupación místico-teológica aparece en las páginas de esta historia. El elogio a las órdenes antiguas, que enlaza hábilmente con la alabanza a Francisco Xavier, hace referencia al propósito de alcanzar una Iglesia sin mancha en todo el mundo, pero se queda simplemente en eso, en un mero elogio. Tan confiado está en la superioridad de la Compañía para cualquier empresa religiosa que, al hablar más adelante de que el obstáculo de la lengua quedó vencido con el ingreso a la orden de varios eclesiásticos que hablaban náhuatl, asegura que el catecismo compuesto en esta lengua por el padre Juan de Tovar hizo reconocer a los indios que “ellos hasta entonces [no habían] sido cristianos, pues no habían entendido con tanta claridad y abundancia de semejanzas [...] los misterios y artículos de nuestra santa fe” (f. 34v).

De modo que, a pesar del elogio inicial, Villerías hace tabla rasa de cincuenta años de evangelización y no sólo pinta como ignorantes en la fe a los indios, sino también a los españoles y a los criollos, quienes además vivían en la ociosidad y el descuido de sus obligaciones (en especial los clérigos) hasta la llegada de los jesuitas, que lograron, en pocos años, cambiar los usos y costumbres de la ciudad de México. Al mencionar esto, *cum grano salis*, no pretendo negar la admirable labor de la Compañía, primero en las ciudades (México, Puebla, Pátzcuaro, Valladolid, Oaxaca y Veracruz) y más adelante en las misiones

del noroeste (aunque esta *Historia* no las abarque), sino sólo dejar constancia de la habilidad del cronista para hacer de cualquier hecho un motivo de alabanza desbordada, aunque sufra la verdad.

Por otra parte, aparece en esta primera crónica un rasgo que comparte, como veremos, con la segunda y es su indiferencia hacia el indio, a pesar de lo que asienta en la cita anterior. Su finalidad no es investigar la historia prehispánica y la idolatría que tanto angustió a los primeros evangelizadores, sino poner de manifiesto la preocupación jesuita por lograr una sociedad más cristiana en conjunto, de acuerdo con los postulados tridentinos. Es verdad que los más de ochenta años transcurridos desde el desembarco de Cortés habían hecho que el indio perdiera su novedad y así estos pobrecitos, estos pequeñuelos despiertan su compasión, pero al parecer no le plantean ningún problema. Para este criollo, son simplemente un trasfondo. Cierto, en la primera década de la crónica, destinada a relatar la fracasada misión a La Florida, sí dedica algunos párrafos a la descripción de sus habitantes, a quienes, a diferencia de los de Nueva España, nunca vio y dice que, por ser la tierra de “templanza fría” son, en consecuencia, “gente bárbara y de gran estatura y grosera, sin haber en ellos memoria alguna de haberse predicado el Evangelio” (f. 3), hecho que no le extraña ni le acongoja, como tampoco que adoraran demonios, fueran polígamos, borrachos, supersticiosos y tuvieran con éstos otros mil géneros de vicios. Lo que importa aquí, como en todo el resto del texto, es destacar la vida y virtudes de los jesuitas, su aceptación del martirio y su gloriosa muerte.

Hay otro rasgo que corre paralelo a éste, pues si no se pregunta por el abandono en que vivieron los indios por quince siglos, tampoco asegura que la Compañía estuviera destinada a salvarlos. El tono profundamente teológico y providencialista de las crónicas franciscanas está ausente en el texto jesuita. No significa esto, desde luego, que rechace la obra de la Providencia, pero en vez de intentar utilizarlo como explicación del curso histórico, lo convierte en origen de lo que, visto con otros ojos, podía ser simplemente una casualidad. Por ejemplo, como la misión llegó con retraso a San Lúcar se encontró con que la flota había zarpado ya y tenía que esperar la del año siguiente. El comentario de Villerías asienta que sucedió así “no sin divino consejo y altísima Providencia para que no perecieran en la mar” (f. 27v), pues la flota del año 71 naufragó en su mayor parte. Lo más cerca que el cronista llega a afirmar acerca de la elección que Dios puede hacer de un grupo o un hombre como instrumento de sus designios aparece en la frase siguiente: “quiso la Divina Majestad, con la dilación de su partida, aprovechar por su medio muchas almas necesitadas y ordenar que las cosas de Nueva España y bien de nuestra religión las tratase

más inmediatamente nuestro padre general, Francisco de Borja” (*ibid.*). Es decir, la flota parte sin ellos, se salvan así de morir y el prepósito tiene más tiempo para estudiar la situación del virreinato. Más que empeñarse en encontrar el sentido que la voluntad de Dios imprime en los hechos, por insignificantes que éstos parezcan, se aceptan como expresión de esa voluntad.

Si se recuerda el cuadro desconsolador que surge de las páginas del proceso del propio Villerías, esa sociedad desenfadada en la que los pleitos entre las autoridades eran cosa común, lo mismo que entre las distintas órdenes, en la que el arzobispo concedía fáciles divorcios, recibía regalos, comerciaba abiertamente con los diezmos en especie, excomulgaba a sus opositores y encabezaba un motín; esa sociedad en la que la Inquisición procedía contra numerosos sacerdotes solicitantes y conocía la existencia de monjas disolutas en varios conventos; esa sociedad que vivía en el temor a los negros y en la que se enseñaba al indio a no salirse de su lugar se verá que poco o nada tiene que ver con la vida que pinta el cronista de una estructura social casi perfecta en la que cada uno conoce y cumple con su deber y cuando, por la debilidad propia del ser humano, falla, recurre arrepentido al confesor jesuita para recibir la absolución. De lo que se trata aquí es de presentar, bajo la mejor luz posible, la virtud y el celo, acompañados de sabiduría y prudencia que, por la gracia de Dios, distinguen a estos nuevos servidores de la Iglesia.

Como es evidente, Villerías no puede negar la existencia del mal, pero lo convierte en un trasfondo. No es, por así decirlo, un mal de acción, sino de omisión. La gente de Nueva España es ociosa, negligente, por “la abundancia y blandura” de la tierra, inculta, avariciosa e incumplida en sus deberes religiosos, en suma, nada que una buena prédica jesuita no pueda remediar. En toda la crónica no se menciona ni la explotación del indio ni la esclavitud del negro. Si estos últimos aparecen es porque los jesuitas pidieron a los dueños que los enviaran al catecismo, lo que desde luego todos se apresuraron a hacer. Se pinta, por tanto, una sociedad casi idílica, en la que la única nota discordante la va a dar, por asombroso que resulte, un miembro de la primera misión jesuita. Entre los quince miembros que la formaban: ocho sacerdotes, tres estudiantes y cuatro coadjutores, uno de estos últimos resultó, según el autor, “indigno de ser nombrado aquí, por haber dado mala cuenta de su vocación, pues por su natural inquietud e inconstancia fue despedido de nuestra Compañía, la cual no sufre hombres rebeldes e incorregibles” (f. 29v). Estas palabras bien se pudieron aplicar a él en 1620.

La lectura detenida del texto me hizo reparar en un párrafo que puede tener o no una importancia mayor. En el capítulo v, al hablar

del bautizo y muerte de unos indígenas en La Habana, Villerías asegura que su insistencia en ser bautizados era el “medio [por el cual] quería la Divina Majestad asegurar la eterna predestinación” de los mancebos. A lo que agrega: “los secretos juicios de Dios y su altísima Providencia, con la cual a unos llama sin preceder méritos, dejando en su ceguera a otros” (f. 12v). Lo que llama la atención es que hable tanto de “predestinación” como de que pueda alcanzarse la salvación “sin preceder méritos”. Puede pensarse, desde luego, que el párrafo sea simplemente expresión de ese fervor providencialista del que da continuas pruebas el autor. Sin embargo, de este texto también puede concluirse que los méritos no son necesarios para salvarse y, con ello, se entra en el insoluble problema de la interacción entre la presciencia divina y la libertad humana. Si las palabras no deben tomarse fuera de contexto, debe recordarse que aquí el contexto general es la gran controversia entre quienes aceptan, con Lutero, que “sola la fe” salva y quienes como san Ignacio piden “fe y obras”. A partir de Trento y, en parte, por influencia jesuita, la teología católica vinculó la salvación del hombre a su propia acción, al uso que quiera hacer de la gracia que Dios le concede y esto es lo que niegan esas cuatro palabras: “predestinación”, “sin preceder méritos”. Como no se trata de descubrir herejías, debe señalarse que el texto trata del bautizo y muerte de dos jóvenes conversos, de modo que puede asumirse que, merced al sacramento, habían quedado totalmente limpios. El párrafo resulta así plenamente claro, si no fuera porque más adelante se insiste en que Dios “a unos desecha y a otros premia magníficamente”, sin que los actos humanos cuenten, lo que no deja de producir perplejidad.

Como ya dije, no se trata de lanzar acusaciones, ni de señalar herejías a partir de un párrafo aislado; en consecuencia, lo único que cabe hacer es andar con tiento y aceptar que sin mayores datos no es posible llegar a una conclusión. Aunque sí debe tenerse en cuenta que la acusación de “alumbrado” y de haberse apartado de la fe verdadera que se le hizo durante su prisión no se basó en ningún escrito, sino en las visiones que el propio Villerías dijo haber tenido mientras compartió la celda con el fraile mercedario. Es más, según se recordará, hubo quejas del jesuita por haberle puesto en otro momento en compañía del “mayor hereje que [en la cárcel] había de secta luterana” (f. 514a).

Así, si bien es cierto que la Compañía tendía a subrayar el papel que el libre albedrío representa en el destino final del hombre y esto a tal grado que Luis de Molina pudo ser acusado de pelagianismo,³⁹

³⁹ Vieja herejía que sostiene que la gracia no es necesaria para la salvación. Quienes acusaron al jesuita fueron los teólogos dominicos.

el hecho mismo de que los dos textos conocidos de Villerías puedan fecharse en 1601 y 1602, es decir, casi veinte años antes de su arresto, permite suponer que quienes leyeron el manuscrito no vieron en él nada contrario a la doctrina jesuita, sino sólo un afán de dar mayor gloria a Dios... y a la Compañía.

La Relación breve (1602)

Un año después de haber terminado la *Historia*, Gaspar de Villerías hizo un resumen de ella, texto que, como ya se dijo, es el único publicado hasta ahora. ¿Por qué dos versiones del quehacer jesuita en Nueva España que, por lo demás, apenas llevaba treinta años? ¿Por qué resumir un texto ya de por sí breve? Imposible saberlo. Como tampoco puede saberse por qué eligió la Compañía a un hombre tan joven (tendría unos 26 años al terminar la *Historia*), acabado de ordenar y que aún no había hecho el cuarto voto, como su cronista. Quizá se trate de un texto destinado a servir de base a una obra más amplia. Según Quintana, en uno de los márgenes aparece esta anotación: “Repásela Andrés Rs”,⁴⁰ que considera debe referirse a Andrés Pérez de Ribas, tercer cronista de la orden, quien efectivamente se sirvió de él (aunque no puede saberse si tal anotación se hizo antes o después de la condena de Villerías). También, basándose en el principio del capítulo XX, puede conjeturarse que se trata simplemente de un informe de carácter histórico, redactado en cumplimiento de la orden dada por el prepósito general, Claudio Aquaviva.⁴¹

Por su parte, González de Cossío juzga que la *Relación* “es el borrador de un trabajo que no sé si llegara a formarse en definitiva, a juzgar por el sinnúmero de correcciones [...] de distinta mano”.⁴² A lo que puede agregarse que el padre Cacho en su ensayo ya citado considera que el texto estaba “destinado a los de *dentro* de la *Compañía*”.⁴³ De todo esto puede concluirse que se trata de un trabajo preparatorio destinado, quizá, a ser reelaborado por un jesuita de más experiencia. De lo que no puede dudarse es de que, corregido o no, el texto está bien y claramente escrito y puede ser leído con agrado.

Por otra parte, sin negar la conclusión del padre Burrus en el sentido de que se trata de un resumen y de que, como lo demostró en su tesis Sotomayor, hay párrafos prácticamente iguales, también hay que señalar que existen diferencias notables. Si la *Historia* escasamente toca

⁴⁰ Quintana, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12. Cfr. *Relación*, ed. cit., p. 71.

⁴² *Ibid.*, p. VII.

⁴³ Cacho, *op. cit.*, p. 28.

los problemas que en el momento de la fundación en México afrontaba el preposición general, en la *Relación* ha desaparecido cualquier alusión al asunto. Otro cambio, muy curioso, es el que hace en relación con la anécdota del arcediano de Puebla, quien dice, en la *Historia*, “no merecer poner la boca debajo de vuestros pies” (f. 30), anécdota que en la *Relación* resulta mucho más sobria, pues sólo intentó “lavar los pies a los de la Compañía”.⁴⁴

En su “Prólogo”, González de Cossío se lamenta de que el autor se desvíe “frecuentemente de los hechos históricos generales para ocupar su atención en ponderar las virtudes y santas vidas de los varones que ennoblecieron la provincia”,⁴⁵ en vez de dar noticia sobre las sucesivas fundaciones jesuitas. Tiene razón y, si a eso vamos, tampoco se preocupa por puntualizar muchas fechas importantes, limitándose a decir “año de 71” o “día de san Mateo”, pero la insistencia en los menologios no es tanto un rasgo común de la época, sino orden precisa del preposición general de “hacer mención con la precisión y brevedad que la historia pide y yo pudieres”⁴⁶ de todas las vidas ejemplares.

Así, la *Relación* nos da muchas más noticias que la *Historia* sobre los primeros jesuitas de la provincia novohispana, destacando desde luego a quienes fueron notables por sus virtudes. Las adiciones hechas en el texto de 1602 son tantas que, de hecho, cambian la estructura. Desaparecieron los capítulos que, muy someramente, mencionaban las primeras fundaciones fuera de la ciudad de México: Pátzcuaro (y el posterior traslado a Valladolid), Puebla y Veracruz, aunque sí se toca, muy de paso, la de Oaxaca, por la importancia del fundador, Diego López, a cuya vida y muerte dedica el autor un largo elogio. Sin embargo, si comparamos lo que la *Historia* dice sobre este jesuita con lo que aparece en la *Relación*, se verá que la nueva redacción omite por completo las dificultades entre los jesuitas y los dominicos a quienes defendía el obispo, pleito que hubo de ser zanjado por el virrey.

Curiosamente, el segundo texto sólo retorna dos de las tres vidas que relata el primero. La del padre Bazán, quien falleció a poco más de un mes de haber llegado a México, y la del padre López que cambia por completo de tono. La omisión del tercer jesuita notable mencionado por la *Historia*, Juan Curiel, plantea un interrogante insoluble, pues no puede dudarse de la importancia de su trabajo como primer rector del colegio de Pátzcuaro. Al desaparecer su biografía, desaparecieron también las menciones a don Vasco, que tanto interés tuvo en hacer

⁴⁴ *Relación*, p. 4.

⁴⁵ *Ibid.*, p. XII.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

venir a la Compañía, lo mismo que a la pestilencia que asoló por ese tiempo a Michoacán y el pequeño pero elogioso párrafo dedicado a don Pedro Calzontzin. Esta omisión no es lo único desconcertante en la nueva redacción, pues debe tenerse en cuenta que Bazán, Curiel y López fueron miembros de la primera misión, por lo que debía dárseles un lugar destacado en cualquier crónica jesuita novohispana, pero la *Relación* no únicamente descarta a Curiel, sino que no dedica una sola línea a ninguno de los fundadores, ni tampoco a los primeros que solicitaron en la ciudad de México ser admitidos en la Compañía, y que fallecieron antes de 1602.

Las vidas que se agregaron son las de cuatro padres y diez hermanos coadjutores que serían desconocidos a no ser por este texto. Se trata del relato habitual acerca de una vida “de verdad, santidad y devoción” que debe servir de ejemplo a cualquier miembro de la Compañía.

Debe señalarse, sin embargo, que uno de los hermanos coadjutores que aparecen en este texto, Alonso López de los Hinojosos, tuvo una notable actividad médica y fue autor de un libro “necesario y muy útil para la tierra do estamos”, dedicado a quienes en un momento de apuro se veían obligados a actuar como médicos o cirujanos “en minas, pueblos y estancias”. De hecho,

de no ser por la *Relación* apenas podría saberse algo más de este hombre, como no fueran los pocos datos que aparecen en las dos ediciones de la *Summa y recopilación de cirugía*, a pesar de su admirable tarea como médico en el Hospital Real de Indios y en el de Nuestra Señora.⁴⁷

De hecho, González de Cossío tiene razón al lamentar los pocos datos que sobre la actividad jesuita de estos primeros años proporciona la *Relación* que, a cambio, se desborda en cuanto a relatos sobre vidas ejemplares, es decir, tiene razón si la enjuicia como “crónica”, no la tiene si, como él mismo dice, se la considera un informe sobre las virtudes de las que debe dar testimonio todo miembro de la Compañía, desde el prepósito general hasta el más humilde de los hermanos coadjutores. La petición del padre Aquaviva (que sin duda fue hecha a todas las provincias jesuitas), origen de este segundo texto, no sólo es comprensible, sino quizá hasta necesaria en el clima de la época. La Compañía tenía por entonces menos de un siglo de fundada y se había hecho ya de muchos y poderosos enemigos. Había pues que mostrar mediante las virtudes de sus miembros que, además de Ignacio,

⁴⁷ Sobre este personaje, véase Germán Somolinos d'Ardois, “El cirujano López de Hinojosa, su obra quirúrgica y la Compañía de Jesús”, en el volumen ya citado, *La Compañía de Jesús. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, p. 525-576.

Francisco Xavier y Borja, eran muchos más los posibles candidatos a la canonización, ya que al ser elevados a los altares darían testimonio de la complacencia divina ante la orden, a la vez que serían el mejor mentís a sus detractores.

Aunque ninguno de los religiosos ejemplares que aparecen en la *Relación* haya alcanzado a ser declarado “venerable” cuando menos, el texto cumple con la petición del preposición general al agregar más y más ejemplos de dedicación a los fines para los cuales fue creada la Compañía. El hecho de que su autor resultara ser “indigno de ser nombrado” en nada afecta a ninguno de sus escritos.

JUAN SÁNCHEZ BAQUERO
EL COSMÓGRAFO METIDO A CRONISTA (ca. 1548-1619)

ELSA CECILIA FROST†*

Nació el segundo cronista de la provincia jesuita novohispana en Puerto Llano, arquidiócesis de Toledo, hacia 1548 y, si bien hay discrepancias en cuanto a su edad al ingresar a la Compañía, éstas no son demasiado graves, pues oscilan entre los 16 (Pérez de Ribas) y los 19 años (Catálogo de Alcalá).⁴⁸ Aunque de poca salud, fue novicio de “grande aprovechamiento”. Cursó artes y dos años de teología en Alcalá, “con tanta edificación y ventaja que de todos era querido” (Pérez de Ribas). Cuando el tercer preposición general decidió por fin el envío de una misión a Nueva España, ordenó a quien venía por superior de ella, el padre Pedro Sánchez, antiguo rector del colegio de Alcalá, que además de los sacerdotes y coadjutores se hiciera acompañar por “tres escolares”, que “se podrán ir ordenando” con el transcurso del tiempo, y entre ellos menciona a Sánchez Baquero.⁴⁹

Sin embargo, el padre Ayuso en su prólogo a la crónica afirma que fue elegido por el propio Pedro Sánchez, cuando éste pasó a despedirse a la casa de Jesús del Monte, “donde estaba todo su colegio” de vacaciones. Por su parte, Pérez de Ribas dice que fue escogido “en lugar del

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

⁴⁸ Todos los datos biográficos están tomados de la ficha correspondiente en Francisco Zambrano, S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 v., México, Jus-Buena Prensa-Tradición, 1961-1977, v. XIII, p. 224-261. La fuente se indica entre corchetes.

⁴⁹ Carta de Francisco de Borja a Pedro Sánchez, 20 de octubre de 1571.

que había faltado”, dato que reaparece en la *Historia de la Compañía de Jesús en México* de Francisco Javier Alegre.

Sea de ello lo que fuere, Sánchez Baquero formó parte de la misión de 1572 y llegó a Nueva España sin haberse ordenado aún, lo mismo que sus compañeros Juan Curiel y Pedro de Mercado, un criollo novohispano.

Como el primero de ellos tenía ya los estudios terminados e incluso había hecho su profesión de tres votos, tras un corto tiempo, en que sirvió de enfermero y cocinero, fue enviado a Michoacán, a fin de ser ordenado. Sánchez Baquero y Mercado, en cambio, fueron enviados a “las escuelas de Santo Domingo” para acabar su teologado, lo que les llevaría aún más de un año. Pero, como se ve por el caso de Curiel, la falta de ordenación no era un obstáculo para que los jóvenes jesuitas tomaran parte en las labores de la Compañía. Así, pues, el principal predicador —el padre Pedro López— hacía que Sánchez Baquero le acompañase siempre que tenía que predicar, a fin de que después le señalase las faltas cometidas y pudiese remediarlas.

Hacia fines de 1573, el obispo de Michoacán, don Antonio Ruiz de Morales, fue promovido a la sede de Puebla y, al pasar por la ciudad de México, pudo ordenar a los dos estudiantes que aún faltaban.

Como ya para entonces Francisco de Mendiola había tomado posesión de la sede de Guadalajara y pidió miembros de la Compañía al provincial, dispuso éste que Sánchez Baquero acompañara al padre Hernando de la concha y pasaran a Nueva Galicia, donde “dieron principio a sus trabajos apostólicos saliendo procesionalmente con los niños de las escuelas hasta la plaza mayor”, cantando por las calles la doctrina cristiana. Todos los domingos y fiestas del mes y medio que estuvieron en Guadalajara predicaron en la catedral y, durante la semana, visitaron las cárceles y hospitales. Su labor tuvo tan buen éxito que, encabezados por su obispo, los habitantes de Guadalajara les propusieron no sólo que permaneciesen en la población, sino que fundasen un colegio. El escaso número de españoles del lugar, unido al escaso número de jesuitas, hizo que se abandonara el proyecto. Así, pues, los misioneros siguieron su recorrido por la diócesis, recogiendo “doquiera copioso fruto”.

La siguiente noticia que tenemos de Sánchez Baquero es su vuelta a la ciudad de México, donde estaban a punto de abrirse los estudios. Los recién ordenados Sánchez Baquero y Mercado fueron destinados a las clases de gramática.

Por entonces, Pátzcuaro ofreció fundación que, en este caso, sí fue aceptada, por lo que se nombró al padre Curiel como rector del nuevo colegio y a Sánchez Baquero como rector del seminario.

Un año después (1575), Sánchez Baquero estaba de nuevo en la ciudad de México, por entonces víctima de una epidemia de la que

murieron, según el propio jesuita, “más de las dos tercias partes de los naturales de la América”, y durante la cual la Compañía dio muestras de gran caridad.

Con el traslado de la capital de Pátzcuaro a Valladolid, los jesuitas se vieron obligados a fundar un colegio en esta ciudad, que quedó a cargo de Sánchez Baquero. Los principios de este colegio fueron no pobres, sino paupérrimos, ya que Valladolid no contaba con más de cuarenta vecinos, “pobres todos”, y los jesuitas hubieron de sustentarse de lo que les enviaban los dos conventos allí fundados, de San Francisco y de San Agustín. A pesar de ello, uniendo un establo con otra pieza, se formó una pequeña iglesia, “semejante a la primera habitación que tuvo el Hijo de Dios sobre la tierra” (Alegre), y una vez descargados de este cuidado, los jesuitas pudieron entregarse a predicar en las calles y en el hospital, a confesar y a decir misa y, desde luego, a su colegio. Se dice que, en medio de este ajetreo, Sánchez Baquero encontró tiempo para aprender purépecha (*Mon. Mex. S. J., Anua 1577*).

Varios años más tarde, una vez hecha su profesión solemne de cuatro votos, el padre Sánchez Baquero pasó a la Casa Profesa de México y de allí a Veracruz, donde convivió con el padre Juan Rangel, uno de los sobrevivientes de la misión a la Florida, quien le daría muchos datos sobre ella. Hacia 1594 aparece como rector del colegio de Oaxaca, pero regresa a la ciudad de México donde se entrevista con el virrey, conde de Monterrey.

Hasta ahora, todo lo que sabemos de la vida de este sacerdote se reduce a una mera secuencia de hechos externos. Es más, en toda su crónica habla de sí mismo en tercera persona, sin permitirse jamás un comentario que nos deje vislumbrar su carácter o su manera de ser, carencia que se suple, en parte, por lo que de él dicen las Anuas, alguna correspondencia y los informes de sus superiores. Así, nos enteramos de que desde joven fue considerado “demasiado rígido” y de que si, como se temía, llegara a excederse, habría que señalarle su falta. Esa dureza de juicio lo llevó a pintar una imagen poco favorable de los criollos, imagen que, por lo demás, no era ajena a las otras órdenes:

En la gente que acá se recibe, se va mostrando algo de lo que siempre se temió; y las demás religiones experimentan, que con el tiempo de religión cobran libertad y desenvoltura y deseo de regalo en la comida y vestido. Y a las cosas de trabajo no se acude con tanta afición [Carta al prepósito general Aquaviva, 8 de mayo de 1585].

Pero si juzga severamente a los demás, también lo hace consigo mismo, como se infiere de varias cartas en las que el quinto padre general, Claudio Aquaviva, le reprocha tal actitud. Algo desasosegado

andaría el padre Sánchez cuando el superior tiene que asegurarle que no “debe temer que a nadie causará ofensión por hacer su oficio” (15 de marzo de 1584) y un año más tarde insistir en que “ni Dios ni la Compañía quieren de V. R. más de lo que buenamente pudiere hacer [...] no le turbe el enemigo con persuadirle que en los superiores hay impresiones, que no las hay” (25 de marzo de 1585).

Sin embargo, al lado de esta rigidez, el Catálogo de Alcalá señala sus cualidades, pues dice que ha de ser “para regir”, ya que “es fuerte, lleno de ingenio, seguro de juicio [...] prudente. Vale para oír confesiones y más para gobernar y enseñar física”. Hasta este momento, podríamos pensar que la Compañía había sacado el mayor provecho posible de estas cualidades, puesto que lo hemos encontrado como rector en varios colegios. Sin embargo, cuando se habla de los cursos que debe dar, no se menciona la física, sino la gramática, a pesar de que en otros informes se le tribuye también un sólido conocimiento de matemáticas y hasta de arquitectura. Estos últimos los había aplicado en la construcción de la pequeña iglesia de Valladolid. Pero ahora, estamos en 1600, cuando el conde de Monterrey formaba una armada para el descubrimiento y demarcación de las costas de California, llamó a este jesuita, como “persona competente en astronomía y cosmografía”, sin que a su juicio hubiese hombre alguno en Nueva España que lo aventajase en ese sentido. Pero al pedirle su anuencia, Sánchez Baquero respondió que sólo su superior podía autorizarlo. Insistió el virrey, preguntándole qué haría él si fuera el provincial y la respuesta deja ver claramente la clase de hombre que era.

Yo no condescendería. El negocio, excelentísimo señor, es puramente se-
glar y muy ajeno al Instituto de la Compañía: ir de piloto y cosmógrafo a
buscar puertos para el tráfico de los navíos mercantes. Cuando los intere-
ses temporales se consideran solos sin los de Dios, no pueden los religiosos
procurarlos, porque en esta vida, donde el mundo puede recompensarles
con sus bienes, ellos los han solemnemente renunciado; y en la venidera,
donde esperan el premio, no tiene el mundo qué darles [Alegre].

En consecuencia, Sebastián Vizcaíno partió sin el jesuita al año si-
guiente. Al parecer, Sánchez Baquero regresó por varios años a Oaxaca,
donde fue rector y dio el curso de moral, hasta que, en 1607, la terrible
inundación de la ciudad de México lo hizo volver a ella. A petición de
don Luis de Velasco II hizo el trazado del canal de Huehuetoca, colabo-
rando con Enrico Martínez, con quien acabaría por tener desavenencias.
Como cosa curiosa, cabe señalar que la primera pieza del museo del
Colegio Máximo, un hueso “de enorme grandeza”, fue encontrada al
abrir las zanjas y fue pesada por Sánchez Baquero, quien, por lo visto,

tenía una amplia curiosidad científica. Una vez terminado el canal,⁵⁰ regresó a Oaxaca para cumplir con un segundo rectorado que duró, como el primero, nueve años, al cabo de los cuales pasó a la Casa Profesa. En 1619 logró que sus superiores le permitieran retirarse a una propiedad del colegio de Oaxaca para prepararse a morir. Tras meses de insoportables dolores, murió el último día del año, después de pedir perdón a sus hermanos por “el trabajo que les había dado en su enfermedad”.

La obra

A lo largo de los textos reunidos por el padre Zambrano se atribuyen a Sánchez Baquero varias obras —conocidas unas y desconocidas otras—, pero curiosamente sólo se menciona el que ha venido a ser su libro principal, la “Crónica acerca del principio de la Compañía de Jesús de Nueva España”, como un “retazo de historia”. En cambio, con respecto a las obras de desagüe se afirma que

trazó una especie de mapa de la ciudad y contornos de México, indicando la diversidad de nivel y demostrando que el plan de Enrico Martínez era realmente el único factible.

Sentimos en verdad no poseer esta obra topográfica del padre Juan Sánchez, de la cual nos habla en una relación el mismo Enrico Martín [Astráin y Alegre].

Además, Francisco Javier Alegre dice que “dejó unos mapas exactísimos de toda la costa del Pacífico hasta Panamá”, cosa que era de esperarse de quien él mismo califica como “el más hábil y laborioso de cuantos geógrafos ha tenido la América”. Tales mapas fueron entregados por los jesuitas a don Carlos de Sigüenza y Góngora, “que los aprovechó para su plano de los lagos que circundan la capital mexicana, para sus mapas de California y de toda Nueva España”. El padre Burrus añade que Sigüenza “enriqueció la colección con otros [mapas], de su mano”, por lo que el resultado fue que se le atribuyeran todos a don Carlos.

Si bien ya se mencionó en qué pararon las gestiones del virrey, hubo un momento en que la Compañía se inclinaba a permitir que Sánchez Baquero acompañara a la expedición, por lo que el jesuita presentó “a la consulta de la provincia un *papel*, sosteniendo con tanto peso las razones que no convenía encargarse un religioso de la expedición

⁵⁰ Fue inaugurado el 18 de septiembre de 1608. Las obras se suspendieron en 1614, para reanudarse en 1632.

a California”, que finalmente no se dio la autorización. Este papel es citado por Alegre, pero desapareció.

Por otra parte, se dice que escribió unos *Principios de gramática*, impresos en 1589, que aún estaban a la venta en 1660, y que bien podrían haber sido un manual destinado a sus alumnos.

En el *Diccionario Porrúa* (1964)⁵¹ aparece un confuso párrafo que atribuye a varios “maestros [jesuitas] de latinidad y retórica”, entre ellos Sánchez Baquero, la composición de obras de teatro en latín, que a mi parecer tendrían fines de edificación, no de evangelización, ya que resulta difícil de creer que los indígenas manejaran esa lengua lo bastante para que la representación pudiera tener sentido para ellos. Existen desde luego piezas teatrales en latín escritas por miembros de la Compañía,⁵² pero estaban destinadas a los colegios, no a las misiones. Hecha esta salvedad y sin haber llegado nunca a una afirmación rotunda, lo cierto es que José Rojas Garcidueñas se planteó el problema de quién de esos maestros de retórica y latinidad pudo ser el autor de la obra que más fama cobró por haber sido representada en las solemnísimas fiestas de 1578, organizadas por la Compañía en honor de las reliquias enviadas por Gregorio XIII. Me refiero, desde luego, a “El triunfo de los santos”, escrita en castellano. Pues bien, basándose en el texto de Alegre, Rojas Garcidueñas concluyó que podría haber sido o Vincenzo Lanuchi o Juan Sánchez Baquero, por esas fechas profesores de retórica y gramática en el Colegio de San Pedro y San Pablo. A la misma conclusión llegó Harvey Leroy Johnson, quien editó esta obra en 1941. Sin embargo, no debe olvidarse que el castellano no era la lengua materna de Lanuchi y que lo que de él se conserva está escrito en latín. Por lo que a Sánchez Baquero se refiere, es posible que además de todas las cualidades ya mencionadas tuviera también talento dramático, pero, de hecho, la atribución de la pieza se basa tan sólo “en la cercanía de las fechas y en que fuese igualmente profesor de retórica”.⁵³ En contra puede alegarse el desgano con el que Sánchez Baquero describe la representación —unas escasas líneas en el largo capítulo que dedica a las fiestas—, desgano que le lleva a dar un título equivocado a la obra. En consecuencia, para Arróniz —si es que es

⁵¹ Véase art. “Humanista, teatro”.

⁵² Cfr. *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. IV. Teatro escolar jesuita del siglo XVI*, estudio introductorio, traducción y notas de José Quiñones Melgoza, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, e Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España, 1572-1767*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

⁵³ Otón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 162.

necesario encontrar al autor de la obra—, éste debe ser Pedro de Morales, quien la copió íntegra en una carta dirigida al cuarto prepósito general, Everardo Mercuriano.⁵⁴

Por interesante que pueda ser la cuestión de esta autoría no hay por qué ocuparse aquí de ella. Queda, por lo tanto, sólo una pequeña cuestión por elucidar, ya que Beristáin (quien lo supone “coadjutor temporal”) proporciona la noticia sobre un manuscrito “que existía en el archivo de la Casa Profesa de México y que vio y cita el padre Alegre en su *Historia*”, que contenía la “Vida del padre Francisco Bazán de la Compañía de Jesús”. Este padre y Sánchez Baquero fueron efectivamente compañeros de barco en el viaje a Nueva España y en su crónica Sánchez Baquero se refiere a él con evidente cariño y admiración, pero las escasísimas noticias que sobre él da mal pueden ser consideradas como una biografía. Lo más probable es que Alegre se refiera al manuscrito de la historia donde aparecen tales noticias y que Beristáin haya interpretado la referencia a su manera.

Así, a final de cuentas, lo que nos queda de quien fuera “perito en la arquitectura y matemáticas” es un texto que poco tiene que ver con estos intereses, la *Fundación de la Compañía de Jesús, 1571-1580*.

Como apunta el padre Ayuso en su prólogo: “No hay indicio que nos revele cuándo pudo haber comenzado a escribir esta *Historia*”, como tampoco lo hay de los motivos que lo llevaron a hacerlo, ni de por qué el texto se detiene tan abruptamente. Este brusco final—unido a la desproporción entre las dos partes de qué consta— ha llevado a suponer que el material publicado está incompleto, aunque, de hecho, se ignora si escribió algo más. Francisco Javier Alegre usó evidentemente el original para redactar su propia *Historia*, pero si bien se refiere varias veces a él, lo llama “trabajos manuscritos” o “retazos de historia”, con lo que nada nos dice acerca de su extensión. Debe tenerse en cuenta que el editor del texto, el ya citado Félix Ayuso, dice que “forma parte del Códice Mex. 19 que tenemos en nuestro poder” y que se ha respetado “el manuscrito con religiosa exactitud, confrontándolo palabra por palabra y aun letra por letra”, confesando que no hay indicios acerca de que el manuscrito estuviese incompleto. Por otra parte, hay pasajes en el texto que permiten suponer que Sánchez

⁵⁴ “Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, general de la misma Compañía, en que se da relación de la festividad que en esta insigne ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las santas reliquias que nuestro muy santo padre Gregorio XIII les envió.” Con licencias en México, por Antonio Ricardo, año 1579. El Colegio de México publicó en 2000 la segunda edición, preparada por Beatriz Mariscal Hay, autora también de la introducción y notas.

Baquero estaba aún redactándolo hasta poco antes de morir. La descripción que amablemente me hiciera llegar el Institutum Historicum Societatis Iesu (Roma) tampoco aclara el punto. Si buscamos en el primer tomo de los *Monumenta Mexicana* del padre Félix Zubillaga sólo encontraremos el dato de que el título del manuscrito es “Relación breve del principio y progreso de la Provincia de Nueva España de la Compañía de IHS”, de modo que debe haber sido el editor el que le cambió el nombre.

También cabría señalar que en su “Prólogo” a *Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*,⁵⁵ González de Cossío cita al padre Mariano Cuevas como quien la dio a la prensa, sin mencionar qué parte del trabajo se debía a él, noticia que no consta en la publicación. Señalaré, además, que el catálogo publicado por los jesuitas romanos atribuye la edición, el prólogo, las notas y los apéndices al padre Ayuso. Es ésta, por lo demás, la única edición hecha hasta ahora.⁵⁶

Como ya dije, el texto está formado por dos partes de desigual tamaño. La primera tiene 29 capítulos y la segunda sólo dos. La crónica se inicia con los proyectos jesuíticos sobre Nueva España y la formación de la primera misión (caps. 1 a IV). El relato se interrumpe en el capítulo dedicado a la entrada de los jesuitas en la Florida y el martirio que sufrieron varios de ellos. De ahí en adelante, el texto se desarrolla siguiendo un orden cronológico, cortado en ocasiones para hablar de las muertes edificantes de los miembros de la Compañía fallecidos en Nueva España: Francisco Bazán, que murió a escasos veinte días de haber llegado a la ciudad, Juan Curiel, Pedro Rodríguez, Diego López y Alonso Sánchez. Obituarios que, como es de esperar, se distinguen por la alabanza de sus virtudes. Entre ellas, principalísimamente, como ya se verá, la humildad.

Para el padre Ayuso, la característica más notable de esta crónica es el ser su autor, “de los que escriben sobre aquella época primera”, el que va más “asido a la verdad, con ser el que describe rasgos más menudos y concretos”, lo que hasta cierto punto es de esperar de quien fue no sólo testigo sino también actor destacado de los hechos que relata. El editor encuentra una segunda virtud a esta historia que es el insinuar, con mucho respeto y esforzándose por hallar atenuantes, el “defecto capital” del padre Pedro Sánchez, que no fue otro que

⁵⁵ México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (la 1a. ed. es de 1957).

⁵⁶ *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España / por/ el P. Juan Sánchez Baquero / 1571-1580*, México, Patria, 1945. [Prólogo del padre Félix Ayuso, S. J., fechado en 1927.] Esta edición, a pesar de llevar numerosas notas y tres muy útiles apéndices, presenta un texto de ortografía y puntuación arbitrarias.

el haber declinado del fin principal para que los había allí mandado la obediencia, que eran las misiones entre los indios, para ir multiplicando los colegios, única vida que el padre provincial había tenido y conocía [p. 9].

Desde luego, la intención de Felipe II y acorde con ella la de Francisco de Borja era la evangelización de los naturales, pero también, desde un principio, es evidente que las preocupaciones de las autoridades novohispanas eran otras. El provincial eligió el camino que le era familiar, aunque me parece que debe tomarse en cuenta que en esta elección debe haber tenido mucho que ver la presión que tanto el virrey como los vecinos de la ciudad de México ejercieron sobre él a fin de que la Compañía pusiese remedio —mediante la fundación de colegios— a la ociosidad de los jóvenes, que Sánchez Baquero asegura es “veneno bastante a destruir cualquiera gran réplica” (p. 42).

El cronista encuentra —sin buscarla mucho— otra causa para esta dedicación a la enseñanza y es que las órdenes religiosas que antecedieron a la Compañía en Nueva España

emplearon sus trabajos en la parte más flaca y necesitada del reino, que fue la conversión de los indios y catecismo de los ya convertidos y en aprender tantas y tan bárbaras lenguas. Y ésta fue la ocasión de no cuidar tanto de los españoles [*ibid.*].

Así, pues, a la llegada de los jesuitas había pasado ya la urgencia de evangelizar, aun cuando todavía hubiera indígenas sumisos. En cambio, el estado de pobreza intelectual en que encontraron no sólo a los jóvenes, sino aun a los miembros del clero, pues se ordenaba “a todos los que lo pretendían sin la suficiencia y caudal de letras necesario” (p. 43), era más que lamentable. El poner remedio a esta situación desastrosa era, según Sánchez Baquero, la gloriosa empresa que estaba reservada a la Compañía.

En consecuencia, la crónica va señalando dónde, cómo y qué obstáculos hubo que vencer hasta lograr la fundación de los colegios. San Pedro y San Pablo, San Ildefonso, San Bernardo, San Miguel y San Gregorio (este nombre pasaría después al destinado a los indios, fundado en 1583) en la capital; San Nicolás, primero en Pátzcuaro y después en Valladolid; el de Oaxaca, el de Puebla.

A pesar de que en cualquiera de las poblaciones en las que fundaron colegio había una numerosa población indígena, una de las características más notables del texto es la ausencia del indio, lo que puede atribuirse a la elección del provincial de empezar a trabajar en la enseñanza de españoles y criollos, pero también a que los cincuenta años

transcurridos desde la conquista habían quitado ya toda novedad tanto a la tierra como a sus habitantes.

Así, cuando el resumen de algún capítulo anuncia que tratará “Del estado que tenían las cosas de Nueva España”, no nos encontramos ya con una descripción en la que se mezclen el asombro y el deleite (o, en ocasiones, el horror), a la manera de los escritos de los mendicantes, sino con una escueta enumeración de leguas y límites, seguida de una brevísima caracterización de los indios con los que el jesuita se topa a cada paso, “comúnmente son mansos y pacíficos, pero bárbaros”, aunque se reconoce que este último rasgo *lo* es “tanto menos cuanto más se acercan o apartan de la ciudad de México” (p. 41). Se trata, recordémoslo, de indios ya catequizados.

Hay un momento, sin embargo, en el que el cronista se ve obligado a prestar mayor atención a la naturaleza del indígena: la gran peste que le tocó vivir en 1575. En ella, para pasmo de los jesuitas, la mortandad entre los indios superó con mucho la de los españoles. Sánchez Baquero, quien, como se señaló, tenía inclinaciones científicas, no pudo dejar de preguntarse por las causas de esta disparidad. Asienta que, como era de esperarse, hubo quienes la atribuyeron a un castigo que Dios hizo caer sobre esta gente por sus idolatrías y crueldades (p. 85). Pero dicha explicación no lo convence o, cuando menos, no del todo y acude para aclarar el problema a la conjunción de Marte y Saturno que se dio ese mismo año y que tal fatal resultó para los indios por ser éstos “gente melancólica y miserable, fría y seca en su complexión” (*ibid.*). Caracterización que hoy en día ha perdido todo significado, pero que sí tenía sentido en el siglo XVI para todo aquel que conociera las teorías hipocráticas. La atribución de tales rasgos distintivos llevaba aparejada muchas otras características, ninguna de las cuales es buena. El jesuita no entra en más detalles, si bien en la tradición medieval la melancolía va siempre unida no sólo a la tristeza, sino a la pereza y la misantropía. Es difícil hacer una pintura menos favorable de los indios, pero tan acertada se la pensó que, sin entrar en más detalles, reaparece en las crónicas posteriores.⁵⁷

Desde luego, la ignorancia de los integrantes de la primera misión por lo que a las lenguas aborígenes se refiere explica este distanciamiento frente a los indios. Pero no deja de llamar la atención que con todo y hablar del “grande dolor de ver tanta y tan dispuesta mies de indios”, no se mencione qué medidas se tomaron para remediar la situación.

⁵⁷ Para más detalles, véase Josefina Flores Estrella, “‘Gente... fría y seca’: el paradigma hipocrático en América”, *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 33, 2003.

A pesar de esta laguna en la información, es evidente que poco a poco lograron acercarse a aquella parte de la población que Sánchez Baquero reconoce como los “hijos más pequeños y tiernos de la Iglesia”, pues a fin de ganárselos los miembros de la Compañía repartieron entre ellos imágenes, cuentas, medallas y rosarios. Por otra parte, sí se menciona el ingreso de varios sacerdotes conocedores de lenguas indígenas, como Juan de Tovar, Alonso Fernández y Hernán Gómez, lo que fue sin duda de gran ayuda, como quizá lo fue también la impaciencia de Hernán Suárez, quien por la Navidad de 1573 subió al púlpito para leer a los indios “un libro que llevaba de la lengua, de que ni entendía ni sabía palabra”. Sánchez Baquero habla también de que en Pátzcuaro los jesuitas predicaban y confesaban a los enfermos por medio de un intérprete.

Para 1578, en la famosa fiesta de las reliquias, salieron a recibir la *procesión niños indios* que cantaban en su lengua, sin que el cronista nos diga si eran o no escolares de los jesuitas, ni tampoco quién los había preparado para el festejo. Así, es un hecho que si lo que deseamos es información sobre los indígenas, mal haremos en consultar a Sánchez Baquero.

Empero, este alejamiento de los indios pesa indiscutiblemente en la conciencia del cronista y aun es de suponer que del grupo jesuita completo. El texto de la crónica vuelve una y otra vez sobre el tema: encuentra disculpas, acumula argumentos, rechaza reales o imaginadas acusaciones y muestra, así, la gran preocupación de los integrantes de la primera misión por no haber cumplido, al pie de la letra, “el fin que la Compañía tuvo en pasar a Nueva España, la conversión de los indios”.⁵⁸

Los jesuitas novohispanos sienten la condena que hacen recaer sobre ellos no sólo el Consejo Real de las Indias, sino también las autoridades locales y hasta los visitadores y nuevos provinciales acerca de lo que consideran “negligencia y flojedad”. Para completar la lista de censores no falta ni aun el padre general Aquaviva, quien en una carta de 1580 señala que “en México no ha habido trato con los naturales, ni aplicación a aprender la lengua”. Pero, como ya se mencionó, para Sánchez Baquero todos ellos sufren un engaño, porque el “celo nunca les ha faltado a los padres” y únicamente quien no conozca la tierra puede sostener una opinión tan equivocada.

Es una verdad irrefutable que los indios están muy necesitados, pero todas las órdenes religiosas, lo mismo que los obispos, acuden a socorrerlos, “de donde nació quedar el partido de los españoles casi

⁵⁸ Cfr. para la defensa de la obra jesuita todo el cap. XXIX, p. 149-152.

desamparado”. Por ello, y el argumento no es de desecharse, la Compañía consideró que era su deber atenderlos. Con lo que se cumplieron dos fines: la mejoría espiritual de los españoles y de este modo dar a los indios el mayor beneficio, ya que en vez de “ministros idiotas e insuficientes” para sus parroquias, la Compañía educó “curas y beneficiados doctos”, lo que fue de más beneficio que si se ocuparan directamente de ellos.

Es menester destacar que, en esta defensa de la labor educativa, Sánchez Baquero subraya continuamente la ayuda de la Providencia. En todo lo que los jesuitas han hecho, dios es el factor determinante y los jesuitas se pliegan por completo a su voluntad. En consecuencia, la crónica está llena de milagros, ya que, a diferencia de los franciscanos, Sánchez Baquero considera que en la nueva empresa apostólica no han faltado milagros, “pues no han sido menos necesarios” que en la antigua. Esta rotunda afirmación no le impide, sin embargo, decir más adelante algo que puede estar en consonancia con la famosa humildad jesuita, pero que es desmentido por los hechos mismos. Dice el cronista:

No hay milagros ni revelaciones que escribir, porque éstas, en la Compañía, ni se desean, en comparación de las verdaderas y sólidas virtudes en las cuales se desea florecer y ser perfectos y milagrosos [p. 95-96].

O sea que el jesuita y también el cristiano común y corriente han de salvarse por una vida limpia, por llamarla de algún modo, sin que en ella ocurran hechos espectaculares. Lo que por otra parte no impidió, y esto es evidente, que la Compañía haya buscado llevar a los altares a muchísimos de sus miembros y también a muchos de sus hijos e hijas de confesión, para lo cual, como sabemos, hacen falta milagros comprobados.

Si se necesitara una verificación mayor de esta postura jesuita con respecto a los milagros, puede recordarse que, como asienta Sánchez Baquero, fueron ellos quienes plantaron en la nueva Iglesia “el culto y adoración de las sagradas imágenes, el uso y frecuencia de las indulgencias [...] las cuentas y medallas, rosarios benditos [...] y agua bendita”, para que los naturales experimentaran “el favor y auxilio divinos, el patrocinio y amparo de los santos con frecuentes y sobrenaturales efectos” (p. 114). O lo que es lo mismo, que pidieran milagros.

Por extraño que esto resulte ahora, para los jesuitas es milagroso no sólo el salvarse de embarcar en una flota que habría de naufragar (como ocurrió a la primera misión) o que dos indios de la Florida cayeran muertos al intentar abrir una caja que contenía un Cristo, sino

también la compra de propiedades que habrán de ser el “sustento” de la provincia novohispana. De hecho, entremezclada con los relatos de vidas santas y esfuerzos educativos, corre una preocupación extrema por lo que a la economía se refiere. Así, si no se lleva a cabo la fundación en Zacatecas es “porque estas poblaciones de minas no tienen más permanencia que cuanto dura sacar de ellas plata” y lo que la ciudad les ofrecía era poco e incierto (p. 69). Páginas más adelante, aparece el recuento de lo que don Alonso de Villaseca les había dado en efectivo y de cómo invirtieron sus rentas (p. 110s). Una y otra vez, al hablar de cada nueva fundación, aparece el nombre del benefactor, el monto recibido y cuáles eran las rentas con las que contaban. Se mencionan, incluso, aquellas ocasiones en las que fue preciso cambiar de actividad comercial a fin de obtener mayores beneficios.

Por la naturalidad con que Sánchez Baquero trata el tema, se ve a las claras que, para los jesuitas, la posesión de riqueza material, lo mismo que de poder e influencia temporales, no sólo podía justificarse, sino que se consideraba necesaria. Pues ¿cómo cumplir con el fin propio de la Compañía —el fortalecimiento de la Cristiandad— sin contar con los medios necesarios? La riqueza no es un fin en sí misma, ni es tampoco una mera acumulación de la que se pudiera disponer arbitrariamente. Pertenece a la orden y se gasta, generosamente, en el culto, las iglesias, los colegios y las misiones. En última instancia, todo ello, poder y riqueza, encuentra su fin: *ad maiorem Dei gloriam*.

Si para salvar al mundo es necesario contemporizar con los poderosos, sean civiles o eclesiásticos, los jesuitas se muestran dispuestos a hacerlo. Para ganarse la buena voluntad de quienes los rodean, los miembros de la Compañía dan prueba de la humildad que conviene no sólo a cualquier cristiano, sino en especial a quienes pertenecen a una orden recién fundada y que aún ha de abrirse paso en el mundo. Así, los que nacieron señores —como el padre Bazán, quien hasta cambió su apellido— se hacen mozos de servicio; los letrados —como el padre Pedro Sánchez— trabajan como peones; los que “tienen la suerte” de ser recibidos en la Compañía siendo ya sacerdotes —como el padre Saldaña— se ocupan de los “oficios humildes de la casa [...] humillándose para levantarse más” (p. 58s). Pero esta humildad que los lleva a retirarse cuando su presencia puede causar problemas, acaba por ser espectacular, por producir una cierta sensación de teatralidad. Por ejemplo, al llegar, huyen de quienes quieren hacerles “caridad” y se hospedan en el hospital de Nuestra Señora, “mal acomodados y fríos”. Despiertan con ello la curiosidad de la gente, lo que según el cronista lleva a que poco después se declaren “voluntades que hasta entonces no se habían entendido”.

Quizá sea necesario insistir en que esta postura de la Compañía, que tan claramente se refleja en la crónica, no debe identificarse con hipocresía y oportunismo (faltas de las que tantas veces se la ha acusado), detrás de ella existen o debían de existir virtudes sólidas que habrían de regir su vida. Lo que llama la atención es el despliegue dramático que hacen de ellas a fin de ganarse la admiración de todos, como primer paso que los lleve a la imitación. Así, en todo tiempo y lugar, muestran una reticencia, una diplomacia, un deseo de agradar que, unidos a una disciplina personal firme, les permiten actuar en bien de las almas.

De esta forma, a lo largo de sus 29 capítulos, la primera parte nos ha llevado desde “los deseos que los padres de la Compañía de Jesús tenían de evangelizar a Nueva España”, hasta los tardíos inicios de este apostolado. Relato cronológico sólo interrumpido para dar fe de la perfecta vida cristiana que alcanzaron algunos de los padres. Pero, justo cuando esperamos el despegue de las fundaciones y noticias sobre el inicio de las misiones,⁵⁹ la crónica termina abruptamente con los dos únicos capítulos de la segunda parte. El último de ellos, dedicado a la muerte de don Alonso de Villaseca, se inicia con una fecha: “este año de 80” en el que supuestamente acaba. Pero lo cierto es que Sánchez Baquero escribía aún en 1616, ya que al hablar del padre Hortigosa, quien llegara en 1576, le atribuye cuarenta años de trabajo en Nueva España. Si el cronista vivió hasta 1619, ¿qué le impidió completar la narración cuando menos hasta finalizar el siglo? No se sabe, pero lo que sí puede afirmarse es que esta pequeña crónica marcó toda la historiografía jesuita de la antigua provincia. No sólo porque los escritores posteriores la utilizaran, sino también porque siguieron el esquema formal del relato: cronología estricta en la que se intercalan los ejemplos piadosos, y también porque en todos ellos encontramos los temas ya tratados por Sánchez Baquero: la preocupación (y las disculpas consiguientes) por haber faltado al fin principal para el que fueron enviados, el engrandecimiento de la orden a través de la diligente exhibición pública de todas las virtudes cristianas (en especial de la humildad) y, finalmente, la sabia administración de los bienes, tanto espirituales como materiales.

En consecuencia, son todas ellas, a imitación de ésta, defensa y publicidad. Pero mal haremos en esperar algo diferente, pues no podía haber sido de otro modo.

⁵⁹ Las primeras misiones en Sinaloa se remontan a 1591.



ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS (1576-1655)

MARÍA DE LOURDES IBARRA HERRERÍAS*

El autor

En septiembre de 1602, en nombre de Felipe III, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, gobernaba el virreinato de Nueva España. El día 3 de dicho mes, procedente de Sevilla, atracaba en Veracruz un navío que transportaba un nuevo contingente de seguidores de San Ignacio.

Para entonces, hacía ya 30 años que la Compañía de Jesús se había establecido en Nueva España para comenzar su labor. A falta de doctrinas de indios —que ya tenían acaparadas otras órdenes—, los jesuitas se habían dedicado sobre todo a remediar la necesidad de atención educativa de los hijos de los vecinos españoles. Sin embargo, justamente entre fines del XVI y principios del XVII, se les había asignado un territorio de evangelización en el noroeste y norte del reino.

Así que, en la barcada del año 1602 venían 23 ministros a sumarse a las huestes ignacianas de las misiones. Entre ellos estaba un joven andaluz, de 26 años y de reciente ingreso a la orden, Andrés Pérez de Ribas. Con él llegaba también su futuro compañero en las fundaciones de Sinaloa, Cristóbal de Villalta, con quien pasaría los siguientes 16 años.⁶⁰

A partir de ese año y hasta su muerte ocurrida en 1655, la vida del padre Andrés transcurrió en tierras novohispanas, salvo por el breve tiempo, en la década de los cuarenta, en que regresó a Europa con el cargo de procurador por la provincia de Nueva España.

Como a todos los viajeros, fue el puerto de Veracruz lo que le causó la primera fuerte impresión, “emporio y puerta para la entrada del Reino de Nueva España y su comercio, adonde desembarcan las flotas que para él todos los años se despachan de Europa”.⁶¹ A pesar de haber sido trasladada a mejor sitio que el de su emplazamiento inicial, la villa de la Veracruz no era el lugar ideal para vivir en ese tiempo

* Instituto Tecnológico Autónomo de México.

⁶⁰ Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México, Impr. del Sagrado Corazón de Jesús, 1896, lib. 6, cap. xxv, p. 107.

⁶¹ *Ibid.*, lib. 1, cap. ix, p. 21.

por su clima caliente, húmedo y malsano. El primer destino del futuro cronista fue el colegio seminario jesuita en la Puebla de los Ángeles,⁶² donde permaneció dedicado a los estudios durante dos años.

Pero, ¿quién era este desconocido jesuita? Como en los casos de otros, poco se ha podido averiguar sobre este ministro antes de su ingreso en la Compañía de Jesús. Aparentemente, nació en 1576,⁶³ según sus propias palabras, en la ciudad de Córdoba, provincia de Andalucía.⁶⁴ No sabemos el nombre de sus padres ni detalles de su infancia; se afirma que, desde muy joven, se dedicó a los estudios eclesiásticos, llegando a ordenarse de sacerdote,⁶⁵ lo cual parece ser sucedió con anterioridad a la decisión de ingresar a la orden. Hay quien le atribuye un origen aristocrático,⁶⁶ lo cual, hasta ahora no se ha podido confirmar. En su ciudad natal inició en 1602 su noviciado en la Compañía de Jesús, aunque no permaneció mucho tiempo en el colegio cordobés, ya que ese mismo año sería “enviado por la santa obediencia”, hacia el Nuevo mundo.

Para 1604, ya en Nueva España, Pérez de Ribas terminó sus cursos en el colegio poblano —según se dijo antes— de donde fue enviado a las misiones del noroeste, concretamente a Sinaloa. Sólo que antes de partir a su destino, visitó la ciudad de México, de cuya cuenca dejó vívida descripción.⁶⁷ Aquí permaneció sólo lo necesario para la ceremonia de profesión de los primeros votos, ya que prácticamente en seguida, en 1604, partiría de nuevo en compañía del capitán Diego Martínez de Hurdaide y llevando por compañero al padre Villalta a cumplir con una labor ardua: ir a evangelizar naturales a Sinaloa, que estaba “hecha un reino de satanás”.⁶⁸

En su camino hacia las misiones, entre “Zacatecas, y Guadiana”, se hospedó en casa del gobernador de Nueva Vizcaya, don Rodrigo del Río y Loza, que, a los ojos del misionero, era uno de los instrumentos de Dios para que se cumpliera la incorporación de los naturales de aquella provincia al cristianismo.

Muy distinta sería la impresión que tuvo el jesuita de las tierras a las que llegaba, a diferencia de las ricas y fértiles que lo habían recibido

⁶² *Ibid.*, lib. 4, cap. I, p. 117.

⁶³ Casi todos sus biógrafos, Beristáin, Vera, Oviedo, Decorme, Backer, Zubillaga, Dunne y Cervantes Ahumada, dan este año. El doctor Pradeau fija el de 1575.

⁶⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fee*, [ed. facs. de 1645], estudio, introducción, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI-Difocour, 1992, p. v-vi.

⁶⁵ Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 329.

⁶⁶ Gómez Betancourt, “Estudio introductorio”, p. 35.

⁶⁷ Pérez de Ribas, *Historia de...*, p. VI.

⁶⁸ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 1, cap. XI, p. 26.

tan sólo dos años antes en Veracruz y Puebla. “Esta tierra de Cinaloa fuera del todo inhabitable para hombres, y aun para brutos animales, por su sequedad, si no la atravesaran y repararan los ríos que por ella corren al brazo del mar de Californias.”⁶⁹

Pérez de Ribas fue muy explícito en sus descripciones; para alcanzar la misión de Topia había que atravesar la áspera sierra, “de las más célebres que se ha visto en las Indias Occidentales, y del nuevo mundo descubierta”. Su admiración al describirla es evidente y, para él, los picos más altos de España “son pigmeos en su comparación”, pues, aparte de su exuberante vegetación, sus entrañas encerraban mucha plata.⁷⁰

La provincia de Sinaloa estaba poblada por numerosos y distintos grupos de habitantes que, según afirmaba Pérez de Ribas, sin ellos mismos saberlo, entraban en el plan divino. Los misioneros eran el instrumento para su salvación y, con la ayuda de Dios, aniquilarían el imperio del mal y rescatarían la gran cantidad de almas que se encontraban en poder del demonio.

Para él, el origen de aquellos gentiles era similar al de la nación “mexicana”, pues eran pueblos que provenían del norte, aunque desde luego no deja de reconocer que su nivel de desarrollo era distinto. Asimismo puntualizaba que no todos eran violentos o agresivos, sino que también los había pacíficos.

Llegados Villalta y Pérez de Ribas al Colegio jesuita de la villa de Sinaloa, les asignaron destino: el primero trabajaría con la “nación sinaloa” y el segundo con los zuaques y ahomes.⁷¹

La tarea que tenía por delante no era fácil y abarcaba diversos aspectos, como el de aprender las lenguas, habituarse al terreno, a los mismos naturales y a la comida, entre muchas otras cosas.⁷² Poco a poco el nuevo misionero fue habituándose a los naturales y se dio cuenta que era importante “no mostrar temor ni cobardía” pero sí firmeza. Lentamente, sin precipitaciones había que mostrarles autoridad y, desde luego aplicar grandes dosis de paciencia.

Sólo hasta 1606 comenzó realmente su trabajo entre los ahomes y los zuaques, ya que es muy probable que el tiempo transcurrido desde su llegada a la zona lo haya dedicado principalmente a aprender las lenguas y a tener los primeros contactos con los habitantes de la región. Asimismo, en varias ocasiones, el misionero cordobés participó en expediciones de pacificación, en las que acompañaba a los soldados,

⁶⁹ *Ibid.*, lib. 2, p. 36.

⁷⁰ *Ibid.*, lib., 2, p. 2, y lib. 8, p. 468.

⁷¹ *Ibid.*, lib. III, p. 144.

⁷² *Ibid.*, lib. III, p. 146.

cumpliendo con la función de capellán; como hizo en 1613 en la del capitán Martínez de Hurdaide ante la rebelión de los tepehuanes.⁷³

Once años pasaría en la ribera del río Zuaque, en la que habitaban “cuatro naciones principales”, aunque había “otras menores”. Éstos eran los sinaloas en lo alto del río, los tehuecos en las faldas de los montes; cinco leguas más abajo estaban los zuaques, que poseían los mejores valles y que se preciaban de ser “matadores de españoles”, finalmente venían los ahomes que eran “pacíficos” y se dedicaban principalmente a la caza y la pesca. A la llegada de los europeos a la zona, los dos últimos grupos no eran agricultores y, de ellos, el de los ahomes era el “más primitivo”, aunque el cronista los describe como un pueblo dócil y dispuesto a aprender oficios.

Compartiendo su tiempo entre ahomes y zuaques, siéndole designado (a partir de 1617) el grupo de los yaquis, recorriendo grandes distancias, visitando pueblos, bautizando, predicando y atendiendo enfermos transcurrieron aquellos años para el jesuita y, salvo en dos ocasiones en que viajó a la ciudad de México, hasta 1620 no se dispondría su regreso definitivo a la capital del reino.

Dos motivos diferentes fueron los que le hicieron abandonar, aunque por breve tiempo, las misiones. En 1611 con ocasión de la profesión de su cuarto voto que tuvo lugar el 21 de junio, en la villa de Sinaloa, probablemente permaneció ahí más tiempo del esperado debido a una grave enfermedad, de la que él no hace mención, aunque sí su compañero, el padre Vicente del Águila.⁷⁴ Pérez de Ribas se recuperó y volvió a su trabajo con los indios, en el que permanecería nueve años más.

Su segunda ausencia se dio en 1616, justo antes de que estallara la revuelta de los tepehuanes. Fue a la ciudad de México, comisionado por los padres de la provincia de Sinaloa, para informar sobre la situación de las misiones al provincial, padre Rodrigo Cabredo, y con el objeto de tramitar el envío de misioneros para los yaquis. El viaje era necesario, ya que era imprescindible obtener la licencia del virrey, el marqués de Guadalcazar, para dar inicio a la conversión del Yaqui. Se encomendó la empresa a Pérez de Ribas porque, como él mismo dice, su larga experiencia en la región, trabajando entre los naturales, le permitía informar con mayor fundamento.

A su paso por Guadiana visitó, sin buenos resultados, al gobernador de Nueva Vizcaya, don Gaspar de Alvear, quien no estuvo de acuerdo en que se iniciara la doctrina entre aquellos gentiles. Llegado a la ciudad de México fue recibido por el virrey quien vio con buenos ojos la empresa

⁷³ *Ibid.*, lib. I, p. 5.

⁷⁴ Carta del padre Águila, AGN, *Misiones*, t. 26, cit. en Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 338.

del capitán Hurdaide y el inicio de la predicación de la fe en el Yaqui. El virrey determinó que fueran los padres de la Compañía los que se encargaran de aquellas conversiones, pidiendo al padre Cabredo que eligiera a dos de ellos para tal encomienda.

Según el cronista el que sólo se aprobaran dos ministros, pese a lo numeroso del pueblo yaqui, fue en parte por la oposición al proyecto del gobernador de Nueva Vizcaya y en parte por el riesgo grande que corrían las vidas de los misioneros a causa de la resistencia de algunos caciques “bravos”, lo cual llevaba a actuar con mayor prudencia hasta que se hubiera logrado pacificar la región.

Con el feliz desenlace Pérez de Ribas regresó al norte en 1617 en donde, gracias a su dominio de la lengua yaqui (que era la misma o parecida a la de los zuaques), fue enviado a evangelizar a aquella nación.

Pérez de Ribas relata el viaje que emprendieron él y su compañero, Tomás Basilio. Pero las cosas no parecían fáciles, pues “en el camino se ofreció un desafío, con que pareció pretendía el demonio estorbar, y atajar empresa de tanta gloria de Dios”.⁷⁵ Uno de esos tropiezos a los que se refiere es nada menos que el alzamiento de los vecinos tepehuanes, por cuyas tierras forzosamente debían cruzar los jesuitas para llegar a su destino. Los tepehuanes habían quemado iglesias y haciendas de españoles, y ocho jesuitas “habían muerto cruelmente”. Este hecho los hizo detenerse y tuvieron finalmente que rodear la zona en conflicto lo que los obligó a caminar “otras cien leguas” más. A pesar de la importancia de la revuelta, ésta no había encontrado eco entre los yaquis⁷⁶ Finalmente, el padre Andrés y su compañero arribaron a su destino y trabajaron en la zona durante tres años.

En 1620, Pérez de Ribas fue llamado a México para desempeñar nuevas actividades. Culminaban así 16 años de trabajo entre los indios del noroeste novohispano y daba inicio otra faceta en su vida, la docente, que también sería de gran importancia para la Compañía.⁷⁷ En el año señalado se le nombró maestro de novicios en el Colegio de Tepotzotlán y 24 meses después, se le ordenó trasladarse a la ciudad de México, donde se le nombró secretario personal del padre Juan Laurencio, provincial de la orden.

Luego, entre 1626 a 1632, fue rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo,⁷⁸ a lo que siguió su designación como prepósito o

⁷⁵ *Ibid.*, lib. V, p. 284.

⁷⁶ *Ibid.*, lib. V, p. 302.

⁷⁷ *Ibid.*, lib. V, p. 306-307.

⁷⁸ Pérez de Ribas. *Historia de...*, lib. III, p. 158. Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 6, cap. XXIII, p. 90-91.

superior de la Casa Profesa, cargo que ocuparía hasta 1637, cuando vuelve a ser nombrado rector del mismo Colegio Máximo. Sin embargo, en octubre de ese año, en Roma, se le nombró provincial de la orden en Nueva España. El ministro general Vitelleschi decía de él: “[su] religión, prudencia y santo celo, me aseguran cumplirá con sus obligaciones, llevando adelante lo bueno que hallare en la provincia”.⁷⁹ Tomó posesión del cargo en 1638, contaba ya 62 años.

Entre los muchos asuntos que el provincial debía atender estaba el fomento de la obra misional entre los pueblos indígenas norteños, algo por lo que sentía gran inclinación.⁸⁰

En 1639, le llegó la petición de los grupos indígenas que deseaban misioneros, y Pérez de Ribas la satisfizo; también en dicho año por sus instrucciones se fundó en Sonora la misión de San Javier.

Pero otras cuestiones ocupaban también su tiempo y entre ellas el espinoso asunto del pago de los diezmos. Esta insistencia de la Corona no era nueva, de hecho desde el siglo XVI las autoridades eclesiásticas seculares pretendían que las propiedades de los regulares se sujetaran a la norma general de este impuesto; sin embargo, en este primer tercio del XVII el problema se agudizaba y era causa de nuevas fricciones.

En este periodo en que la provincia novohispana estaba bajo la dirección del padre Pérez de Ribas, parecía existir cierta inquietud en Roma sobre la gran extensión de la misma, la complejidad de su administración y otras dificultades. Por ello se pidió al provincial que analizara la situación, que reuniera y consultara personas con experiencia y autoridad sobre las ventajas de dividir la jurisdicción y dispusiera “un memorial de lo que se juzga en pro y en contra, y remitido daré cuenta a los padres Asistentes a fin de que se considere, y lo que es justo se resuelva.”⁸¹ No obstante, a este respecto no hubo cambio.

Finalizado su provincialato en 1641, el padre Andrés fue de nuevo designado rector del Colegio Máximo de México y, en 1643, se le envió a Roma como procurador por la provincia de Nueva España para participar en la octava congregación general, de la que a la postre, saldría electo como provincial general el padre Caraffa.

Partió el jesuita del puerto de Veracruz, en la flota del general don Pedro de Ursúa. En la misma nave iba el memorial que sobre los diezmos había escrito el obispo don Juan de Palafox, que tanta controversia

⁷⁹ Carta del padre Gen. Mucio Vitelleschi al P. Florián de Ayerbe, Roma, 30 de octubre de 1637, cit. en Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 372.

⁸⁰ Pérez de Ribas, *Historia de...*, lib. V, p. 324.

⁸¹ Carta del P. Vitelleschi al P. Andrés Pérez de Ribas, cit. en Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 386.

desató y tanto inquietó los ánimos entre muchos sectores novohispanos. El obispo, “aunque sabía que [el jesuita] iba a España a quejarse de él, le envió a visitar, le recibió en su casa, dándole cartas de recomendación sobre un asunto de Sinaloa y aún ayudó a su pasaje”.⁸² Cabe señalar que Pérez de Ribas no menciona nada de ello, en los capítulos de su *Crónica*, dedicados a Palafox y al conflicto.

Sin embargo, el viaje no apartó de la mente de Pérez de Ribas la situación ni los problemas de México, aunque no tuvo mucha fortuna al tratar de resolverlos, pues el Consejo de Indias se negó a limitar las atribuciones del obispo poblano.

Cuatro años permaneció el jesuita en el viejo continente y durante ese tiempo concluyó su historia sobre las misiones entre los indios de las tierras septentrionales de Nueva España, la *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fee entre las gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, publicada en Madrid, en 1645.⁸³ La obra no sólo se editó con sorprendente celeridad sino que tuvo una fantástica acogida entre los lectores. El éxito de su historia sobre las misiones se debió, como señala Gómez Betancourt, a varios motivos, entre los que están lo novedoso y atrayente del tema, ya que aquellos lejanos habitantes del planeta habían despertado “interés en conocer en detalle en qué consistían y hasta dónde llegaban su salvajismo y fiereza”.⁸⁴ Desde luego, para Pérez de Ribas, lo importante era dejar constancia de que en la pacificación y evangelización de aquellos naturales la Sociedad de Jesús había tenido un papel fundamental. Así quedaba testimonio del cumplimiento de uno de los principales objetivos de los fundadores y se demostraba claramente que los jesuitas en Nueva España no sólo se dedicaban a la atención y educación de españoles y criollos, sino que acataban los designios de la Providencia, en primer lugar, y satisfacían la intención de San Ignacio, en segundo, de llevar la palabra de Dios a todos los confines de la tierra, sin detenerse ante las dificultades, la adversidad, los peligros y la muerte.

Es probable que durante el tiempo en que el cronista permaneció en Europa y debido a los viajes que tuvo que realizar, su salud se haya resentido, pues contaba por entonces con 72 años. Y no obstante su avanzada edad, el éxito de su primera obra determinó que se le en-

⁸² Sor Cristina de la Cruz Arteaga y Falguera, *Una mitra sobre mundos*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985, p. 224.

⁸³ El objetivo de este escrito fue dejar constancia de la labor realizada por la Compañía en las lejanas tierras del septentrión novohispano. Sobre los *Triunfos*, véase el estudio de Patricia Escandón en el apartado que en esta misma obra se dedica a la historiografía misional jesuita.

⁸⁴ Gómez Betancourt, *op. cit.*, p. XV.

comendase un segundo trabajo, aún más ambicioso.⁸⁵ Dicho encargo fue la elaboración de la historia de la Compañía, labor a la que dedicó varios de los últimos años de su vida. Fue en 1646, cuando el provincial general en Roma, Vicente Caraffa, ordenó a Pérez de Ribas que escribiera esa historia. Encargó a los superiores de México que se le ayudara en lo posible y que le asignara un ayudante. Junto con esta comisión, se le expedía al padre Andrés el nombramiento de “consultor de provincia”.

En 1647 partió Pérez de Ribas de la península, a la que nunca más regresaría; con él venían catorce miembros de la Sociedad para aumentar el personal de la provincia novohispana. Este nuevo contingente de jesuitas arribó a Veracruz, que ya no era el pacífico puerto de 43 años atrás, cuando lo conociera Pérez de Ribas. El obispado de los Ángeles, al que pertenecía el puerto, se encontraba verdaderamente convulsionado a causa del formidable enfrentamiento entre el prelado don Juan de Palafox y Mendoza y la Compañía. En esa, su segunda llegada a Nueva España, el jesuita se trasladó sin demora a México.

En 1649 Pérez de Ribas fue nombrado prepósito de la Casa Profesa (cargo que ya había ocupado con anterioridad) y ahí probablemente se dedicó a cumplir con el encargo, en lo que pasó sus últimos años. En los dos volúmenes de su obra vertió los materiales que pudo acopiar y también sus propios recuerdos respecto de lo que consideró de importancia y digno de ser referido. Concluyó el trabajo en 1654.

El destino de éste, la llamada *Crónica General*, fue muy distinto al de los *Triunfos*, ya que el nuevo manuscrito resultó polémico (“unos la alaban mucho; otros, no tanto”) y fue revisado varias veces, por la “diversidad de pareceres”; tanto así que jamás llegó a la imprenta. Incluso, a pesar de que en el refectorio de la Casa Profesa ya se habían empezado a leer algunos capítulos, el provincial, el padre Francisco Calderón, dio la orden de suspender dicha lectura. Esto fue lo último que supo el autor sobre su obra, pues Pérez de Ribas murió a los 76 años, el 26 de abril de 1655 en la ciudad de México.

La *Crónica General* es hoy un legado de enorme valor que nos permite acercarnos a los problemas más acuciantes en la expansión de la Iglesia novohispana y a los puntos de vista que se sostenían respecto del proyecto. Se manifiestan también en ella los pareceres de muchos sectores sociales, lo que no es poco, considerando la poderosa influencia que ya por entonces tenía la Compañía de Jesús.

⁸⁵ Las dos historias escritas de Pérez de Ribas forman una especie de conjunto que incluye los dos ámbitos, no sólo geográficos sino culturales, que formaban parte del extenso dominio llamado Nueva España.

La obra

Dos son los escritos más conocidos de Pérez de Ribas.⁸⁶ La primera es el antecitado *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo orbe* (1645), la segunda, que escribió años más tarde y cuyo objetivo era dejar constancia de la presencia y trabajos de la orden en el corazón de Nueva España, desde la llegada de los primeros ignacianos hasta el año de 1654, llevaría por título: *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*.

Como se ha venido reiterando, fueron escritas en distintos momentos y sin embargo es posible considerarlas partes de un mismo proyecto: dejar constancia de la labor de la orden en todos los ámbitos. Asimismo, muy probablemente, como intuye Guzmán Betancourt, las dos eran puntales para la Compañía ante la difícil situación que ocasionaba la disputa con el obispo Palafox en Puebla.⁸⁷

El hombre ideal para escribir esta obra era alguien que había participado prácticamente en todos los ministerios jesuitas, como ya se dijo en su momento, y su *Crónica General*, es decir, su historia de la provincia mexicana desempeñó una función importante: servir de testimonio del cumplimiento de la labor encomendada a la Compañía de Jesús en Nueva España: luchar denodadamente por el establecimiento y cimentación de la fe entre los gentiles, dirigir las conciencias y colaborar en la reforma de las costumbres de los fieles, y educar a la juventud. En este sentido, la *Crónica* tiene un claro giro apologético y propagandístico: exaltar la grandeza de los colegios, el alcance de la labor religiosa y educativa, la vocación de servicio y capacidad de sacrificio de los ignacianos y, desde luego, la entereza y fuerza de los principios que los sostenían ante los ataques de sus enemigos.

CRÓNICA Y HISTORIA RELIGIOSA DE LA PROVINCIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS DE MÉXICO EN NUEVA ESPAÑA

Cuando la Compañía de Jesús contaba ya con ochenta años de labor en Nueva España, resultaba evidente para sus autoridades la necesi-

⁸⁶ En su "Estudio introductorio" (*op. cit.*, p. XVI), Guzmán Betancourt afirma la existencia de otra obra del jesuita que nunca fue publicada pero de la que dan testimonio otros escritores, entre ellos el propio Alegre y cuyo título era *Historia de la provincia de Sinaloa*.

⁸⁷ Véase Guzmán Betancourt, *op. cit.*, p. XIV a XXX.

dad de contar con una historia que acreditase la consolidación de sus trabajos. Dicha obra le fue encomendada a uno de sus miembros más distinguidos: el padre Andrés Pérez de Ribas. Sin embargo, no fue éste el primer intento de disponer de un relato histórico, pues ya antes se habían redactado la *Relación breve de la venida de la Compañía de Jesús a Nueva España. Año de 1602*, que, aunque se tiene por anónima, hoy existen sobradas razones para atribuir su autoría al padre Gaspar de Villerías.⁸⁸ Estaba también la denominada *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, trabajo de uno de los jóvenes —aún no ordenado— que venía en el primer grupo de ignacianos que llegó a México, Juan Sánchez Baquero. No obstante ni la *Relación* ni la *Fundación* fueron escritos que se hubieran publicado o difundido en su momento, y, en todo caso, no se sabe si respondieron a una orden superior.

El resonante éxito que alcanzó los *Triunfos* (1645), según vimos antes, fue la razón que motivó al general de la orden a encomendar esta segunda historia al célebre autor. La consigna, como se ha venido repitiendo, respondía a una seria preocupación por dejar constancia del peso de la labor que la Sociedad había realizado y aún realizaba en México. Tal cosa se hacía constar en los documentos que designaban a Pérez de Ribas para la tarea:

como a persona de tanta satisfacción y que goza de las noticias que no se ignoran por los años que en ella se ha vivido, empleo de misiones y superior que por tanto tiempo ha ejercitado y en especial por las que habrán ocasionado el libro que ha compuesto de la Historia de las misiones de Sinaloa.⁸⁹

Historia del manuscrito y su única edición

Como bien se sabe, muchos de los testimonios escritos que forman parte de nuestro acervo histórico se han extraviado o no se publicaron en su momento. Así sucedió con esta obra, a pesar de haberse elaborado por orden superior; al ser concluida, ocho años más tarde, fue archivada y no sería editada sino hasta muchos años después, en las postrimerías del siglo XIX, en el año de 1896.

⁸⁸ Elsa Cecilia Frost señala que fue Ernest Burrus —sin que éste esclareciera las razones— quien atribuyó por primera vez a Villerías la autoría del *Anónimo*, afirmación que comparte Zambrano. *Vid. supra* el capítulo de Elsa Frost sobre la crónica jesuita.

⁸⁹ Carta del general Vicente Caraffa al provincial Juan de Bueras en Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 395.

El manuscrito original de la *Crónica* se encuentra, en la actualidad, en el acervo de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica, con sede en la ciudad de Washington.⁹⁰

Parece ser que el documento fue adquirido durante el siglo XIX por la institución, aunque se desconoce la fecha y el nombre del vendedor. Una hipótesis sería que durante la guerra del 47, al igual que muchos otros documentos, hubiera sido sustraído de nuestro país por el ejército norteamericano y que, posteriormente, hubiera sido cedido por el Ministerio de Guerra al Congreso. Esta hipótesis, debo señalar, me vino a la mente al encontrar un sello de dicho ministerio en la primera foja del manuscrito, sin que haya ninguna aclaración al respecto; desde luego no he podido comprobar mi suposición.

Al tener el manuscrito a la vista, es evidente que Pérez de Ribas recibió ayuda, ya que hubo, no uno, sino probablemente varios amanuenses con los que el ya anciano cronista se auxilió. Se observan notorios cambios de caligrafía a lo largo de todo el documento

En cuanto a la única impresión de la *Crónica*, que salió a la luz en 1896, tampoco es posible decir mucho. Fue una edición privada, salida de la imprenta del Sagrado Corazón; en su introducción se relata brevemente la vida del autor y se señalan las características de la copia del manuscrito a partir de la cual se hizo la edición. La presentación lleva por toda firma las siglas AMGD (*ad maiorem Dei gloriam*), lema jesuita. Se imprimieron ochenta ejemplares, en papel periódico y se respetó la división hecha por el autor en dos volúmenes. El desconocido responsable de esta única edición señala que se sirvió de una copia manuscrita, hoy perdida, que, según parece, había sido propiedad del padre Pichardo, del Oratorio de San Felipe Neri, y que en ese momento pertenecía a otra persona, de la que no dice el nombre, quien la prestó para que fuera impresa. Aparentemente a esa copia le faltaban varios capítulos, y no sólo eso, sino también las primeras fojas, las que contenían la portada, el prólogo y la dedicatoria a San Ignacio.

En esta edición, el índice se separó en los dos tomos, de tal manera que al final del primero se encuentra el que corresponde a los cinco primeros libros y en el segundo el de los seis últimos. Al menos tenemos noticia de la existencia de dos ejemplares de esta edición. La

⁹⁰ Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús en Nueva España*. Manuscrito original, en la Biblioteca del Congreso en Washington, Sección de Manuscritos, *Transcript* n. 6. El manuscrito consta de dos tomos en piel en bastante buen estado. Al inicio del primero está una foja suelta, en ella se escribió a la derecha un índice y a la izquierda una serie de comentarios, en inglés, sobre la obra, la orden y el autor, sin firma. Existe una única edición del texto, muy deficiente, por lo que es necesario recurrir al manuscrito. En todo lo que sigue se señalará y se citará el manuscrito como “ms.”.

que se consultó para el presente estudio se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, en el *Fondo Reservado*, pero sabemos que hay otra en el acervo de la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la ciudad de México. Probablemente se encuentre alguna más en los repositorios que aún conserva la propia Compañía.

Respecto a los capítulos faltantes, diremos que son 43 y que varían en los libros y en los temas. Al libro 1 le faltan seis de los 27 que originalmente la componían. Al libro 2, de doce, le faltan cinco. El 3 es el que hay mayor número de capítulos faltantes, son 26 de los 31 anotados en el índice. El cinco está completo. En el libro sexto de 35 sólo son seis los que no aparecen. Los libros 7, 8, 9 y 10 están completos y al último libro aparentemente le falta el capítulo XIII, pero, en una lectura más cuidadosa, se advierte que no es así. Lo que sucede es que en el original, después del capítulo XII, Pérez de Ribas escribe el epílogo y al finalizar éste aumenta el XIII, dejando una nota al margen derecho de la foja que aclara: “Nota, antes de este epílogo se ha de poner el capítulo 13 que está adelante”.⁹¹ El editor no sólo no tomó en cuenta la advertencia, sino que después del epílogo sigue con lo que en realidad es el capítulo XIII, incluyéndolo como un inciso del propio epílogo.

De los capítulos que no se encuentran en la edición de 1896 todos salvo uno, el número XXVI del libro 1, están en el original. Dicho capítulo sí aparece en el índice del original y, por el título que el autor le dio, sabemos que se refería al relato de una peste que infectó y llevó a la muerte a una gran cantidad de la población indígena, y a la labor que ante esta emergencia realizaron los jesuitas.⁹² Hay otros pequeños errores que pueden confundir al lector, ya que en el libro cinco existe un capítulo, el XVII, que en el índice figura con un determinado título y en el interior del manuscrito con otro. Además, en el libro 6 tenemos un problema en la seriación, pues hay algunos capítulos cuyo número se repite, o bien en el índice aparecen con un guarismo y en el texto con otro, y también en este libro, en el manuscrito, sólo aparece señalado el capítulo XXIV, pero podemos suponer que tal vez no fue escrito, o bien quedó integrado a otro.

Sobre las materias que tratan los capítulos que, según las palabras del editor, no se encontraban en la copia que él utilizó, se señala que la mayor parte de ellos se dedicaba a las vidas de varios miembros de la orden. Pero si seguimos a Ernest J. Burrus, quien sabemos tuvo

⁹¹ Pérez de Ribas, ms., t. 2, epílogo.

⁹² Sucede en este tiempo una gravísima enfermedad y género de peste en los indios, y escríbense los oficios de caridad que ejercitaron con ellos los religiosos de la Compañía”, en Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. v, p. 408.

a la vista el manuscrito original, éstos se referían principalmente al tema de los naturales.

Contenido y estructura

La crónica general se ocupa de los años transcurridos desde la llegada de los primeros ignacianos a Nueva España en 1572, hasta el de 1654, fecha en que el autor concluye su trabajo, justo un año antes de su muerte, ocurrida en marzo de 1655. La obra está compuesta por once libros, que buscan mostrar al lector la historia de la Sociedad de Jesús en la provincia novohispana.

A mi juicio personal, los temas pueden clasificarse en tres rubros principales; uno, asuntos relacionados con la Compañía (fundaciones, ministerios, colegios, etcétera); dos, relatos de las vidas de jesuitas y tres, el relato pormenorizado del conflicto en Puebla, entre la Compañía y el obispo Palafox. Aparecen también menciones a los indios y a las fundaciones jesuitas del norte y en dos apartados se hace referencia a misiones populares que emprendieron los ignacianos en poblaciones de españoles e indios. Aun cuando en el relato se deba hacer referencia obligada al trabajo con los indígenas y a los establecimientos misionales, no son éstos los protagonistas centrales de la *Crónica*, pues para tal efecto, como indica el autor, había ya escrito su *Historia de los triunfos de la fe...* algunos años antes, como lo decía el autor:

así en este cuerpo de Historia que ahora sale, lo que pretendemos es referir, los Colegios, Casas, Templos, estudios, Seminarios de la Compañía, que en tiempo de ochenta años que ha que llegó a México para nueva gloria de Nuestro Señor, tiene fundados.⁹³

En el manuscrito original hay un “Prólogo”, donde el autor se refiere de una manera peculiar a la división de su obra: “Hemos repartido esta Historia (que se debe tener por primera y principal) Crónica de Nuestra Provincia en once libros”.⁹⁴ Ya se señaló que Pérez de Ribas sabía que la suya no era la primera historia y que incluso utilizó, como fuentes a las de Villerías y Sánchez Baquero. Lo que es probable es que Pérez de Ribas atribuyera preeminencia a la suya dado que sí es la primera que abarca desde 1572, año fundacional, hasta la ya iniciada segunda mitad del siglo XVII.

⁹³ *Ibid.*, t. 1, prólogo.

⁹⁴ *Loc. cit.*

Sus once libros quedaron repartidos en dos tomos: cinco en el primero (con 365 fojas) y seis en el segundo (con 390). Los capítulos de cada uno varían en número, y así tenemos sólo doce capítulos en el libro dos, y treinta y siete en el cinco. En el manuscrito, el primer volumen se inicia con una portada que reproduce el título de la obra, el nombre del autor y la dedicatoria a San Ignacio de Loyola. En la parte posterior de la primera foja el cronista escribe el Prólogo, *fachada de esta obra*, que consta de seis fojas y que divide en seis puntos en los cuales explica, ampliamente, la estructura, los objetivos, el contenido, la finalidad y las fuentes.

La “Protesta del autor” viene al final del prólogo y, por cierto, se repite al término de la obra. Las fojas siete y ocho son una amplia dedicatoria al santo fundador de la orden y preludian a la Historia propiamente dicha. Cabe destacar la inclusión de un índice general de los libros y sus capítulos, algo que ya había hecho el autor en su *Historia de los triunfos*, lo cual tiene su importancia y representa una novedad respecto de las crónicas anteriores.⁹⁵ Como ya se hizo notar, la *Crónica y historia general* no sólo es para su autor extensión de su anterior obra dedicada a las misiones norteenas, sino que incluso debe tomarse como la primera parte de aquélla, por ser mucho más amplia, “que aunque aquel tomo salió primero, pero á este se le debe el título de primero, por tratarse en él de la historia general de toda nuestra Provincia, y en el otro de solas las misiones, que han sido uno de sus particulares y dichosos empleos”.⁹⁶

El libro 1 abre con una descripción geográfica de Nueva España, sobre la que dice Pérez de Ribas: “solamente pretendo describir ó dibujar la grandeza de Nueva España, como la viña ó campo donde los obreros evangélicos de [...] la Compañía de Jesús [...] han trabajado desde la hora que [Dios] fue servido llamarlos, hasta la presente en que esta historia se escribe”.⁹⁷ Naturalmente, aborda también lo relativo a la administración española en los órdenes civil y eclesiástico y en este último, lo más importante es, desde luego, la magnitud de la obra realizada por la orden. Después pasa a lo que realmente le concierne: la venida de los primeros jesuitas. Relata el viaje desde el momento de zarpar, menciona la escala y estancia en las islas Canarias y describe el itinerario a partir de ellas. Se detiene en el arribo al puerto de Veracruz, y trata su paso por la ciudad de Puebla, hasta alcanzar la ciudad de México.

⁹⁵ Gómez Betancourt, *op. cit.*, p. IX.

⁹⁶ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 11, p. 487.

⁹⁷ *Ibid.*, lib. 1, cap. I, p. 2.

Al llegar a este punto, el autor se desvía de lo meramente informativo y hace una relación de la ciudad de México, en la que pondera su belleza e importancia. Por su tono se advierte que la admiraba y le tenía gran apego. Nos da cuenta de la primera morada que allí tuvo la Compañía y de las actividades iniciales; luego se ocupa de las primeras vocaciones locales y de las primeras ordenaciones. A continuación da paso al inicio de las misiones, la apertura de escuelas y noviciados, mencionando la importancia que tendría la labor educativa de la Compañía entre la juventud criolla. Aparece ya en este libro la primera de las 132 biografías y quince *memorias breves* que contiene la obra. Los numerosos relatos de la vidas de los que participaron en la gran obra de la Compañía responden al interés específico de todas las crónicas provinciales: “librarlos del olvido, y un modo de darles vida y hacerlos presentes, y un suave y eficaz medio para con ellos alentar y afervorizar los ánimos de los hombres á que sigan las virtudes”.⁹⁸

Este autor, al igual que otros cronistas coetáneos buscaba resaltar las virtudes, el aprecio por el trabajo y los sinceros deseos de servir a Dios de todos aquellos operarios, dignos de emulación. Nueva España de esta época “presentaba las condiciones ideales para generar fenómenos culturales y hagiográficos alrededor de figuras que respondían a los modelos de santidad vigentes en ese momento en el mundo católico”.⁹⁹

En el libro dos, el autor describe el crecimiento de la corporación, el establecimiento de relaciones con las autoridades y con la universidad y el fomento del contacto con la juventud criolla. Relata la fundación del Colegio de México y, con tal motivo y debido a la donación de su protector, intercala consideraciones sobre los conflictos que se desatarían por la cuestión económica, principalmente por las haciendas que la orden poseía y manejaba para la manutención de sus colegios. Años después, estas disputas habrían de llegar muy lejos con el obispo de Puebla. Este libro segundo aclara las razones por las que la Compañía no se dedicó de lleno al trabajo con los indios, entre ellas, subraya el hecho de que los naturales se encontraban prácticamente ya repartidos, para su atención religiosa, entre las tres primeras órdenes llegadas a Nueva España (franciscanos, dominicos y agustinos). Finalmente, aparecen la segunda y tercera biografías, una de las cuales es la del gran benefactor de los hijos de san Ignacio, don Alonso de Villaseca.

⁹⁸ *Ibid.*, lib. 9, cap. I, p. 360.

⁹⁹ Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999 (tesis de doctorado), p. 220.

Dedica además todo un capítulo a la llegada y dedicación de las reliquias enviadas al Colegio de México. El libro concluye con la descripción de la primera congregación provincial que se realizó en Nueva España y la elección del primer procurador remitido a Roma.

El tercer libro, más extenso que los dos anteriores, relata cómo la Compañía y su labor educativa fueron extendiéndose, a partir de la ciudad de México, hacia otras zonas donde era solicitada. No sólo deja constancia de las fundaciones de casas y colegios, sino que, manteniendo su estilo o método, inicia con la descripción de las ciudades. Cuando se refiere a la provincia de Michoacán, empieza por relatar la vida de don Vasco de Quiroga y por subrayar la inclinación que aquel obispo tuvo por la Sociedad de Jesús. Según apunta el autor, Quiroga fue el primero que intentó que los ignacianos pasaran a Nueva España. Habla luego de la fundación de escuelas de primeras letras y del colegio de Pátzcuaro, así como de las misiones que se llevaron a cabo, tanto entre españoles como en pueblos de indios. Son ocho los capítulos que en este libro tratan de los naturales y la relación de la orden con ellos. Además de las fundaciones de una casa y un colegio en Pátzcuaro, se establecieron instituciones similares en Valladolid y Antequera (Oaxaca). En el caso de esta última se detiene especialmente en la *persecución que tuvo esta fundación*. Desde luego, no faltan las “*vidas*”, que intercala a lo largo del libro y que, sumadas a la del obispo Quiroga, son 15 en total.

Siguiendo su costumbre, el libro cuarto comienza con la descripción de la ciudad de Puebla, sus habitantes y sus alrededores. Se incluye el relato de la llegada de la orden, su instalación y ocupaciones. Continúa con la fundación del Colegio del Espíritu Santo; habla de las congregaciones y de la importancia de la devoción mariana que promueven los jesuitas. Sigue con la historia del Seminario de colegiales de San Jerónimo y sus logros. Continúa con el trabajo con los indios, la capilla de San Miguel y las misiones que se realizaban entre ellos. En este libro son diez las biografías; una de ellas es la del obispo Alonso de la Mota y Escobar, que ocupa tres capítulos. De él dice, “ejemplo de otros excelentes Prelados que lo quisieren imitar”.¹⁰⁰ ¿Acaso alusión intencional a un posterior obispo de Puebla que tantos problemas les causó?

Precisamente en este cuarto libro el padre Pérez de Ribas hace una amplia relación del conflicto que se desató entre el obispo Palafox y la Compañía de Jesús en Nueva España, asunto cuya extensión y trascendencia demandan un tratamiento aparte. Más adelante volveré a referirme a él.

¹⁰⁰ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 4, cap. XIX, p. 136.

Todo el libro cinco y último del primer tomo gira en torno a la Casa Profesa de la ciudad de México, su fundación, donaciones y roces con las otras órdenes que se oponían a su establecimiento. El autor indica que la causa de esta resistencia era que los demás institutos religiosos alegaban atropello al llamado “derecho de las cannas”, o cierto espacio mínimo que debía mediar entre las fundaciones de distintas órdenes.¹⁰¹ La controversia con franciscanos, dominicos y agustinos quedó resuelta en 1595, por sentencia favorable a la Compañía.

El libro trata también de la construcción de la Casa y de sus fiestas, de la beatificación de san Ignacio, de la congregación del Salvador y de las actividades de los padres residentes. En varios capítulos su discurso se muestra particularmente fogoso para expresar, por ejemplo, el beneplácito divino ante la labor jesuita. Habla de los instrumentos, sucesos y hechos milagrosos que por mediación de María y a veces del santo fundador de la orden contribuyeron al cumplimiento de la voluntad de Dios.¹⁰² Nos deja en este libro un capítulo, por cierto muy extenso, una interesante historia sobre la célebre rebelión del negro Yanga (1608), que apoya en una carta del capellán jesuita de las fuerzas españolas que acudieron a combatir a los cimarrones alzados en Veracruz. La campaña no fue fácil, pues, luego de intentar infructuosos asaltos a las posiciones de los negros, se decidió sitiarlos, para rendirlos por hambre y sed. Finalmente, los cimarrones —a quienes se habían unido algunos indios— no tuvieron más recurso que capitular; pero lograron un acuerdo ventajoso con sus vencedores: los cabecillas entregarían a las autoridades a todos los esclavos prófugos que hubiera entre sus filas y, a cambio, a los negros libres se les permitiría asentarse en un territorio nuevo para fundar un pueblo con todas las estipulaciones legales. Tal es el insólito origen de esa curiosa población conocida como “San Lorenzo de los Negros”.¹⁰³

El libro cinco concluye con la inclusión de quince biografías más de jesuitas notables.

El libro sexto se refiere a la fundación del noviciado de Santa Ana en la ciudad de México, y de los motivos que llevaron a la orden a establecer nueva casa de aspirantes, cuando ya existía la de Tepotzotlán. La razón aparente es que una sola sede era insuficiente para los numerosos candidatos que, de ahí en adelante, se repartirían entre ambas. Habla aquí de los buenos resultados que se habían obtenido con los estudios y congregaciones entre los jóvenes, desde su establecimiento hasta la

¹⁰¹ *Ibid.*, lib. 5, cap. I, p. 23.

¹⁰² *Ibid.*, lib. 5, cap. VIII, p. 275.

¹⁰³ *Ibid.*, lib. 5, cap. X, p. 283 y s.

mitad del siglo XVII. Continúa con las nuevas fundaciones, la participación de cuatro miembros de la orden en el Tribunal de la Inquisición y el trabajo con los indios. En este punto se detiene especialmente en la devoción a la madre de Dios y en el favor que ella dispensaba a la labor con los naturales “mostrando la Reina del Cielo cuánto le agrada el bien que se hace á esta pobre gente”.

En el libro siete deja testimonio de la fundación de varios colegios y casas en diferentes ciudades, se inicia con el de Tepotzotlán y termina con el seminario de indios de San Martín. Sigue con la instalación de la orden en Veracruz, explica la necesidad del traslado de esta ciudad a un nuevo sitio; describe el incendio que en 1638 destruyó la casa y la iglesia de la Compañía. Aborda la fundación del colegio y de escuelas de *latinidad* en 1639 y las misiones en pueblos de indios y continúa con el colegio de la ciudad de Guadalajara en 1585. En esta parte no hay acatamiento del orden cronológico. Pasa después al colegio de Zacatecas y, finalmente, cierra con el de Guadiana en el reino de Nueva Vizcaya.

Otro libro muy extenso es el ocho, en el que narra la fundación de cuatro colegios y todo lo relacionado con ellos. No deja de incluir las acostumbradas biografías, nueve en este libro. En ciertos pasajes, refiere acontecimientos de los años en que estos colegios fueron fundados, tales como el de Guatemala, el de Mérida, el de Real de Minas de San Luis Potosí y el de Querétaro. En la fundación del de Guatemala (donde cita a Remesal y a Gil González Dávila), describe el terremoto que sacudió la ciudad y la zona aledaña en 1607 y que no únicamente provocó destrucción, sino muchos heridos e incluso muertos.

Dedicó el libro nueve a las biografías de algunos hermanos, salvo el primer capítulo en el que da una explicación sobre la necesidad de no omitir la vida de aquellos que, aun cuando no habían alcanzado el orden sacerdotal, merecían servir de ejemplo a las nuevas generaciones.¹⁰⁴

El libro décimo da un giro respecto del anterior y se aleja del tema estrictamente novohispano, aunque, desde luego, tiene relación con él. Éste lo dedica a la fundación de la Sociedad de Jesús en las Filipinas, que considera, *hija, parto y fruto* de la de Nueva España. Hace las descripciones acostumbradas, para las cuales cita al historiador Antonio Herrera y a otros, cuyos nombres no dice. Refiere la llegada a Manila, su instalación y la fundación de colegios. Sin embargo, aclara que, al no ser las Filipinas materia de su obra, no se extendería más, aun cuando alaba la labor realizada en aquellas lejanas tierras por los jesuitas, en las que no sólo se buscaba la conversión de los gentiles,

¹⁰⁴ *Ibid.*, lib. 9, cap. I, p. 358.

sino luchar contra los seguidores de Mahoma, culto que “se iba introduciendo en estas islas, en particular en algunas cuya doctrina le habían cabido en suerte á nuestra Compañía”.¹⁰⁵

En el libro 11, último de la *Historia*, retoma a Nueva España para hablar de las misiones del norte y noroeste. Lo inicia refiriéndose a la provincia de Sinaloa, *por ser la más numerosa de gente convertida*, y explica cómo, a partir de ahí, se extendió la labor de los jesuitas hacia las demás regiones.

Para Pérez de Ribas era muy importante destacar la participación de la orden en la conversión de los naturales y en su incorporación a una nueva forma de vida.¹⁰⁶ Abonó el papel de la orden en la pacificación de la zona, lo cual contribuía al afianzamiento del dominio español sobre aquellas regiones tan remotas. Aunque sabemos que dudosamente se ajustaba su dicho a la realidad y que la consolidación del dominio sobre aquellos territorios seguía siendo un sueño, una quimera hacia la mitad del siglo XVII.

En ésta, la parte final de la obra, el cronista pondera la vida edificante que los recién convertidos llevaban bajo la guía y el cuidado de los padres de la Compañía y, desde luego, incorpora las biografías de aquellos misioneros que habían llevado a cabo tan afortunada transformación.

Deja, en el capítulo doce, una relación del estado en que, para 1653, se encontraban las misiones jesuitas, señalando los problemas que, a su juicio se presentarían con la política de secularización. Se refiere específicamente a la misión de Parras, que había sido secularizada, muy a su pesar, y aquí vuelve a la carga contra los obispos:

aunque no es muy próspero lo que hay que escribir de ella, pero las leyes de historia nos obligan á dar razón de lo que en ella sucedió, y para declararlo es forzoso traer á la memoria la persecución que el Ilmo. Obispo de los Ángeles, D. Juan de Palafox (de que atrás queda hecha relación larga), se levantó contra la Compañía y contra las doctrinas que otras Sagradas Religiones tenían.¹⁰⁷

En el manuscrito original, al término de este capítulo, encontramos el epílogo, lo que hace evidente que, en ese momento, el autor había

¹⁰⁵ *Ibid.*, lib. 10, cap. VIII, p. 463.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 493.

¹⁰⁷ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 11, cap. XII, p. 553. Cuando el padre Pérez de Ribas se refiere a “leyes”, es probable que se refiera a la obligación de contar los hechos partiendo de fuentes y testimonios fidedignos. Lo anterior debe cumplirse, con fuerza de ley ya que de no hacerlo se faltaría a la verdad. Sin embargo no hay que perder de vista que nuestro autor comparte la visión providencialista de la historia, aquella en la que todo suceso está contemplado en el plan del Altísimo.

dado por terminada la historia. Sin embargo, posiblemente considerando necesario dejar un informe sobre la situación en que se encontraba la provincia novohispana, decidió incluir un capítulo más. En él nos cuenta del número de sacerdotes, 206, y de hermanos, 143, en total 349 jesuitas.

La orden se había extendido prácticamente por todo el virreinato; entre sus fundaciones se contaban: la Casa Profesa y otras de probación y noviciado, el principal colegio de la provincia en la ciudad de México, quince colegios repartidos en todo el reino, más quince escuelas para niños.¹⁰⁸ Quiere dejar constancia de que, desde el inicio de la labor misionera ignaciana en el norte, se habían convertido “a la verdadera fe” más de cuatrocientas mil personas entre *párvulos* y *adultos*, y se habían construido más de cien iglesias. No deja fuera de este breve resumen a los ministros muertos en la lucha por lograr la conversión de los naturales de aquellas regiones, gracias a quienes la Compañía había obtenido un gran triunfo a favor de la causa divina.¹⁰⁹

Colocado antes de este último capítulo, como ya hemos señalado, tenemos el epílogo, en el cual el autor, respondiendo a una serie de preguntas, que él mismo se formula, busca de los para él incuestionables frutos de la Compañía de Jesús. Según su versión, se habían cumplido todos los propósitos y proyectos que habían traído a los ignacianos a estas tierras y la *Crónica* daba fe de ello.

En materia estilística y a pesar de ser un escritor del barroco del siglo XVII, Pérez de Ribas no suele caer en un exagerado rebuscamiento del lenguaje, ni en hacer proliferar las citas bíblicas, ni en el deseo de mostrar una gran erudición. Así lo asienta:

En lo que toca al estilo y lengua que en esta Historia guardamos, digo que es el que propusimos y apoyamos en el Prólogo de los *Triunfos de la Fe*, claro, verdadero, no afectado, sino libre de aquellos encarecimientos y palabras que ponen a pleito el crédito que se debe guardar a la historia.¹¹⁰

Ciertamente, aquí y allá la obra está salpicada de citas en latín, pero el autor no abusa de ellas. No es libro de lectura difícil ni pesada,

aunque la gran cantidad de *vidas* y *dichosas muertes* de ignacianos, la vuelven en algunos momentos tediosa. El relato es ordenado, si bien no siempre se atiene a un riguroso orden cronológico, sino que toma algunos temas y los lleva adelante, hasta agotarlos en el tiempo en que él escribe y, al pasar a otro asunto, vuelve a remontar su relato a años

¹⁰⁸ Pérez de Ribas, ms., t. 2, epílogo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, t. II, f. 373.

¹¹⁰ Pérez de Ribas, ms., t. 1, prólogo.

anteriores. A lo largo de la *Crónica* mantiene la constante de iniciar con descripciones geográficas de las ciudades o regiones en las que se desarrolla la historia en cuestión. La *Historia* es rica en referencias a la compleja sociedad colonial, a los roces y conflictos entre los diversos sectores y grupos, a las costumbres, a las desgracias naturales, etcétera. De modo que su lectura contribuye al conocimiento, no solamente de la historia de la Compañía de Jesús, sino en general de la de Nueva España de los siglos XVI y XVII.

El episodio Palafox

Siendo Pérez de Ribas provincial en los años en que se inició el problema con el obispo de Puebla —que tomaría proporciones insospechadas— le dedicó ni más ni menos que quince capítulos de su *Crónica*, de lo cual él mismo se justifica.

El haber sido tan prolija esta persecución, y haber publicado tantos papeles y tratados sobre ella el obispo de los Ángeles, no sólo en las Indias, sino en toda Europa, nos obliga a ser prolijos en esta materia.¹¹¹

Es necesario situar la pugna entre el prelado y la Compañía dentro del contexto general de la búsqueda de la monarquía española por disminuir la fuerza y la influencia, tanto en lo político como en lo económico, que los regulares habían alcanzado, en este caso, la poderosísima corporación ignaciana. En cierta forma, la Corona deseaba aprovechar el enfrentamiento entre las diócesis y las órdenes religiosas, para controlar mejor a este vigoroso sector de la Iglesia, al que, por circunstancias especiales, en los primeros años del establecimiento del imperio español en el Nuevo Mundo había tenido que recurrir para cristianizar a los gentiles de los nuevos dominios. Ahora, los tiempos demandaban mayor sujeción de la Iglesia misionera y, como fuese, los regulares tomaban a mal la idea y el proyecto de someterse al ordinario. Así lo señala abiertamente Pérez de Ribas en el capítulo VI del libro dos: “es fuerza que guerreen por quererse entrometer á gobernar casas ajenas y santas”.¹¹²

La *Crónica* nos brinda un vasto material para acercarnos a dicho conflicto que tan serias repercusiones tuvo y que cimbró a la sociedad colonial. Esta disputa obligó finalmente a la Corona a actuar con mayor prudencia respecto a la política secularizadora. Echemos un vistazo al problema al que tantas líneas dedicara la historia del padre

¹¹¹ *Ibid.*, lib. 4, cap. XXXII, p. 187.

¹¹² *Ibid.*, lib. 2, cap. VI, p. 89.

Pérez de Ribas, aunque, obviamente, para ello habrá que recurrir a otras fuentes.

Como bien se sabe, y en virtud del espíritu del Regio Patronato, los obispos venían a ser no sólo pastores eclesiásticos, sino auténticos “funcionarios de Estado”.¹¹³ En ese sentido, a Palafox se le había elegido por su carácter, experiencia y conocimiento de los asuntos de las Indias y su misión era “poner orden en Nueva España y resolver pleitos ya antiguos”.¹¹⁴ La consigna y la tarea que venía a cumplir era la implantación de reformas tendientes a mejorar la formación y la disciplina del clero diocesano, pero, sobre todo, venía a establecer un control más férreo sobre la rama regular y a limitar sus antiguos privilegios. En su política estaban consideradas prioritariamente: la secularización de doctrinas o curatos de indios, la normalización del pago de diezmos y la regularización de las licencias ministeriales de las corporaciones religiosas.

Palafox tuvo que intervenir en la pugna entre el cabildo catedralicio y la Compañía de Jesús. Ésta se había suscitado debido a la negativa al pago del diezmo por una donación que el doctor Hernando de la Serna, racionero de la catedral poblana, había hecho para fundar un colegio jesuita en la ciudad de Veracruz. Sin embargo, ni De la Serna ni los ignacianos habían tenido presente o acatado la norma de cubrir dicho diezmo a la catedral. Pese a que se había advertido al racionero del riesgo en que incurría de ser excomulgado y sufrir el embargo de sus bienes, aquél perseveró en hacer la donación (1642) sin cubrir el impuesto. En consecuencia, sus bienes se embargaron para asegurar el pago y a él se le puso en prisión. Naturalmente, los jesuitas salieron de inmediato a la defensa de su benefactor, invocando ante el obispo los privilegios pontificios que eximían a la orden del pago del impuesto eclesiástico. Después de un periodo de aparente calma, de 1644 a 1646, el miércoles de ceniza del 47 los ánimos se exaltaron y estalló el conflicto.

El motivo puntual fue la exigencia del prelado a los jesuitas de que presentasen las licencias para confesar y predicar. Éstos se rehusaron a obedecer, aduciendo que la orden debió remitirse al provincial general, quien se encontraba en la capital del reino, por lo cual —sostenían— era imposible cumplir en tiempo y forma. A partir de ese momento, las posturas se polarizaron: los jesuitas ignoraron la prohibición de ejercer la prédica y la confesión, sin presentar las debidas licencias al

¹¹³ Rubial, *op. cit.*, p. 144.

¹¹⁴ Francisco Sánchez Castañar, *D. Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 45.

ordinario, y el obispo respondió de inmediato con la excomunión a todo aquel que se confesara con los jesuitas o escuchara sus sermones. Inevitablemente, esta tensión intraeclesialística salió a las calles y creció como la espuma: aparecieron volantes, cartas, insultos, dimes y diretes, y la inquietud se adueñó de los habitantes de la ciudad.

Es un hecho, que se refleja claramente en la *Crónica* de Pérez de Ribas, así como en todos los documentos dejados por el obispo y por otras personalidades de la época, que no había objetividad en ninguna de las partes; metidos de lleno al fragor de la batalla, para los contendientes todo se reducía a un prurito de orgullo, a un echar pulsos para ver quién se salía con la suya: los jesuitas de la provincia de México veían en Palafox a la viva personificación de la tiranía, la soberbia y el abuso de autoridad que no paraba en respetos ni consideraciones; el obispo, por su lado, pensaba que la Compañía, engreída a causa de su poder económico, sus influencias políticas y su amplias libertades y prerrogativas, era una corporación absolutamente díscola e insubordinada.

Ante la magnitud del escándalo, en el que incluso participó el virrey, y las graves consecuencias que había causado en Nueva España, en 1648 el monarca dirigió sendas cédulas a los principales protagonistas: Palafox; el arzobispo de México, Sáenz de Mañozca; los jesuitas; la Audiencia, y otros. En ellas, los instaba a actuar con prudencia y también condenaba ciertas actitudes, como las del padre provincial Velasco o las del arzobispo, que, lejos de contribuir a la pacificación de los ánimos, los habían exacerbado.

Ese mismo año, para suprimir del escenario a dos de los grandes contendientes, su majestad dispuso el traslado del virrey Salvatierra al Perú y también el regreso de Palafox a España. En otro ámbito, el general jesuita, Vicente Caraffa, remitió una carta de amonestación al padre Velasco: le reprochaba la violenta actitud de los hermanos de Puebla y le hacía un extrañamiento por haber permitido que las cosas llegaran tan lejos. Por mucho que las instancias superiores, en Madrid y Roma, hubieran tomado cartas en el asunto, es seguro que no alcanzaron a comprender cabalmente el grado de complejidad y de pasión implicados en este problema que sacudió hasta sus cimientos a la sociedad novohispana, especialmente en Puebla. Y aunque nunca estuvo en peligro la soberanía de la Corona ni la sujeción del reino, es innegable que, para una comunidad cuya estructura y vida diaria estaban, en cierto modo, condicionada por la religión, el choque entre dos de sus principales representantes no podía dejar de ser causa de tremenda confusión y de gran escándalo.

Finalmente, en mayo de 1649, Palafox zarpó rumbo a España. Sin embargo, la salida del prelado de la diócesis poblana, que los jesuitas

vieron como muestra indiscutible de su triunfo, no zanjó del todo las diferencias. Desde la península, don Juan de Palafox seguiría lanzando graves acusaciones contra la Compañía y pediría que ésta se amoldase al “estilo de las demás religiones [coro, clausura, profesión después de un año...] o que sea suprimida”.¹¹⁵ En tanto que los partidarios de Palafox y los de los jesuitas —e incluso estos mismos— continuaron atacándose, hasta que, en 1653 el pontífice Inocencio X ordenó la imposición de “perpetuo silencio sobre el pleito”, tras laboriosas negociaciones, luego se suscribió un documento en Madrid, que asentaba oficialmente la concordia entre Palafox y la Compañía. Hasta aquí los episodios.

Volviendo a la *Crónica general*, Andrés Pérez de Ribas era consciente de que el oficio de historiar demandaba ecuanimidad y mesura, así que intentaba justificar la inclusión del caso Palafox en su obra como un ejemplo de persecución injusta —quizá similar a las que habían sufrido los primeros cristianos y la primitiva Iglesia de Cristo—, afirmando: “pues no es ajeno de la historia de una religiosa Provincia, el tratar de persecuciones que ha padecido”.¹¹⁶

Podemos afirmar que el cronista manifiesta en todo el texto su firme convicción en la legalidad de los privilegios y prerrogativas de que disfrutaba su instituto, pues para él estos no tenían más finalidad que apoyar su desempeño ministerial. Quizá en aras de esta certeza concedió una gran relevancia —acaso excesiva, aun a los ojos de sus superiores— a aquel enfrentamiento, y bien puede ser que haya sido esto lo que impidió la publicación de la *Crónica* al tiempo de su conclusión: un momento en que lo prudente, lo adecuado, e incluso lo dispuesto por el mismo rey, era disminuir la tremenda tensión existente entre la Compañía de Jesús y las autoridades diocesanas.

Fuentes

Se dice que hay rigor histórico en aquellas obras cuyo contenido se apoya en testimonios y referencias confiables, auténticos y verídicos. En este sentido, la historia de Pérez de Ribas tuvo buenas fuentes y, aunque no todas imparciales, sí de primera mano.

Su larga vida dedicada a la Compañía y la variedad de ministerios y cargos ocupados le facilitaron al autor un acercamiento a muchos

¹¹⁵ Gregorio Bartolomé, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 31.

¹¹⁶ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 2, cap. VI, p. 89.

de los miembros de la orden protagonistas de los hechos, e incluso al conocimiento de algunos de los que llegaron en los primeros años. Ello le proporcionó testimonios orales y escritos, los cuales se sumaron a su propia experiencia como testigo ocular (“con particular cuidado, y no pocas veces, hize inquisición”)¹¹⁷ y a las fuentes escritas resguardadas en los repositorios de la Compañía.

Tuvo a su disposición las bibliotecas, los archivos de los colegios y “el archivo secreto de la Casa Profesa”.¹¹⁸ El propio autor lo puntualizaba así, al inicio de la obra, “habemos sacado, lo que en esta Historia se escribe, de papeles y relaciones escritas que se guardan en los archivos de los colegios de nuestra Provincia”.¹¹⁹

La variedad de sus fuentes nos permite dividir las en apartados según su origen. En el primero reunimos las que provienen de la orden misma, entre las que se encuentran las dos primeras crónicas de la provincia (las ya señaladas de Gaspar de Villerías y la de Juan Sánchez Baquero); la obra del padre Juan Eusebio Nieremberg, *Varones claros*; las cartas anuas;¹²⁰ manuscritos, como la *Relación de Filipinas* del padre Pedro Chirinos; informes; correspondencia entre misioneros o de aquellos con las autoridades del mismo instituto, y testimonios personales. Desde luego aquí hay que incluir la experiencia personal del autor en incontables pasajes de la obra; es muy común encontrar afirmaciones como “puedo testificar como testigo de vista”, o bien “como quien estuvo algunos años en esas misiones”.

En el segundo apartado podemos agrupar historias, crónicas y testimonios no jesuitas, como la *Monarquía indiana* del franciscano fray Juan de Torquemada, de quien Pérez de Ribas se expresa en los siguientes términos: “persona que tuvo relaciones verídicas de muertos y vivos, dignas de todo crédito para las materias que habemos tratado”.¹²¹ También la del dominico fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particulares de la Gobernación de Chiapa y Guatemala. Escríbese juntamente los principios de la religión de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo y de las demás religiones*.

Igualmente están las obras de los cronistas mayores de las Indias, Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, conocida como “Décadas” y

¹¹⁷ Pérez de Ribas, *Triunfos...*, lib. I, p. 20.

¹¹⁸ Zambrano, *op. cit.*, t. XI, p. 376.

¹¹⁹ Pérez de Ribas, *ms.*, Prólogo.

¹²⁰ Las cartas anuas eran informes que los provinciales jesuitas enviaban al preposición general en Roma. Estos documentos son fuente crucial para el estudio de la Compañía de Jesús.

¹²¹ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 1, cap. XI, p. 3.

Gil González Dávila, con su *Teatro eclesiástico de las Indias*. Figuran asimismo, Cisneros y su *Historia de los remedios*, y la versión sobre las apariciones de la virgen de Guadalupe de Miguel Sánchez. Hay además relaciones, cartas e informes de seglares, como la del “Capitán y Justicia Mayor de la Villa de Aguilar, D. Jerónimo de Vega y Salazar”,¹²² que Pérez de Ribas utilizó al referirse a la sublevación de los indios tarahumaras ocurrida en 1652.

Y la última categoría sería la de las referencias a autores clásicos, textos bíblicos, documentos pontificios (bulas) y cédulas reales. Dichas referencias generalmente fueron utilizadas para reforzar la posición de la orden, confirmando privilegios concedidos, como por ejemplo la bula de Gregorio XIII de 1576, “en que ampliamente confirma el privilegio que la Sede Apostólica había concedido á la Compañía de edificar *intra cannas*”.¹²³

En lo que toca a las fuentes del primer apartado es importante señalar que son las más abundantes y quizá sean a las que Pérez de Ribas confiere mayor relevancia. Los informes y cartas de sus hermanos son escrupulosamente señalados y considerados de gran credibilidad.

Curiosamente, esto contrasta con su silencio sobre los autores de las dos primeras crónicas de la provincia que, evidentemente, le sirvieron de fuente para la historia de la llegada y primeros años de la Compañía en Nueva España. Cualquiera se percata de que, no sólo las consultó, sino que las integró, con muy pocos cambios, a su propio relato. Aunque siempre es posible pensar que si Pérez de Ribas omitió mencionar a Gaspar de Villerías como su fuente, esto se debió al silencio impuesto por las autoridades jesuitas, dado el escandaloso asunto en el que el autor de la segunda crónica se vio envuelto y que concluyó con su expulsión de la orden.¹²⁴ Sin embargo, ése no era el caso de Sánchez Baquero y aquí podríamos deducir que simplemente funcionó la práctica común, no sólo en la Compañía de Jesús sino en las demás las órdenes religiosas. Esto consistía en copiar obras o manuscritos ajenos guardados en las propias bibliotecas y archivos, sin mencionar a sus autores. Entonces no había derechos de autor y no se consideraba algo ilícito, pues los textos eran considerados propiedad de la orden y formaban parte de un proyecto más amplio y trascendente, por lo que podían ser utilizados libremente por quien, en su momento, requiriera de ellos.

¹²² *Ibid.*, lib. 2, cap. X, p. 548.

¹²³ *Ibid.*, lib. 3, cap. XXV, p. 114.

¹²⁴ El asunto al que nos referimos fue el proceso que le siguió el Tribunal de la Inquisición. *Vid. supra* el estudio de Elsa Cecilia Frost sobre Villerías, p. 1189 y s.



De esta manera el manuscrito del propio Pérez de Ribas sería, años después, fuente de las siguientes crónicas como la del padre Florencia, *La historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, cuyo primer tomo se publicó en 1694, y la de Francisco Javier Alegre que, con similar título que la anterior, se escribió en el siglo XVIII.

La idea de la historia

Todo eso no es más que contar obras del Altísimo, dignas de que en perpetua memoria se eternicen [...].¹²⁵

Una historia es la recopilación que hace un historiador de todas aquellas acciones humanas que, a su juicio, son dignas de ser recordadas. La necesidad humana de conservar en la memoria los hechos del pasado, a lo que se suma, la también profundamente humana inclinación por trascender, hace de la historia una de las disciplinas más antiguas. A lo largo del tiempo, el recuento del pasado ha sido fiel compañero de la humanidad, y le ha permitido contar con un testimonio de ese tránsito y disponer del conocimiento de su origen.

Incontables han sido los que, preocupados por dejar constancia de los actos humanos y de la importancia de algunos acontecimientos, se han inclinado a narrar ese pasado, en la confianza de que el relato debe trascender a sus propios actores. Ciertamente ha variado la manera de ver, de investigar y aprehender ese pasado, según las formas de pensamiento vigentes en cada época del devenir histórico. Así, los historiadores no sólo han dejado la relación de los acontecimientos pretéritos, sino su propia visión y concepción de ellos.

Para la filosofía cristiana de la historia, el hombre camina hacia su redención final y su regreso al Paraíso, perdido a causa del pecado. La historia es, por lo tanto, el escenario donde el hombre transita en dirección a su creador debiendo vencer al pecado. Debe continuamente elegir entre el bien y el mal, haciendo uso correcto del libre albedrío. En ese tiempo y espacio en los que el hombre habita, se enfrentan continuamente las fuerzas del bien, Dios, y las del mal, Satanás. En esta lucha, el hombre desempeña un papel importante, y requiere de la presencia y ayuda constante de Dios.

El Creador se permite intervenir en el espacio temporal, ya sea por medio de acciones sobrenaturales que sólo pueden suceder por su

¹²⁵ Pérez de Ribas, ms., prólogo.

voluntad, “lo milagroso atestigua la presencia divina”¹²⁶ como por la utilización de instrumentos de los que se sirve para lograr su voluntad: la salvación de la humanidad.

Por ello en el ámbito histórico les brinda a los hombres lo indispensable para vencer a las fuerzas del mal, al demonio: “Estilo es de Dios Nuestro Señor, en acciones y obras grandes, que su Divina Providencia quiere emprender, prevenirlas con disposiciones antecedentes, y ejecutarlas por medios é instrumentos humanos, de que se quiere servir para su sola é infinita bondad y clemencia”.¹²⁷ Y así, contando con su auxilio, la humanidad puede llevar a buen término el largo peregrinar que la conducirá a la vida eterna. Desde esta perspectiva providencialista, la historia trasciende lo meramente temporal y se conforma como el espacio de la interacción humana y divina, el espacio donde se cumplirá el plan de Dios.

Es claro que desde este punto de vista para los cristianos todo acontecer tiene un lugar dentro de ese plan. Tomando en cuenta que el momento del fin es sólo conocido por Dios, están convencidos de que deben cumplir con su mandato: llevar la verdadera fe a los confines del mundo y lograr que la palabra de Jesús sea conocida por todos los seres humanos, sin importar las dificultades. Por eso el descubrimiento del llamado Nuevo Mundo, habitado por numerosos seres, ignorantes del mensaje de salvación, significó para los españoles no sólo el inicio de un gran imperio terrenal, sino (y recordemos que este punto es la justificación), convertirse en los instrumentos predestinados, desde el inicio de los tiempos, para el cumplimiento de la parábola de la cena del Señor.

Los ignacianos compartían, desde luego, esta visión providencialista de la historia, pero su disposición, más orientada al pragmatismo, los llevó a no profundizar demasiado ni a que dedicaran esfuerzos a demostrar la relación entre lo que sucedió y sucede con las Sagradas escrituras. La omnipresencia y omnipotencia de Dios eran un hecho irrefutable y ellos debían cumplir con Su voluntad: ser portadores del mensaje de salvación para todos los hombres. Los indios, como hijos de Dios, formaban parte del plan de redención del Padre eterno. De modo que, el cronista no duda ni por un instante de que los naturales estuvieran incluidos: Y al fin no se puede negar, que la admirable profecía de Isaías tiene su cumplimiento a la letra, cuando se introduce el Evangelio en el Nuevo Mundo, y “gentes no conocidas de que tratamos”.¹²⁸

¹²⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁷ Pérez de Ribas, *Crónica...*, lib. 1, cap. IV, p. 10.

¹²⁸ Pérez de Ribas, *Historia de...*, lib. 1, p. 23.

Pérez de Ribas pertenece a ese grupo de cronistas provinciales religiosos del siglo XVII que aún son partícipes de la visión providencialista de la historia; estos hombres estaban convencidos de que Dios había elegido a la corona española y, en concreto, a sus propios institutos religiosos para atraer a los naturales de las Indias a la verdadera religión, para extender la cristiandad en estas tierras y para desarraigar, definitivamente el “imperio” de Satanás: “en esos confines poseídos y dominados desde siempre por el demonio, los indios de manera confusa esperan el día de ser liberados de la empresa diabólica”.¹²⁹

Así, para este autor —y para muchos de su época—, la historia no es una mera recopilación de hechos humanos pretéritos: es el relato de una dramática y eterna lucha: la de las fuerzas del bien y del mal, la que sostiene Dios y el demonio y que tiene por centro a la humanidad. Como las corporaciones religiosas —en este caso la jesuita— militan en el bando divino, es indispensable dejar testimonio histórico de su acción instrumental en pro de los designios del Altísimo, de modo que estas crónicas de provincia no son obras escritas por el mero amor a la historia, sino “relaciones de méritos y servicios de las órdenes”¹³⁰ con una clara intención apologética.

El demonio, “enemigo del género humano”, trata por todos los medios de impedir su salvación: engaña, seduce y enemista a los hombres; se disfraza bajo identidades y ropajes distintos; confunde a las almas, y pone todo género de obstáculos a la labor de los evangelizadores. Su obra maligna se manifiesta —a juicio de Pérez de Ribas— lo mismo en las idolatrías y supersticiones de los indios, que en los problemas que la Compañía de Jesús enfrenta con la administración eclesiástica del reino (la secularización, el cobro de diezmos, etcétera).

Esta interpretación de los acontecimientos, con todo, no está en modo alguno reñida con el apego riguroso que todo historiador debe tener a las “leyes” de su cometido, pues la historia —en su concepto y según se ha dicho en otro lugar— debe apegarse ante todo a la verdad, debe apoyarse en fuentes y testimonios fidedignos.

Podemos certificar acerca de lo que en esta Historia se cuenta, que habemos tenido grande atención en ajustar las materias con verdad, como fundamento y principal parte de todo el ser de una historia, la cual vendría a ser fábula el día que le faltase el asentamiento de la verdad que ella pide.¹³¹

¹²⁹ Guy Rozat, *América, imperio de demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995 (Serie Historia y Graffía, 3), p. 32.

¹³⁰ Patricia Escandón, *Fray Alonso de la Rea. Cronista franciscano del XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992 (tesis de maestría), p. 100.

¹³¹ Pérez de Ribas, ms., prólogo.

También está presente en Pérez de Ribas el propósito edificante de un relato histórico de esta naturaleza. Como ya se ha dicho, la historia ha de servir para ejemplo de nuevas generaciones, para fomentar en ellas el deseo de emulación de las virtudes:

Pretendiéndose pues en esta historia referir los gloriosos trabajos, sudores y fatigas, que en la labor de tan extendida viña pusieron esos alentados ministros evangélicos, y en los trofeos que los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús alcanzaron del enemigo y los ejemplos admirables de virtudes que en esta empresa mostraron y nos dejaron esos varones ilustres.¹³²

La *Crónica* es una verdadera apología de la presencia jesuita en las ciudades novohispanas. Como bien se sabe, la obra de la Compañía de Jesús en América se destaca por tres actividades principales: a) la labor misional, b) la educación de las élites y c) la conducción de las conciencias.

Seguramente, las más conocidas en lo general son las dos primeras, pese a que la última fue fundamental. La obra histórica del padre Pérez de Ribas dio cuenta cabal de todas ellas, aunque naturalmente, destacó más unas que otras. De la labor misionera jesuítica el cronista dejó amplio testimonio en su libro más conocido y estudiado, *Los triunfos*, del que ya hicimos mención con anterioridad y del que no nos ocuparemos, toda vez que esta actividad se desarrollaba en zonas periféricas “no pacificadas” y entre grupos indígenas no reducidos, amén de que el mismo cronista le concede, en sus pensamientos y en sus escritos, un sitio aparte.

A las otras dos: la educación y la conducción de las conciencias, cabe unir las en un mismo tratamiento, puesto que ambas actividades tenían por escenario o bien las áreas urbanas (como es el caso de los colegios) o bien las regiones ya colonizadas, de población blanca, mestiza e indígena, donde los ignacianos se convertían en directores espirituales de la grey cristiana, a través de los ejercicios, de la prédica y de la confesión.

En la *Crónica*, que es el texto histórico que Pérez de Ribas dedica a la acción de la Compañía en el mundo hispánico o “hispanizado” de Nueva España, se encuentra, naturalmente, información sobre ambos aspectos. Si bien, habrá que señalar que la dedicada a la enseñanza es la que ocupa el lugar predominante, en razón de que esta labor era más conspicua y la que resultaba más publicitada, en la medida en la que se consideraba de alta utilidad para el bien común, o para la “república”, como se decía por entonces.

¹³² Pérez de Ribas, *Crónica...*, t. I, lib. 1, cap. 1, p. 2.



En lo tocante a la dirección espiritual, ejercida por los medios que se enumeraron antes, es pertinente señalar que fue ella la que hizo posible que la Compañía de Jesús permeara profundamente en todo el espectro de la sociedad novohispana. Ciertamente, los jesuitas fueron confesores de importantes personajes: virreyes, oidores, funcionarios... pero también de la gente menuda: comerciantes, artesanos, agricultores, mujeres y hombres del común del pueblo.

Esta extendida y poderosa influencia, de la que la Corona y su aparato burocrático estaban perfectamente al tanto, no fue el menor de los motivos por los que en el siglo XVIII se decretó su extrañamiento de todos los dominios españoles. Y en cierta forma, en el siglo precedente, ese mismo hecho detonaría más de un violento enfrentamiento entre la autoridad episcopal y la Compañía en Nueva España.

Por otro lado, merced a la puntualidad de la narración que hace la *Crónica* de la vida de la Compañía y de la de sus fundaciones, tenemos un buen retrato de las ciudades novohispanas de la primera mitad del XVII, de sus inmuebles, de su existencia cotidiana, de las celebraciones y fiestas, pero, sobre todo, de la complejidad de aquella sociedad que, por entonces, se transformaba y afianzaba nuevas formas de expresión cultural.

La obra de Pérez de Ribas es testimonio de la significativa presencia, de la activa participación de la Compañía de Jesús en la conformación de esa comunidad —la criolla— que buscaba un sitio en el concierto universal y que encontró voz en el espíritu del barroco, auténtica expresión del ser novohispano, de sofisticada riqueza y de profunda sensibilidad. Así pues, leer y estudiar a este cronista redundará en una mejor comprensión del siglo XVII, ese que, a fuego lento, fraguó una sociedad orgullosa de su origen y de sus creaciones.

FRANCISCO DE FLORENCIA,
EL DEVOTO MARIANO (ca. 1620-1695)

ELSA CECILIA FROST †*

Descubierta en 1513 por Ponce de León, conquistada en 1538 por Hernando de Soto y “desamparada” a su muerte, presa de los hugonotes en 1562 y recobrada en 1568 por Pedro Meléndez, la Florida, tierra “tan ancha y larga y que no está ganada aún ni descubierta del todo”, no

*Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

pasaba de ser en los primeros decenios del siglo XVII un proyecto de conquista y evangelización centrado en la difusa provincia franciscana de Santa Helena y en unos cuantos fuertes.

En uno de ellos, san Agustín, Francisco de Florencia nació entre 1619 y 1620, de cuya niñez nos han quedado escasas noticias. Beristáin sólo consigna que, antes de ingresar a la Compañía de Jesús, pasó por San Ildefonso. Dato que puede ampliarse con los renglones que aparecen en el *Diccionario universal de historia y geografía*,¹³³ en los que se dice que en 1853 todavía existía en San Ildefonso un retrato del padre Florencia, quien fuera “colegial seminarista de este real colegio de 1629 y 1634”. Tampoco hay acuerdo en cuanto al año en que ingresó a la Compañía, pues los autores que se han ocupado de él lo fijan entre 1641 y 1643. Sí se sabe que, según el uso jesuita, enseñó filosofía en el Colegio Máximo aun antes de ser ordenado sacerdote, quizá por 1654. De hecho, pasó gran parte de su vida en San Pedro y San Pablo, pues fue allí también maestro de teología. Hizo su profesión solemne —cuarto voto— en 1660 cuando ya gozaba de fama no sólo como maestro, sino también como predicador y hombre a quien el Santo Oficio podía encargarse “muchas y muy delicadas cuestiones”.¹³⁴

En 1669 fue nombrado procurador de su provincia en Madrid y Roma, elección muy acertada según Francisco Xavier Alegre, quien lo considera “hombre muy a propósito para dar un gran crédito a la provincia en las dos cortes a que iba destinado por su religiosidad, por sus letras y por la grande instrucción de todos los asuntos de nuestra Compañía en la América”.¹³⁵

Además del lustre que su persona pudiera dar a la provincia mexicana en Europa, se dice que Florencia “llevaba indirectamente la ilusión de conocer y traer muchos libros; y de cumplirles ese gusto a otros padres de la provincia”.¹³⁶ De esta ilusión da amplia prueba el contenido de los 30 cajones que envió desde Sevilla, más las petacas y cajones, barriles y frangotes que salieron de Cádiz. Una rápida lectura a la lista de artículos embarcados no puede menos que despertar un gran interés, pues el procurador no sólo envió los libros que eran de esperarse (devocionarios, menologios, misales, breviarios, obras de teología, filosofía y derecho, reglas y ejercicios de san Ignacio), sino también la biografía del duque

¹³³ México, 1853, art. “Colegio de San Ildefonso”, alumnos distinguidos, t. II, p. 393. El artículo está firmado por M. B., iniciales que corresponden a Manuel Berganzo.

¹³⁴ Decorme, *op. cit.*, I, p. 182.

¹³⁵ Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 4 v., ed. de Ernest J. Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960, IV, p. 297.

¹³⁶ Cfr. Zambrano, *op. cit.*, VI, p. 716-731.

de Alba escrita por un sacerdote, varios ejemplares de *Don Quijote* “con estampas” e impreso en Flandes, las *Combinaciones* de Atanasio Kircher y una historia de Francia en dos ediciones diferentes. No todo estaba destinado a los colegios jesuitas de Nueva España, en muchos casos consta el nombre del destinatario que podía ser otro sacerdote o algún laico, entre éstos varias señoras devotas a las que se había de entregar “cruces de santo Toribio”.

La lista de lo despachado desde Cádiz hace evidente la dependencia de Nueva España respecto de la vieja en muchos productos cuya demanda parecería poder cubrir, mal que bien, la incipiente industria novohispana. No me refiero, es claro, a los monopolios de la Corona: vino, aceite, pasas, almendras o azafrán, ni tampoco a los “relojes de ruedas”, sino a la cera y a las telas burdas, lo mismo que a los sombreros y camisas. Para éstos se necesitaría en algunos casos material más fino, pero no resulta fácil explicar por qué no se confeccionaban en México.

Por otra parte, la lista permite ver también que la gente desea siempre lo que no tiene. Por ello, el capitán del navío, Juan de Meneses, importó “algunas curiosidades de vidrio, de Barcelona”. Más difícil de explicar es el envío de 30 quintales de fierro para el padre Diego Díaz, “inclusos en mayor cantidad” que se remite a un vecino de Puebla.

Sin embargo, por fascinantes que puedan ser las preguntas que plantea el inventario, no debe creerse que el padre Florencia haya pasado todo su tiempo en Europa cumpliendo con “el trabajo y cuidado que cuesta despachar y remitir estas cosas”, supliendo además el dinero, “que no se cobrará hasta mucho después”, para no recibir a la postre, “sino quejas de uno y otro, de que falta y de que no parece”.¹³⁷

Si todos estos envíos provocaban dificultades, éstas se multiplicaban en forma considerable cuando se trataba de la publicación de manuscritos que pasaban de un colegio a otro y de allí al impresor que los devolvía, haciendo interminables consultas a los padres.

Para el jesuita, sin embargo, no todo fueron sinsabores, ya que pudo recoger y enviar a la provincia mexicana ejemplares de su *Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, impreso en Barcelona en 1661.

Debe señalarse la singular importancia que para él y para el “reino de México” fue el presentar al papa las súplicas del cabildo metropolitano para que declarase el 12 de diciembre fiesta de precepto con rezo propio en honor de la virgen de Guadalupe. Nada se logró por entonces, pero tan grande era la devoción de Florencia por la Virgen que se esforzó

¹³⁷ *Ibid.*, VI, p. 736-739.

por promover su culto en Europa y con este fin hizo acuñar una medalla con la imagen y la inscripción: *Non fecit taliter omni nationi*.¹³⁸

Francisco de Florencia obtuvo también la licencia del provincial de Andalucía para imprimir su historia de la virgen de Guadalupe.¹³⁹ Su entusiasmo y amor por la Guadalupana eran tan grandes que, durante su estancia en Roma los contagió a dos miembros italianos de la Compañía —Juan Bautista Zappa y Juan María Salvatierra— que tan valiosos fueron para la provincia mexicana. A estos afanes guadalupanos hay que añadir que, de vuelta a México, hizo imprimir en Amberes (1678) una imagen de la Virgen aparecida acompañada de una breve noticia y la hizo correr en “aquellos estados católicos con la admiración del caso”.¹⁴⁰

A pesar de las muchas ocupaciones que entraña el cargo de procurador de todas las provincias de Indias, el padre Francisco encontró tiempo para escribir y publicar “La vida ejemplar y gloriosa muerte del padre Luis de Medina”,¹⁴¹ lo mismo que para conseguir sujetos tanto para Nueva España como para las Marianas. Se dice que a su regreso a México, en 1675, vino acompañado por “fina de las más eficientes expediciones en selección y número”.¹⁴²

Poco tiempo estuvo en la capital, pues fue nombrado rector del colegio del Espíritu Santo en Puebla, cargo en el que permaneció hasta 1682 cuando pasó a ser rector del Colegio Máximo. Su nombre aparece en las crónicas de la época como predicador en muchas de las festividades de la ciudad. Nunca dejó de escribir y tuvo la fortuna de ver impresos casi todos sus textos, no sólo *La estrella del norte*, ya mencionada, sino también *La milagrosa invención de un tesoro escondido...* (la virgen de los Remedios), México, 1685; *La casa peregrina...* (la virgen de Loreto), México, 1689; la *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel...* (el santo Señor de Chalma), Sevilla, 1690; la *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel al indio Diego Lázaro...* (San Miguel del Milagro, Tlaxcala), Sevilla, 1692;

¹³⁸ Salmo 147, 20. La frase aparecía ya en uno de los muros de la Santa Casa de Loreto, uno de los grandes santuarios marianos y devoción especial de la Compañía de Jesús que la importó a Nueva España.

¹³⁹ El título completo es *La estrella del norte de México, aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo-Mundo, en la cumbre del cerro de Tepeyacac, orilla del mar tezcucano, a un natural recién convertido, pintada tres días después milagrosamente en su tilma, o capa de lienzo, delante del obispo y su familia en su casa obispal*, en México, por doña María de Benavides, Vda. de Juan de Ribera, 1688.

¹⁴⁰ Zambrano, *op. cit.*, VI, p. 708.

¹⁴¹ El título completo es *Vida ejemplar y gloriosa muerte del Venerable Padre Luis de Medina, muerto en odio a la fe por los gentiles de la Isla de los Ladrones*, en Sevilla, por Juan Francisco Blas, 1673.

¹⁴² Zambrano, *op. cit.*, VI, p. 708.

El origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia (Zapopan y San Juan de los Lagos), México, 1694. Ese mismo año y en la misma imprenta apareció su *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*.

Su gran fama de predicador llevó a editar también, a pesar del enorme costo de cualquier impresión en México, varios sermones y las biografías de dos jesuitas notables, Nicolás de Guadalajara y Jerónimo de Figueroa.

Sin haber dejado de ejercer nunca los ministerios propios de la Compañía, murió el padre Francisco de Florencia el 29 de junio de 1695 en el colegio de San Pedro y San Pablo.

Dejó inéditos no sólo los dos últimos tomos de su historia de la Compañía, sino también una de las obras que más celebridad le han dado, el *Zodiaco mariano*, libro en el que intentó reunir las más conocidas devociones marianas de Nueva España y cuya primera edición, corregida y aumentada por otro jesuita, Juan Antonio de Oviedo, apareció en 1755.¹⁴³

En cierta forma la vida de este jesuita es reflejo de la de la Compañía, misma que, afincada en sus colegios urbanos, se entregaba tranquilamente a sus ministerios. Otra cosa, como se verá, eran las misiones.

La obra histórica

De hecho, si exceptuamos sermones y panegíricos, todo lo escrito por Florencia cae en el terreno de la historia. No de la historia como se la concibe actualmente, pero sí de acuerdo con los cánones del siglo XVII. Cada uno de sus textos relata, según sea el caso, una vida o el origen de un culto. Todos caen en el elogio desmesurado y los milagros ocupan muchísimas páginas, pero el intento del autor fue en todos los casos escribir una narración histórica. Debe reconocerse además que, de no ser por su labor, sería difícil conocer el origen de muchos de los santuarios mexicanos. Como historiador se consideró él mismo y así también lo consideraron sus contemporáneos y, guste o no su estilo y su forma de tratar el tema, como historiador ha de vérselo.

No se sabe a ciencia cierta cuándo inició la redacción de su *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, si bien

¹⁴³ México, en la Nueva Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755. Hay una nueva edición con introducción de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

puede suponerse que sería a partir de su regreso a México. También es más que probable que lo hiciera por orden superior, pues ya se había decidido que, ante los muchos reparos hechos a la *Crónica*, lo mejor era empezar de nuevo.

La obra de Florencia no tropezó ciertamente con tantas críticas, aunque sí las hubo, según puede leerse en la carta del prepósito general, Tirso González, al provincial mexicano: “Llegaron las censuras que dieron a la *Historia de la provincia* del padre Francisco de Florencia los revisores señalados y habiéndose el padre ajustado con tanta puntualidad a quitar y mudar las cosas en que repararon, hizo V. R., conforme a mi orden, en dar luego licencia para que se comenzase a imprimir”.¹⁴⁴

Como anécdota curiosa puede añadirse que si bien los superiores no pusieron reparos al texto mismo, sí reprocharon al provincial la falta de modestia implícita en la impresión de los títulos y cargos del padre Florencia en la portada del libro.¹⁴⁵

Una vez autorizada la publicación desde Roma, recibió en México el *nihil obstat* necesario y el primer tomo salió, bellamente editado, un año antes de la muerte del autor.

El hecho de que sólo haya aparecido este primer volumen plantea un problema, pues por el texto mismo se sabe que la obra constaba de tres. ¿Por qué no se publicaron los otros dos tomos? ¿Será, como en el caso anterior, que los censores encontraron pasajes problemáticos que debían ser corregidos y por su edad Florencia no pudo ya encargarse de ello? En todo caso, había otros jesuitas que podían haber realizado el trabajo.

La respuesta a estas preguntas es mucho más sencilla de lo que pudiera pensarse: el gran gasto que suponía cualquier publicación. Al tratar del padre Florencia en su monumental *Biobibliografía*, Zambrano cita un texto que proporciona la clave, pues dice que otro jesuita, en un libro intitulado *Hermoso obelisco*, afirma que los dos tomos de la *Historia* que faltan “se guardan en el archivo, sin haber visto todavía la luz pública, por razón del excesivo gasto que hacen en estas partes las impresiones de los libros, por cuya causa quedan sepultadas en la oscuridad innumerables obras”.¹⁴⁶

Por su parte, Francisco Javier Alegre, al explicar por qué se le mandó escribir una nueva historia, dice que Florencia

ese docto y religioso padre es el único que nos ha precedido en este trabajo emprendiendo la historia general de la provincia. Él dio a luz sólo el

¹⁴⁴ Zambrano, *op. cit.*, VI, p. 754.

¹⁴⁵ *Ibid.*, VI, p. 755.

¹⁴⁶ *Ibid.*, VI, p. 750.

primer tomo, partido en ocho libros, que comprenden por todo los diez primeros años, desde la misión a la Florida, hasta la fundación del Colegio Máximo por don Alonso de Villaseca, a que añadió algunas vidas de algunos varones distinguidos.¹⁴⁷

Con lo anterior no aclara ni por qué quedaron dos tomos inéditos ni tampoco por qué los superiores prefirieron que se empezara de nuevo.

A decir verdad, la decisión de que Alegre escribiera una nueva historia no pudo ser más acertada, pues “a la cortedad de aquel primer ensayo” debe agregarse (cosa que Alegre no menciona) el problema que el estilo de Florencia suponía ya entonces para los lectores. Si en su “Prólogo”, Burrus califica el estilo del padre Florencia de “exageradamente barroco, difuso y vago”, además de ser “profusamente laudatorio”,¹⁴⁸ parece que se quedó corto. En ocasiones es en efecto tan difuso que da la impresión de serlo deliberadamente, de que si bien está obligado a tratar el asunto prefiere oscurecerlo de algún modo. Tanto es su barroquismo que resulta difícil aceptar “la gran estima” en que, según dice Quintana, se le tuvo.¹⁴⁹ Aunque quizá se explique por el hecho de que hasta 1841, fecha en la que Bustamante inició la publicación de la obra de Alegre, era la de Florencia la única crónica accesible.

Como ya se mencionó, la obra está dividida en ocho libros que abarcan desde los “anuncios que precedieron a la venida de la Compañía a Nueva España” hasta la muerte del segundo provincial, el doctor Juan de la Plaza, y de su compañero, el hermano Marcos, que antes lo había sido de Francisco de Borja.

El primer capítulo es un tanto inusual en un texto jesuita, sobre todo en el de quien empieza por advertir que no hablará en su libro ni de “revelaciones ni milagros”, aunque se apresura a señalar que no faltarán “extraordinarios sucesos” en él.¹⁵⁰

En todo caso, desconcierta que un historiador jesuita inicie su texto con una mención al discutido Joaquín de Fiori, a quien atribuye haber profetizado la fundación de dominicos y franciscanos, y asegure que la entrada de la Compañía de Jesús a la India fue anunciada ni más ni menos que por el apóstol santo Tomás. Y no sólo eso, pues si los primeros cronistas franciscanos jugaron con nombres y fechas para mostrar que Dios los había predestinado para evangelizar a los nuevos gentiles, Florencia hace lo mismo y encuentra una primera coincidencia en 1521, año en que ganó “el invicto don Fernando Cortés este im-

¹⁴⁷ Alegre, *op. cit.*, I, p. 40.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴⁹ Cfr. Quintana, *op. cit.*, p. 69-70.

¹⁵⁰ Florencia, *Historia...*, “Prólogo”.

perio mexicano para la corona de España”, que fue también el mismo “en que sacó Dios a san Ignacio de la milicia del mundo para capitán general de la Compañía cristiana que levantó en la Iglesia para hacer guerra a la impiedad, herejía e idolatría” (p. 3). Tras estas inusitadas líneas, es decir, inusitadas en una crónica jesuita, Florencia prosigue enumerando “anuncios” de la venida de los ignacianos, anuncios que, bien vistos, no pasan de ser comentarios u opiniones, a no ser el del canto que oyeron los habitantes de la ciudad de México, quienes, después de la llegada de la Compañía, se persuadieron de haber oído a “los ángeles custodios de aquel reino [Nueva España], los cuales cantaban regocijados y alegres anteviendo el provecho que los de la Compañía habían de hacer” (p. 6), relato que dice haber tomado de Pérez de Ribas, a quien se refiere muchas veces, sea para seguirlo o para rebatirlo. Por lo demás, es evidente que este cronista tuvo a su disposición lo que él llama “papeles antiguos” (¿Villerías?) y cita también a Sánchez Baquero y a Pedro de Morales, quien no sólo escribió, según se cree, la famosa obra *El triunfo de la Iglesia*, sino una *Vida del padre Pedro Sánchez*. A todo esto debe añadirse el *Diario* que dice haber llevado el padre Sánchez, lo mismo que cartas y cédulas reales.

Más adelante (p. 326) volverá al juego de las fechas y verá como una señal de elección divina el hecho de que el nieto mayor de Villaseca, Alonso Guerrero de Villaseca, naciera el mismo año de la entrada de la Compañía de Jesús a Nueva España, ya que, como se sabe, ingresó de mayor a ésta, entregándole la parte que le correspondía de la cuantiosa herencia de sus padres y abuelo. Debe hacerse notar que de todas las crónicas jesuitas es ésta la que mayor hincapié pone en la situación económica de la Compañía. No sólo da amplia noticia de quiénes fueron sus primeros benefactores en Nueva España y de cuánto fue lo que aportaron, sino que, al hablar de don Alonso de Villaseca, explica minuciosamente por qué esperaron a que “se declarase por fundador”; cita lo que le dijo al provincial, Pedro Sánchez, y copia “*verbo ad verbum*” la escritura de donación hecha en Ixmiquilpan el 29 de agosto de 1576 por la que “se dio asiento” a la fundación.

Gracias a esta crónica nos enteramos también del compromiso *perpetuo* de la Compañía con don Alonso, por quien se habrían de decir misas sin fin y días enteros de oración, a más de proporcionarle sepultura y, anualmente, una candela de cera mientras viviera y “después de él al pariente más propincuo” (p. 297 y s.).

La fundación fue confirmada, con todos los privilegios asentados, por el prepósito general, Everardo Mercuriano, según la patente expedida el 9 de marzo de 1578, cuyo texto aparece también en la crónica (p. 305 y s.).

Si los “cuarenta mil pesos de oro común en plata diezmada” resultan ahora una cantidad exorbitante, no fueron empero la única dádiva de Villaseca, pues ya antes, lo mismo que después, socorrió a los jesuitas con más dinero y con solares, terrenos, deudas, censos y escrituras por cobrar. Ante tanta generosidad, resulta cuando menos poco caritativo que el padre Florencia se regodee en el relato del acrecentamiento de esos cuarenta mil pesos y de la disminución acelerada del mayorazgo de “más de un millón” que, “apenas, y con mucha escasez, sustenta ya una sola familia de marido y mujer y tres criaturas” (p. 318). Esta situación, según el autor, no debe atribuirse “a diligencias o negligencias humanas, sino a la condición de los bienes por sí”, pues Dios bendice los que le son dedicados y en cambio “los que sirven al mundo, como éste es caduco y perecedero, le pega su inconstancia” (*ibid.*). Esta curiosa explicación no basta para convencer ni evitar que el texto produzca cierto malestar ante lo que parece indiferencia frente a la desdicha ajena.

Por otra parte, esta obra es la que da una explicación más detallada del ministerio educativo de la Compañía. Dedicada a ello la mayor parte del libro III (p. 157-204), más los capítulos que tratan de fundaciones particulares: Pátzcuaro (p. 222-233), Oaxaca (p. 234-256) y el Colegio Máximo (p. 297-306 y 377-380). A pesar de ello, la fecha en la que se iniciaron los cursos no queda nada clara y esto, como ya se ha mencionado, es importante dada la prohibición del padre Borja acerca de abrir estudios antes de transcurridos dos años desde su llegada. Si se toma en cuenta únicamente la fundación del Colegio Máximo, la orden fue cumplida cabalmente, pero ¿qué pasa entonces con el primitivo colegio de San Pedro y San Pablo (cuya licencia, dada por el virrey, tiene la fecha del 12 de agosto de 1573) y los de San Gregorio, San Bernardo y San Miguel, que finalmente fueron reducidos al de San Ildefonso? Aun cuando fueran sólo convictorios, es decir, instituciones cuyo único propósito era “asegurar los estudios”, tales fundaciones iban en contra de la orden recibida.

Florencia asienta claramente que al conocer el padre Sánchez “la gran falta que tenía la juventud en el reino [...] puso maestros de latinidad” y fundó el primer colegio, “al primero año apenas de su llegada a México”, afirmación que contradice lo que antes escribió acerca de que los estudios menores se empezaron “a los fines de 73 y principios de 74 [...] pasados ya casi los dos años de su venida” (p. 158), y que será contradicha de nuevo en la página siguiente cuando diga que “así determinaron abrir escuelas a 18 de octubre de este año de 74” (p. 159). Como se ve, la cronología no era el fuerte de este cronista.

En cambio, su explicación acerca del servicio que prestan estos “colegios de estudiantes y seminarios” es de gran ayuda para entender su función, pues habla con toda franqueza de lo que la Compañía consideraba como los dos principales estorbos de los jóvenes para entregarse al estudio: “uno es la comodidad demasiada y el mucho regalo de sus casas [...] el otro la incomodidad y falta de vivienda de los que son de otras tierras” (p. 160). Por ello, son necesarios estos colegios, donde se recogiesen tanto esos niños criados en sus casas con excesivo mimo, como los de fuera de la ciudad de México. Son, en consecuencia, tales colegios una calca de los colegios medievales, es decir, hospederías o internados regidos por religiosos, donde se enseña a los estudiantes a obedecer, a vivir en recogimiento, en los que hay “quienes miran por ellos y les tiren la rienda cuando se despeñan, quienes los espoleen y aguijen cuando flojean” (p. 162).

Algo dice también acerca de los estudios mismos (que es de suponer que se seguirían en el Colegio Máximo o en la universidad) y agrega que tales colegios acogen a los que han de ser sacerdotes, aunque generalice de nuevo y diga que están dedicados a la educación de los jóvenes.

Se tropieza aquí con una de las modalidades de los colegios jesuitas que los hace tan difíciles de distinguir, ya que por lo común los cronistas dan el mismo nombre, “colegio”, a instituciones distintas, aunque todas tengan como fin “la educación de la juventud”.

Con todo, páginas más adelante (p. 186-187) esboza el plan de estudios del Colegio Máximo cuyos alumnos se dividen en *mínimos*, que son los que se inician en el aprendizaje del latín (nominativos, tiempos y declinaciones). De allí pasan a ser *menores*, quienes han de conocer ya géneros y verbos. El curso de los *medianos* está dedicado a la sintaxis y, finalmente, los *mayores* llevan el curso de artes (poesía y retórica). Así expuesto el plan resulta muy claro y bien estructurado, aunque hubo que hacer un lugar para los *remínimos*, de quienes dice que “en varios tiempos han estado unas veces con maestro aparte y otras (como hoy están) debajo de la disciplina del maestro de la primera que, por estar las dos bóvedas comunicables, con dos arcos abiertos, pueden ambas clases estar a su providencia” (p. 202-203). No dice, empero, qué cursaban los remínimos aunque puede suponerse que sería lo básico: aprender a leer y a escribir.

Como se ve por la última frase citada, Florencia describe cuidadosa, aunque no muy claramente, la arquitectura del Colegio Máximo (p. 199).

Volviendo a los estudios mismos, al terminar el curso de artes pasaban los estudiantes al de teología, cuyo primer escalón era la filoso-

fía (lógica, física y metafísica, basadas en los textos aristotélicos). El coronamiento del currículum era, naturalmente, la teología.

Contra lo que pudiera pensarse, los “teólogos” no quedaban agobiados por los cursos; de hecho, según esta crónica, sólo había dos horas de clase por la mañana y dos por la tarde de acuerdo con el horario que aparece al final del libro tercero (p. 202): de 8:30 a 9:30, teología moral; de 9:30 a 10:30, prima de teología escolástica, y por la tarde, de 3:00 a 4:00, vísperas, y de 4:00 a 5:00, Sagrada Escritura.

Por lo que se refiere a la disposición material del colegio, el cronista menciona que San Pedro y San Pablo contaba con una capilla, “que servía para los actos públicos literarios, para los inicios [de los cursos] y las oraciones latinas, para los ejercicios públicos de gramática y para las pláticas” (p. 202). Como se ve claramente, un mismo espacio era capilla y teatro, lo que no debe sorprender dada la importancia que la Compañía concedió siempre a estos “actos públicos”. Por otras fuentes se conoce muy bien el uso edificante que los jesuitas hicieron de las representaciones teatrales, por lo que no puede sorprender que muchos de estos ejercicios literarios fueran, de hecho, comedias y dramas que, “según testifican las relaciones antiguas”, movían a los oyentes, “como pudieran [hacerlo] unos sermones muy persuasivos” (p. 354).

Aparece también en esta crónica un personaje indígena, Antonio del Rincón, “natural de Texcoco y descendiente de los reyes del”, que fue admitido como hermano, y si bien el texto no aclara nada más, debe suponerse que fue coadjutor, dado que no debe confundirse con un homónimo, el padre Antonio Rincón, que fue vicerrector de San Pedro y San Pablo hacia 1584. El hermano Antonio escribió un *Arte de la lengua mexicana* que sirvió a los miembros de la Compañía para aprender náhuatl hasta que en 1647 Horacio Carochi, discípulo del texcocano, redactó un texto mayor. Lamentablemente, como los tomos II y III de la *Historia* no han llegado a imprimirse, la promesa de Florencia de hablar más extensamente de Antonio del Rincón, “sujeto que honró y sirvió mucho a la provincia” (p. 145), no puede comprobarse.

Cabe señalar que, a pesar de su elogio a Rincón, el padre Florencia comparte la caracterización de los indios que postula Sánchez Baquero: los indígenas son “melancólicos, fríos y secos”. Esta complejión puede ser la causa de que hayan muerto tantos durante la peste que asoló a la ciudad durante “la conjunción magna de Marte y Saturno que se había observado este año [1575], por decir que los indios estaban sujetos a los influjos de estas estrellas” (p. 257). Explicación que, sin embargo, no convence del todo al jesuita, como tampoco lo hace la que atribuye la mortandad a un castigo divino a la población indígena por las abominables idolatrías de sus padres. Para el cronista fue, simplemente,

el efecto de “la mano justiciera de Dios [que] a los indios les quitó las vidas bien dispuestos [...] para llevarlos al descanso eterno”. En tanto que “a los españoles, sus encomenderos, les quitó innumerables tributos [...] al rey y al reino más de dos millones de vasallos y otro tanto de rentas” (p. 258). Estos párrafos, en los que puede leerse una condena al sistema virreinal, unidos a lo poco que dice sobre los habitantes primitivos de la Florida y los de Michoacán, son todo lo que sobre los indígenas se encuentra en esta historia.

Como ya pudo advertirse desde los primeros capítulos, se manifiesta en el padre Florencia cierta tendencia, muy común entre los escritores religiosos, a tomar como verdaderos datos que no admiten verificación. Si ya se había referido al canto angélico que escucharon los habitantes de la ciudad de México antes de entrar en ella los miembros de la Compañía, al describir la fundación en el obispado de Oaxaca aparece por primera vez en una crónica jesuita una figura que tanto se discutió durante toda la época virreinal (y aun después): santo Tomás Apóstol. Menciona Florencia, “una cosa singular hay en este obispado, que no se sabe de toda Nueva España, excepto Yucatán, por lo menos con tanta probabilidad, y es la memoria de haber estado y predicado en él el apóstol santo Tomás”. Sin embargo, no lo identifica con Quetzalcóatl, sino que lo relaciona con la cruz de Huatulco. A los primeros españoles que llegaron allá relataron los indios que “un varón santo, en tiempos muy atrasados, había venido por el mar abrazado con aquel palo y, habiendo saltado en tierra, la puso allí y que había estado toda una tarde adorándola de rodillas y que había exhortado a sus antepasados a hacer lo mismo” (p. 239).

En este mismo capítulo se encuentra la descripción del asalto de Drake al puerto y los esfuerzos de sus secuaces por quemar la cruz sin que lo logaran, ni ésta sufriese daño alguno.

Dice un refrán que no se debe pedir “peras al olmo”, por ello no debe esperarse que una *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* trate de algo más de lo que el título mismo indica. El papel protagónico de todas estas crónicas corresponde a la Compañía y en este esquema apenas si hay espacio para incluir otros datos. Por ejemplo, los personales que, cuando aparecen, son meras reminiscencias de su estancia en España (p. 76-77), sobre todo en Sevilla (p. 81), pero lo que se destaca es siempre el servicio de la Compañía. Porque se trata de honrar la obra conjunta, no la individual que es sólo un pequeño aporte, del que nunca hay que vanagloriarse, al trabajo de la orden a la que, por la gracia de Dios, se pertenece.

Esto explica que los textos sobre los indígenas, sobre la peste y sobre una incursión pirata sean tan parcos y sólo incidentales; si

aparecen es sólo por el contacto mayor o menor que hayan tenido con los ignacianos. En este sentido, la crónica cumple sobradamente con lo que el título promete. Francisco de Florencia reunió todos los documentos, “papeles antiguos” y manuscritos de la provincia mexicana para escribir su *Historia*. Tan pormenorizada es que el primer y único tomo publicado (formado por 434 páginas) se refiere sólo a los primeros diez años de la fundación. Esto hace que la falta de los otros tomos sea tanto más lamentable dado que deben llevar al lector hasta el presente en el que escribe el jesuita. Son los que deben dar cuenta de lo que el padre Florencia pensaba acerca de la sociedad en la que vivió. Aunque esto quizá sea también pedir algo imposible para quien —como para este jesuita— el mundo está dividido en buenos y malos, aunque a veces un hecho portentoso, una prédica o hasta un mero espectáculo pueda hacer que el mal se trueque en bien.

FRANCISCO XAVIER ALEGRE, EL EXILIADO (1729-1788)

ELSA CECILIA FROST †*

En el siglo XVIII era la ciudad de Veracruz un “célebre puerto de la América septentrional y riquísimo emporio de las flotas españolas”,¹⁵¹ aunque también lugar tan insalubre que se la llamaba “cementerio de blancos”. Con todo, tenía ciertamente una población próspera y en esta ciudad nacieron, a escasos dos años de diferencia, los dos jesuitas mexicanos más famosos de ese siglo, unidos no sólo por su lugar de nacimiento, la pertenencia a la Compañía de Jesús y el destierro, sino aun por el nombre: Francisco Xavier Alegre y Francisco Xavier Clavijero (1731-1787). Este último es plenamente conocido por la obra que emprendió en el destierro —la *Historia antigua de México*— “para servir del mejor modo posible a mi patria y nación y para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de modernos escritores de América”;¹⁵² texto de enorme importancia para la valoración de la

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

¹⁵¹ José Luis Maneiro y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, pról., selec. y trad. de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956, como la biografía de Alegre se debe a Fabri, en adelante se citará por este apellido.

¹⁵² Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*, pról. y ed. de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1976, p. XII.

cultura mexicana ante el desprecio de De Pauw, Buffon, Marmontell, Reynal y Robertson.

Su compañero, el padre Alegre, menos combativo, fue en cambio un escritor precoz que desde los veinte años se dio a conocer como poeta latino. Este Francisco Xavier y su hermano José (que llegó a ser provincial de los franciscanos) fueron enviados por su padre desde muy pequeños a una escuela pública en la que aprendieron los elementos de gramática y latinidad usuales. Armado ya con estos conocimientos, Alegre pasó a los 13 años a estudiar filosofía en el Real Seminario de San Ignacio en la ciudad de Puebla. Mas, contra toda expectativa, “no sacó el fruto que se podía esperar de tan gran ingenio”, sin que Fabri dé más detalles acerca de las causas que le impidieron destacar por entonces. Sea de ello lo que fuere, Alegre se decidió por el estudio de ambos derechos en la ciudad de México. Al parecer no quedó satisfecho con tales cursos, ya que los abandonó al cabo de un año y regresó a Puebla para estudiar teología.

Se dio a conocer entonces como “un ingenio de primer orden”, pues “al adquirir el debido vigor las fibras de su cerebro”, no sólo profundizó su conocimiento de la teología y la filosofía, sino también “del derecho y las demás ciencias”.¹⁵³ Resultó, por otra parte un notable lingüista y, con los años, llegó a manejar diestramente tanto varias lenguas antiguas —latín, griego, hebreo y náhuatl— como modernas —italiano, francés e inglés.

Los estudios teológicos que emprendió con tanto entusiasmo lo llevaron, casi sin sentir, a pedir su ingreso a la Compañía de Jesús, a cuyo noviciado en Tepozotlán entró antes de cumplir 18 años.

Si ya era conocida su gran capacidad intelectual, dio entonces además tantas muestras de virtud que a los tres meses de su ingreso lo nombraron prefecto de novicios. Su interés por el mundo clásico se manifestó por entonces en su primer gran poema latino, la *Alejandrodrada o expugnación de Tiro*, y en su traducción al latín de *Batracomiomachia*. Escribió además “algunas composiciones líricas y geórgicas”¹⁵⁴ en honor de la virgen de Guadalupe.

Dos años después fue enviado al Colegio Máximo en la ciudad de México a enseñar gramática, ocupación que, según su biógrafo, no lo hizo descuidar “en lo más mínimo la preocupación por adquirir nuevos conocimientos”. Por lo que de él se dice era un típico devorador de libros y a la lectura dedicaba todos sus ocios.

¹⁵³ Fabri, *op. cit.*, p. 215.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 219.

Tanto trabajo (pues formaba además parte de una sociedad de estudios en la que se leían autores latinos, españoles y franceses) llevó a un grave deterioro en su salud. La descripción que el padre Fabri hace de esta enfermedad hace pensar en una tuberculosis avanzada de la que Alegre sanó gracias al cambio de clima ordenado por los superiores. Francisco Xavier fue devuelto a su lugar natal donde permaneció por algunos meses.

Una vez restablecido, volvió a México donde presentó el examen que lo habilitaba para enseñar teología en cualquier universidad católica. Como era de esperar, sus conocimientos impresionaron tanto al jurado que, según escribió uno de los examinadores, el joven jesuita, “en cualquier parte donde enseñe, podrá dar fama a la más célebre universidad”.¹⁵⁵

Finalmente, en 1754, Francisco Xavier Alegre fue ordenado sacerdote por el arzobispo Rubio y Salinas, si bien su salud seguía siendo tan débil que de nuevo se le ordenó salir de la capital de Nueva España para enseñar retórica y filosofía en el colegio de La Habana. Esta vez su recuperación fue completa y todos sus achaques quedaron en el pasado. De ahí en adelante, Alegre no sólo cumplió con todos los ministerios de la Compañía, sino que según su costumbre consagró el tiempo que le quedaba libre a ampliar sus conocimientos. Así, por ejemplo, sacó provecho de la presencia de un padre siciliano en el colegio para perfeccionar su manejo del griego y profundizar sus conocimientos matemáticos.

Fueron siete años los que el padre Alegre pasó en La Habana, pero al abrir los jesuitas un nuevo colegio en Mérida, los superiores lo destinaron a inaugurar la cátedra de Sagrados Cánones y Derecho Pontificio. Durante su estancia en esta ciudad hizo finalmente la profesión del cuarto voto propio de la Compañía. No permaneció por mucho tiempo en Yucatán, pues el nuevo provincial, Francisco Ceballos, decidió convocar a los jesuitas más competentes a fin de analizar la situación de los estudios en la provincia mexicana y ponderar la necesidad de hacer algún cambio en el contenido y la metodología. La reunión y deliberación rindió sus frutos, pues los destacados profesores Campoy, Clavigero y Alegre dieron forma e impulso a este movimiento reformador. Aparte de la formación en los clásicos de la antigüedad, Alegre insistía, por ejemplo, en la importancia de orientar a los alumnos por la senda experimental y matemática; rechazaba el principio de autoridad —en ciencias y artes, e incluso en teología—, recomendaba la observación directa o el recurso a las fuentes originales del conocimiento y

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 222.

era partidario de la exposición simple y concisa, sin rebuscamiento de palabras o conceptos. Estaba muy familiarizado con los filósofos modernos (Descartes, Maupertius, Malebranche, etcétera) y se decantaba por un juicioso y moderado eclecticismo aplicado a la enseñanza.¹⁵⁶

Por otra parte, una de las cuestiones inquietantes que la provincia mexicana deseaba atender cuanto antes era la de su memoria histórica: al no haberse publicado ninguna de las tres primeras crónicas y sólo el primer tomo de la escrita por el padre Florencia, los jesuitas carecían, a casi 200 años de su arribo a Nueva España, de una historia que diera cuenta de sus trabajos en ella. Y esta responsabilidad también se la encomendaron los superiores a Francisco Xavier Alegre en los años sesenta. Así, pues, Alegre volvió definitivamente a la ciudad de México y se instaló en el Real Seminario de San Ildefonso, donde, en 1764 dio principio al libro que más fama le ha dado. Al parecer, el encargo no fue muy de su agrado y quizá como compensación fundó una “academia privada de bellas artes” donde se cultivaban la oratoria y la poesía, además de las matemáticas. Esta academia estaba formada por jóvenes que, una vez terminados sus estudios, quedaban a la espera de una posición estable.

Tales eran las ocupaciones del padre Alegre al sobrevivir al destierro de los jesuitas decretado por la católica majestad de Carlos III.

La mañana del 25 de junio de 1767 se leyó a las comunidades ignacianas el decreto de expulsión y se tomó prisioneros a todos sus miembros. Los jesuitas fueron obligados a abandonar sus establecimientos sin que se les permitiera conservar más que su breviario y la ropa más necesaria para emprender el viaje al exilio.

El propio Alegre dejó testimonio de todo ello en la pequeña historia de su provincia escrita en Italia.

juntando en nombre del rey al superior y a los sujetos todos de la casa, se les [intimó] el real decreto en que eran mandados salir de todos los dominios de la Corona. El obediencia debían firmar todos los sujetos de la casa, con sus nombres y grados, en compañía del comisario y testigos, después de lo cual se procedía al inventario y secuestro de bienes muebles y papeles, los cuales eran uno de los puntos más importantes y recomendados en la real instrucción.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Allan F. Deck, *Francisco Javier Alegre: a Study in Mexican Literary Criticism*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976, p. 18-19, 20, y Ernest J. Burrus, *Francisco Javier Alegre, Historian of the Jesuits of New Spain*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953, p. 447-448.

¹⁵⁷ *Historia de la Compañía de Jesús. Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España, escritas por el padre Javier Alegre de la misma Compañía*, 2 v., edición de J. Jijón y Caamaño, México, Porrúa, 1940-1941, II, p. 208.

En consecuencia, todos los jesuitas tuvieron que abandonar sus manuscritos. En el caso de Alegre, quedó en San Ildefonso no sólo el manuscrito casi completo de su *Historia*, sino otros muchos trabajos de los que ya sólo se conoce el nombre.¹⁵⁸

Hubo, pues, que emprender el camino a Veracruz, despedirse de familiares y amigos y de todo aquello que, hasta ese momento, había formado su mundo. Alegre abandonó Nueva España, con 39 compañeros, el 25 de octubre de 1767 a bordo de la fragata *La Dorotea*, que ancló el 8 de diciembre siguiente en la bahía de Cádiz. De ahí los jesuitas fueron embarcados rumbo a Córcega que, justo por entonces, había sido cedida por la república de Génova a la corona de Francia. Como Luis XV había decretado la extinción de la Compañía en todos sus dominios, no fue una sorpresa que no se permitiera la estancia de los jesuitas en la isla. Se les impidió desembarcar en Ajaccio, por lo que debieron seguir hasta San Florencio, pero ahí las hostilidades entre corsos y franceses los obligaron a seguir hasta Bastia. No acabaron en este punto las dificultades, ya que a los pocos días de su llegada fueron intimidados por las autoridades francesas a pasar a los Estados Pontificios.

Para este último trayecto, nueve jesuitas, entre los que se encontraba Alegre, fletaron por su cuenta un pequeño bote de pescadores y se arriesgaron a navegar en él.

Era la barquita tan pequeña que, no llevando más de una vela, que llaman cota los marineros, era menester que los sujetos se fueran alternando y sirviendo de lastre a la embarcación para que no se volteara. Les cogió un viento tan fuerte que no pudieron resistir y ladeándose del todo el barco los arrojó al agua; invocaron al mismo tiempo a Nuestra Señora de Guadalupe [y] la Santísima Señora les deparó otro barco, también de pescadores que, viendo a lo lejos el peligro en que se hallaban, vino luego a socorrerlos.¹⁵⁹

Finalmente, los jesuitas mexicanos se asentaron por unos cuantos meses en Castel San Pietro, de donde pasaron a Ferrara y Bolonia. Intentaron naturalmente evitar la dispersión y fue Clavigero quien organizó una especie de academia, a la que llamó “Sedes Sapientiae”, en la que los jesuitas mexicanos pudieron proseguir su trabajo intelectual. Fue en Bolonia donde unos años después (1773) recibieron el golpe

¹⁵⁸ La bibliografía del padre Alegre se encuentra en la edición ya citada de la *Historia* hecha por Ernest J. Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J., I, p. 481-491.

¹⁵⁹ Antonio López de Priego, “Carta de un religioso de los extintos jesuitas a una hermana suya, religiosa”, en *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII*, edición de Mariano Cuevas, S. J., México, Patria, 1944, p. 46. Casi por demás está decir que mi análisis sigue los lineamientos de esta edición que, para mí, es verdaderamente ejemplar.

final: la supresión de la Compañía decretada por el papa Clemente XIV mediante el breve *Dominus ac redemptor*.

El padre Alegre, impedido ya de entregarse a la formación de nuevos ignacianos, se dedicó de tiempo completo a escribir libros, a revisar y pulir lo ya hecho y a traducir obras ajenas. En Italia publicó la *Alejandrodrada*, escrita en México muchos años antes, si bien el texto que apareció en Forlì y Bolonia no sólo es mucho mayor que el de Tepoztlán, sino que muestra grandes diferencias con el primero.

Frutos del destierro fueron también la traducción de la *Iliada* al latín y del *Arte poética* de Boileau en rima castellana. Escribió además unos *Elementos de geometría*, en 14 libros, unas *Secciones cónicas*, en 4 libros, y un *Tratado de gnomónica* (se refiere a los relojes de sol), todos para uso de estudiantes. Compendió la *Vida escondida*, que es un tratado sobre la eucaristía, del jesuita español Álvaro Cienfuegos. Escribió también tres volúmenes de poesías elegíacas en latín que intituló *Lágrimas de la penitente Rosalía*. Como ya se dijo, algunos de estos textos fueron publicados en Italia. Otros permanecieron inéditos hasta 1889 cuando los sacó a luz Joaquín García Icazbalceta.

Con todo esto, no se detuvo aquí su producción literaria, ya que, como dice el padre Fabri,

desde hacía tiempo meditaba una obra verdaderamente mayor y excelsa [...] lleno, pues, de este pensamiento, durante los dieciocho últimos años de su vida se dedicó a escribir una teología en la que, expurgando el método de las secuelas y extirpando las inútiles e intrincadas cuestiones [...] y partiendo principalmente de las Sagradas Páginas, de los Padres y de los concilios [...] encerrara en forma sencilla todos los dogmas de nuestra fe y cuanto lleva a conocer y amar la suprema majestad de Dios.¹⁶⁰

Menéndez y Pelayo alaba esta obra a la que considera “un curso teológico acomodado a las necesidades de los tiempos nuevos, obra en la que la pureza clásica de la dicción es digna de Melchor Cano o de algún otro rarísimo teólogo del Renacimiento”.¹⁶¹ Sin embargo, por muchos que sean sus méritos, es obra prácticamente olvidada, pues si bien fue editada póstumamente en Venecia, sólo se han traducido al castellano breves pasajes de ella.

De hecho, de toda esta enorme producción lo que ha quedado, como se verá más adelante, son los dos textos de historia de la provincia,

¹⁶⁰ Fabri, *op. cit.*, p. 234.

¹⁶¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas hispanoamericanos*, citado por Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 84.

el voluminoso manuscrito que dejó en México y el breve texto que compuso “de memoria” en Bolonia.

Tan intensa era su vida intelectual que a ella atribuye Fabri su muerte. “A causa de tantos trabajos y del incansable esfuerzo de leer y escribir, sin aflojar lo más mínimo en el estudio, sucumbió al fin su debilitada naturaleza.”¹⁶²

En 1787 (año de la muerte de Clavigero), Alegre sufrió una apoplejía de la que pareció recuperarse y, seguro de gozar de nuevo de buena salud, siguió adelante con todos sus proyectos, sólo para caer al año siguiente víctima de un segundo ataque. Logró sobrevivir dos meses, al cabo de los cuales murió a causa de una tercera apoplejía el 16 de agosto de 1788. Su cuerpo fue enterrado en la iglesia de San Blas en Bolonia, pero se ignora cuál sea su tumba.

La Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España

El “Prólogo” mismo de esta obra anuncia inequívocamente el cambio por el que pasó el oficio de historiar en el lapso que va de la llegada de los jesuitas a su exilio. Es verdad que, lo mismo que sus antecesores, Alegre emprendió su tarea “en fuerza de orden superior” y también que, como ellos, tuvo acceso a los archivos de la Compañía y a los manuscritos de los cronistas anteriores. Pero en tanto que éstos utilizaron sus fuentes en forma imprecisa —hablan de “papeles viejos” y de “retazos de historia”— Alegre se esforzó por señalar de modo “claro y distinto”, de acuerdo con el criterio ilustrado, cuáles son sus fuentes.

La base, desde luego, la forman los ocho libros del único tomo publicado de Florencia, ese “docto y religioso padre”, de quien dice que es “el único que nos ha precedido en este trabajo” (I, 40), afirmación que queda desmentida líneas más abajo al dar cuenta de su consulta a los dos tomos manuscritos de Pérez de Ribas y de otro volumen en folio que abarca casi el mismo periodo.

Ahora bien, antes de señalar qué otras fuentes tuvo a su alcance, parece conveniente aclarar que, al reconocer a Florencia como su único antecesor, Alegre parece referirse sólo a la cuestión de la cronología, pues en tanto que Sánchez Baquero y Pérez de Ribas inician sus escritos con la llegada de la primera misión jesuita a Nueva España, Florencia parte de la fracasada misión a la Florida que la provincia mexicana

¹⁶² Fabri, *op. cit.*, p. 236.

vio siempre como algo suyo al incorporarse a ella los sobrevivientes de ese intento de evangelización.

Habría que añadir también que, si bien Villerías dedicó su primer capítulo a la Florida, el manuscrito de 1602, que fue el que quedó en México y, por tanto, el que Alegre pudo consultar, fue mutilado, en tanto que la primera versión de 1601 estaba ya posiblemente en Roma.

La razón que el historiador veracruzano da para tratar de nuevo toda la historia de la provincia es “la cortedad de aquel primer ensayo y la distancia de los tiempos” (I, 40). Ahora bien, sea de quien haya sido la decisión de que lo mejor era empezar de nuevo, fueran los superiores o el autor, el lector actual no puede menos que felicitarle por ella. La diferencia que hay entre el estilo abigarrado y confuso de Florencia y la concisión de Alegre es demasiada para que pudiera lograrse un todo armónico. De más peso aún es el criterio con el que se juzgan los hechos como se verá más adelante. Por lo pronto, lo que tenemos es una narración que fluye muy naturalmente, a pesar de las frecuentes interrupciones del relato para insertar noticias de índole diversa, ya sobre la situación política y eclesiástica de Nueva España, ya para describir los nuevos territorios a los que se extiende la labor de la Compañía. Y no se trata de meras interpolaciones, sino de una noción más moderna de la naturaleza de la historia, pues Alegre concebía el desarrollo histórico de su orden como algo íntimamente ligado a la historia civil y eclesiástica de Nueva España.

Volviendo a las fuentes, hay que destacar también que el padre Alegre utilizó las crónicas anteriores de la provincia en forma crítica, cotejando la información contenida en estos escritos con los documentos que pudo reunir. Así, no temió usar éstos para corregir cualquier error en el que Pérez de Ribas o Florencia hubieran incurrido, aunque no lo hizo con Sánchez Baquero, pues este miembro del grupo fundador de la provincia mexicana fue testigo de lo que narra y constituye por ello mismo una fuente única.

Además de las crónicas, el historiador veracruzano recurrió a las cartas nahuas, a muchas relaciones inéditas de contemporáneos suyos, cuya información oral le fue muy valiosa. Como él mismo dice, para la historia de las provincias de Sinaloa, Topia, Tepehuanes, Tarahumara y Laguna de Parres se basó en el texto de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, el libro publicado por Pérez de Ribas; su texto sobre Sonora tiene como fundamento las relaciones del padre Kino; para California utilizó a Miguel Venegas y para Nayarit al padre José Ortega.

Pero, con plena conciencia de lo que implica ser historiador, Alegre no se limitó al estudio, cotejo y selección de documentos jesuitas, sino

que acudió a las cédulas reales, a la correspondencia oficial entre la Corona y sus funcionarios ultramarinos, a las relaciones e informes de exploradores y militares, a fin de establecer el vínculo entre la historia civil y la de la Compañía. Finalmente pidió ayuda a otros ignacianos cuyo conocimiento de la historia del lugar en que se encontraba era mucho más amplio que el que se pudiera obtener de cualquier documento.

De todo este material da cuenta y razón, “pues papeles que resumía para su obra o insertaba en ella, los señalaba así: ‘visto y puesto en su lugar’, y al identificar un manuscrito escribiría acaso en él el nombre del autor y daría ocasionalmente una idea de su contenido” (“Introducción”, I, 12). Cumplía así con la precisión que, según el criterio ilustrado, se exige en todo trabajo histórico.

Sin embargo, en su “Introducción”, el padre Burrus señala lo que considera un fallo notable de la *Historia* de Alegre [que] ‘es haber prescindido de los catálogos de la provincia y de las actas de las congregaciones provinciales’ (I, 17). Los primeros le habrían permitido precisar más las biografías incluidas. Las segundas le habrían proporcionado el seguimiento de los muchos problemas a los que la provincia mexicana se enfrentó a lo largo de 200 años.

A pesar de que el editor de la obra afirma que “poco se ha examinado a Alegre como historiador”, lo cierto es que quienes lo han hecho están de acuerdo en alabarlo. Cualquier cotejo con las crónicas anteriores, por superficial que sea, hace ver de inmediato la enorme distancia que existe entre él y cualquiera de sus predecesores. No se trata tan sólo de que, como ya se dijo, el estilo de Alegre sea completamente distinto, de que toda la obra responde a una intención diferente, pues más que prodigios lo que pretende es historiar “una serie de trabajos dirigidos constante y generalmente a la mayor gloria de Dios”. Alegre escribe para ser leído por los miembros de su orden, pero también por cualquier persona culta. Quizá por ello, y con el fin de aligerar el texto, decidió no incluir las piadosas biografías que tanto entorpecen la lectura de otras crónicas. De acuerdo con su proyecto, éstas debían formar un tomo aparte. Las circunstancias impidieron que el historiador pudiera llevarlo a cabo, así que este menologio, lo mismo que la traducción completa de la *Historia* al latín, para que resultara accesible a quienes no conocían el castellano, nunca se realizaron.

Tema muy importante para cualquier cronista religioso, fuese o no jesuita, era el muy difícil de los milagros y apariciones; mucho más en un siglo XVIII cuyo espíritu se apartaba a ojos vistas de la “superstición” y la “pía credulidad”. Alegre tenía clara conciencia de pisar terreno peligroso por las dudas y escepticismo que estos relatos despertaban

ya. Pero no podía ni quería dejarlos a un lado, por lo que advirtió que la lectura de otras crónicas. De acuerdo con su proyecto, éstas debían formar un tomo aparte. Las circunstancias impidieron que el historiador pudiera llevarlo a cabo, así que este menologio, lo mismo que la traducción completa de la *Historia* al latín, para que resultara accesible a quienes no conocían el castellano, nunca se realizaron.

Tema muy importante para cualquier cronista religioso, fuese o no jesuita, era el muy difícil de los milagros y apariciones; mucho más en un siglo XVIII cuyo espíritu se apartaba a ojos vistas de la “superstición” y la “pía credulidad”. Alegre tenía clara conciencia de pisar terreno peligroso por las dudas y escepticismo que estos relatos despertaban ya. Pero no podía ni quería dejarlos a un lado, por lo que advirtió que

bien sabemos que este género de apariciones son de ordinario sospechosas y muy mal recibidas en aquellas gentes que [se] precian de un gusto delicado y de no abandonarse jamás ciegamente a la buena fe o a la demasiada credulidad de ciertos autores que, por lo común, las refieren con poca discreción (I, 444).

Alegaba, en consecuencia, que si se estaba dispuesto a dar crédito a las historias prodigiosas del mundo antiguo, ¿qué razón podía aducirse para dudar de la acción de la providencia? Sobre todo cuando se trataba de “la extensión y propagación del Evangelio entre naciones bárbaras” (I, 445).

Así, lo más conveniente de acuerdo con su criterio es acudir siempre que se pueda a un testigo confiable o una tradición bien cimentada. En consecuencia, cuando se dispone a asentar algún portento es frecuente que añada que tal “relación no dejará de ser muy agradable a los piadosos lectores” (por ejemplo, la tradición de la cruz de Tepic, I, 309 y s.), con lo que señala que nadie está obligado a creer en su verdad.

En otros casos, cita textualmente a un testigo de los hechos, por ejemplo, al padre Rogel, autor de una relación acerca de una imagen de Cristo encerrada en un cajón que los indios de Acaján no pudieron profanar, pues morían al tratar de abrirlo. El acudir a una autoridad de este tipo no sólo lo pone a cubierto de cualquier crítica, sino que le ahorra el trabajo “de impugnar otras relaciones que quizá pondrían en duda el milagro”.

Recorre también, al tratar hechos portentosos, a un sutil cambio de tesitura, de tal forma que el suceso resulte natural. Un buen ejemplo sería su modo de tratar el “canto angélico” que los habitantes de la ciudad de México oyeron poco antes de entrar en ella los primeros jesuitas (I, 125).

Entre los muchos sucesos portentosos que narra hay uno en el que se mezclan curiosamente la historia, la tradición y lo improbable. Se trata de la cruz de Huatulco que Drake y sus hombres intentaron en vano destruir durante su ataque a esta población en 1586. La presencia de los piratas, el saqueo y el intento de quemar o destruir la cruz son un hecho, pero la tradición agrega que los esfuerzos de los “luteranos” duraron tres días y fueron un total fracaso. Alegre agrega que

Es constante y piadosa tradición haberla encontrado los primeros españoles colocada en las playas de Guatulco, aunque se ignora desde cuándo y por quién. Esto ha dado lugar a discurrir que alguno de los apóstoles, o de sus inmediatos discípulos, hubiese predicado aquí el Evangelio en los primeros siglos del cristianismo y, con más verosimilitud, cae la conjetura sobre el apóstol santo Tomás (I, 178 y s.).

Con estas palabras, Alegre se enfrenta a lo improbable y tiene conciencia de ello. Por mucho que en diversas regiones, Paraguay, Michoacán, Yucatán o Cuzco, se asegure que existen restos de tal predicación, no hay manera de probarla. Se conforma, pues, con asentar que se trata de una tradición piadosa, en la que le gustaría creer, pero que no tiene forma de demostrar.

Un último ejemplo de esta actitud es su narración sobre la peste que asoló Nueva España en 1575. Alegre no la asocia ya con ninguna conjunción de los astros, ni tampoco con la especial complejidad de los indios, ni mucho menos la atribuye a un castigo divino por sus pasadas idolatrías. El veracruzano no tiene una explicación científica que dar y, por tanto, se limita a asentar los estragos que causó entre la población, en especial entre los indios, y la ayuda que los miembros de la Compañía prestaron a todos los afectados.

Se advierte así que sea cual fuere el tema que tratase, su juicio es siempre moderado y sobrio y no poco imbuido de una corriente más racionalista. En el caso específico de los indios es evidente que su propósito no es escudriñar los motivos físicos, psicológicos o históricos de su situación. Los indios son una realidad, están allí y el deber de los religiosos es ayudarlos. Alegre sabe muy bien que Felipe II envió a la Compañía de Jesús para evangelizarlos y que ésta prefirió fundar colegios, desobediencia o “falta” que ha pesado siempre sobre la provincia mexicana,¹⁶³ y que él, como cronista, está obligado a tratar de ella, pues “no puede pasar adelante sin dar una entera satisfacción”.

¹⁶³ Cfr. *supra* Juan Sánchez Baquero, S. J., *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, p. 42 y s.

Explica a continuación lo sucedido y su aclaración es la mejor, por puntual a la vez que sólida, de las que se dieron (I, 238 y s.)

Ahora bien, cuando finalmente los jesuitas se volvieron hacia los indios, guardaron ante ellos una actitud que la *Historia* de Alegre refleja fielmente. No hay en ella ni asombro ni alabanzas, ni mucho menos desprecio ni desdén. Aunque no lo diga, son para Alegre perpetuos menores de edad a los que hay que cuidar. Repite, como es natural, mucho de lo que sus antecesores escribieron. Sin embargo, aparecen en esta obra cuando menos dos casos de indígenas cercanos a la Compañía. El primero sería el hermano, que no sacerdote, Antonio del Rincón, ya mencionado por Florencia, cuya caridad es alabada por Alegre, quien dice que, durante la peste, “ayudaba a los moribundos, consolaba a los enfermos y servía de intérprete para hacerles tomar el alimento y medicina” (I, 185).

El otro es Pedro Caltzontzin, nieto del último rey de Michoacán, del que afirma que, tras ser rechazado muchas veces por el padre Juan Curial, rector del colegio de Pátzcuaro, “fue admitido” (I, 188) en la Compañía, pero no aclara en qué categoría.¹⁶⁴

Este mantener a los indígenas, aunque fueran nobles, en un estado inferior, se refleja también en los estudios que los jesuitas proporcionaban en sus dos seminarios de indios: San Gregorio en la ciudad de México y San Martín en Tepozotlán. En ellos, los niños aprendían a leer y escribir en castellano, se les daban cursos de religión y urbanidad y, sobre todo, música y canto para el servicio de los altares. Pero, por lo visto, nada de estudios superiores.

Por otra parte, su dibujo de los indios del noroeste, de Sinaloa en particular, a los que Pérez de Ribas llamó “las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe”, se aleja de tal caracterización y si bien les atribuye “abominables torpezas”, no dice en qué consisten ni por qué las considera así (I, 349).

Con todo, hay que reconocer que en esta gris pintura de los indígenas ponen algo de color sus elogios a los ya convertidos, cuya piedad le parece digna de destacarse. Las indias son también merecedoras de ser alabadas por su castidad y Alegre intercala numerosos ejemplos tanto de su devoción y pureza como de los milagros ocurridos en su favor (I, 441 y s.). Acerca de este tema cabe destacar dos relatos. El primero se refiere a la entrada de dos jóvenes indias (una de ellas había dado muestras de excepcional entereza) para servir a las monjas

¹⁶⁴ El padre Burrus afirma que no fue jesuita, por lo que habría que suponer que fue sirviente. Cfr. Burrus, “Was Pedro Caltzontzin (1576), Grandson of the Last Tarascan King, a Jesuit?”, citado en I, 188, n. 20.

del convento de Santa Catalina en Pátzcuaro (I, 443), en tanto que el segundo asienta que

el padre Antonio de Herdoñana perfeccionó, por este tiempo mismo, el real colegio de indias mexicanas de Nuestra Señora de Guadalupe, a quien, para ser un ejemplarísimo monasterio, sólo falta la formalidad exterior, no la interior, rigidísima observancia de votos y religiosa perfección (IV, 434).

Esta última noticia tiene especial interés dado que la Compañía sólo tenía injerencia en el mundo femenino (del que las mujeres indígenas eran un grupo aparte) a través de los *Ejercicios* y el confesionario, pero no como fundadores de recogimientos, en particular si se trataba de niñas indígenas. Aquí es de lamentar lo breve de la noticia.

En cambio, al hablar de los criollos, grupo al que pertenece, asegura que “el genio de la nación es nacido para las ciencias” y sólo la falta de buenos maestros y de rigurosa enseñanza básica hacía temer los resultados (I, 166). Pero, una vez que los jesuitas abrieron colegios, se vio

niños de 12 y 14 años [que] componían y recitaban en público piezas latinas de muy bello gusto, en prosa y en verso, no sin gran consuelo de sus padres que confirmaban más cada día el pensamiento de que amanece y madura mucho más temprano la razón a los ingenios de América (I, 186).

Esta opinión, por lo demás, era compartida por muchos.

Como es bien sabido, un tema importantísimo para la provincia mexicana y aun para toda la Compañía de Jesús fue la pugna con el obispo Palafox y Mendoza, sonado pleito del que sólo dos crónicas dan cuenta. Como vimos, el primero en escribir sobre tan espinoso asunto es Pérez de Ribas, actor y testigo del enfrentamiento, quien como es natural defiende apasionadamente la postura jesuita. Nada se sabe en cambio de lo que Florencia pudo decir al respecto, puesto que *su Historia* no va más allá de 1582. Empero, pasados más de 120 años, Alegre pudo encarar la disputa con su ecuanimidad acostumbrada. No le dedica tantos capítulos como Pérez de Ribas, ya que da cuenta de todo el problema en sólo seis (frente a los 15 de la *Corónica*), asentando además que sólo “la dura ley de la historia y la cronología nos lleva con dolor a renovar la memoria de acciones tan ruidosas” (III, 70 y s.). Trata con respeto al obispo y subraya su previa inclinación hacia la Compañía.

Pero hay que tener en cuenta que ésta tenía buenas razones para defender su derecho a predicar y confesar; lo que permite a Alegre pasar del pleito mismo a sopesar la cuestión referente a la frecuencia de la confesión, tan apoyada por los jesuitas. Es decir, de ser considerado como un asunto de legislación eclesiástica, el altercado local pasa a ser tema de un debate teológico. El hecho de que el primer biógrafo del obispo poblano, Antonio González de Rosende, haya escrito también una defensa del jansenismo, unió en la mente de muchos a Palafox con Jansenio.¹⁶⁵ La situación del ya fallecido obispo y, por entonces, candidato a la beatificación empeoró notablemente al aparecer el libro que un notable jansenista, Antoine Artaud, le dedicó.¹⁶⁶ No es de extrañar, en consecuencia, que Alegre, cuya obra mayor, según creía él mismo, es la teológica, desplace la discusión hacia la postura de Artaud (III, 70 y s.) y hasta cierto punto rebaje con ello la importancia del encono por diezmos y licencias.

La conclusión a la que puede llegar este breve análisis de la obra es que la *Historia* de Alegre resulta un texto cercano y fácil para el lector actual, por mucho que, según el padre Burrus, sus largos párrafos —más próximos a la oratoria— produzcan, en ocasiones, la impresión de ser sermones y no relato objetivo.

Como también puede resultarle extraña la visión providencialista de la historia, pero incluso para este jesuita, ilustrado y cultivador de la ciencia del siglo XVIII, era imposible pensar que en el mundo ocurriese algo ajeno al designio divino; simplemente, no era concebible que la historia humana pudiese tener sus “propias” leyes.

Con todos estos reparos, su moderación para enjuiciar amigos y enemigos, su esfuerzo por lograr la exactitud, su tono comedido y sobrio lo acercan a nosotros más que cualquier otro cronista de su instituto.

¹⁶⁵ Cornelius Jansen (1585-1638), maestro de la Universidad de Lovaina y posteriormente obispo de Ipres, publicó en 1640 su libro *Augustinus*, en el que sostuvo que el hombre, una vez sometida su voluntad por el pecado original, sólo puede salvarse por la gracia divina. Esta tesis, que los teólogos de la Compañía atacaron casi de inmediato, fue condenada en 1643, pues conduce al luteranismo (doctrina de la *sola gratia*). Por otro lado, los ignacianos no podían insistir demasiado en la libertad y reducir el papel de la gracia como lo hizo uno de ellos, Luis de Molina, sin ser acusados de pelagianismo. La solución —siempre en vilo— es la conciliación entre el libre albedrío y la gracia divina.

¹⁶⁶ Antoine Arnauld, *Histoire de don Jean de Palafox évêque d'Angélopolis et depuis d'Osnia, et des différences qu' il a sus avec les PP. jesuittes*, París, 1690. La obra de González Rosende se intitula, *Vida y virtudes del Illmo. y Exrmo. señor Ivan de Palafox y Mendoza*. Madrid, 1666. Cfr. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 220-230, para un resumen muy claro del pleito entre el obispo y la Compañía.

El segundo texto

Asentado ya en Bolonia, Alegre terminó hacia 1771 una reconstrucción o segunda versión de la historia de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús¹⁶⁷ que, según afirma Fabri, redactó “sin ninguna otra ayuda que su estupenda memoria”.¹⁶⁸ A decir verdad, resulta difícil creer que así fuera. Más sensato es suponer que consultaría a los otros exiliados mexicanos, como ya lo había hecho en México cuando acudió a sus colegas para tener más noticias de algún suceso o rectificar las que tenía.

La obra es, naturalmente, mucho más breve que la redactada en México. Su interés está no en las muchas biografías de jesuitas que sí aparecen en este texto, sino en su relato acerca de las circunstancias en que se dio el extrañamiento decretado por Carlos III y cómo lo vivió la Compañía, tema al que dedica la última parte del segundo tomo. En ella hace ver que la expulsión no tomó tan de sorpresa a los ignacianos como generalmente se dice. Quizá no sabían el día ni la hora, pero sí barruntaban el peligro. En 1759, año en que la Compañía fue expulsada de Portugal, estaban en Europa los procuradores de la provincia mexicana de modo que tuvieron noticia rápida y cierta del hecho. Tan es así que de vuelta en Nueva España, el padre Francisco Ceballos —uno de los procuradores, nombrado provincial a su regreso— “procuró de todos los colegios limosnas para el socorro de sus hermanos” portugueses (II, 205). Por otra parte, todo “el reino estaba lleno de hojas volantes y libelos infamatorios contra los jesuitas” (II, 206). Se les acusaba, entre otras cosas, de amasar fortunas en las misiones, por lo que el provincial, en un intento fallido por parar el golpe que ya se presentía, renunció a todas las misiones administradas por la Compañía, con excepción de las de “las fronteras de gentiles”. Como era de esperar, la renuncia no fue admitida.

La tormenta estaba cada vez más cerca y en Europa los jesuitas lograron que el papa Clemente XIII confirmara los privilegios de la Compañía mediante la bula *Apostolicum pascendi*, en la que afirmó que “la Compañía de Jesús respira el más alto grado de piedad y santidad”. El apoyo papal de nada sirvió en Europa y en México ni siquiera se permitió la promulgación de la bula.

Alegre va dando cuenta de las señales premonitorias en un tono comedido que quizá por eso mismo no puede dejar de conmové. Léase,

¹⁶⁷ Cfr. *supra*, n. 6.

¹⁶⁸ Fabri, *op. cit.*, p. 231.

por ejemplo, su relato sobre lo sucedido la mañana del 25 de junio de 1767. Nada hay en él de melodramático, Alegre sigue siendo el mismo y de nuevo da muestras de una sorprendente moderación al escribir sobre sus enemigos. Sencillo y sobrio, el texto se limita a describir paso a paso los hechos: “la ciudad [de México] estaba en la mayor consternación; las calles ocupadas de soldados y rondadas de patrullas, las iglesias cerradas, las campanas en silencio, las gentes por las calles solitarias y aturcidas, sin permitirse formar juntas ni hablar unos con otros” (II, 210).

Sí se permite decir que fueran los que fueran “los motivos ocultos y políticos de que se decía movido el soberano” (II, 210), la Compañía, a los ojos de los habitantes de las Indias, era la orden más útil y necesaria. Hace un recuento de las actividades de sus miembros y muestra con ello que no había sector de la sociedad en el que no hubiera influencia jesuita y, en consecuencia, que el golpe fue sentido en todas partes.

Como se sabe, las protestas no se hicieron esperar. En San Luis de la Paz, a pesar del cuidado puesto “para no dar sospechas a los indios”, éstos “a deshoras de la noche, cercaron con furiosos alaridos todo el colegio” (II, 212). En Guanajuato, se amotinó el pueblo y logró secuestrar a los jesuitas, escondiéndolos en las minas (II, 214). En San Luis Potosí, hubo otro motín y la gente, “tomando en brazos a los padres, los metieron a los claustros” y tuvieron que esperar un mes para intentar la salida (II, 215). En todos los casos, y Alegre no deja de hacer hincapié en ello, fueron los propios ignacianos los que lograron calmar los ánimos, lo que, desde luego, no impidió que, una vez despa-chados los jesuitas, las autoridades castigaron con gran rigor a quienes consideraron culpables. De esto nada dice Alegre, quizá porque no lo supo, quizá porque no quiso ser acusado de sedición.

Lo que sí narra es el lento camino al exilio, la consternación de parientes y amigos, la confusión de los soldados y oficiales de la escolta, el dolor de dejar atrás a los enfermos y también el saber que los comisionados exhortaban a los novicios a dejar la Compañía, bajo amenaza de que si perseveraban en ella se les negaría la pensión de subsistencia. En el largo camino por tierra y por mar van quedando muchos. La lista de los muertos aumenta día con día: 35 en Veracruz, 12 en la travesía a La Habana, ocho o diez en esta ciudad.

Las tribulaciones no cesan, pues durante la estancia en Veracruz les llegan las primeras noticias de la renuencia de Su Santidad en admitirnos en los estados de la Iglesia y cómo los de las provincias de España, después de haber corrido varios puertos de Italia, habían sido arrojados finalmente en las playas de Córcega (II, 225).

Ya en Cádiz, caen sobre ellos más desdichas; se separó a los extranjeros de los españoles y criollos, hubo nuevas desercciones y más muertes, y, lo peor para ellos, se les prohibió celebrar la misa. Además, no sólo seguía el papa renuente a alojarlos en sus estados, sino que el gobierno francés, ya en posesión de Córcega, les negó la entrada. Una consecuencia, entre otras muchas, fue que un grupo —en el que como ya se dijo estaba Alegre— naufragó y todos estuvieron a punto de morir ahogados.

Entre los barcos [...] que la noche del primero de agosto salieron de San Fiorenzo, uno zozobró muy vecino a la Bastia. Padres, marineros y equipaje, todo fue al agua. De nueve que eran, sólo tres o cuatro sabían nadar; sin embargo, a lo que se cree particular favor de la Santísima Virgen de Guadalupe, que todos de concierto invocaron, ninguno pereció (II, 232).

El relato del padre Alegre prosigue enumerando las calamidades que caen cotidianamente sobre los seguidores de Loyola. Hacinados en los hospedajes dispuestos para ellos, llevando a cabo “los más viles y más humildes ministerios”, la tribulación es tan grande que en el texto se asoma finalmente la amargura. “El alojamiento, los alimentos, el trato fue como de ínfima chusma y el desecho de las gentes.”

Las *Memorias* terminan con un doloroso cómputo: de los 678 miembros de la provincia mexicana, para el momento en que el padre Alegre da fin a su obra, “restan por todos: sacerdotes, 249; coadjutores, 72; estudiantes, 101” (II, 238). En el camino quedaron, por una u otra causa, 256.

Pese a todo, “sea Dios bendito, que por tantos medios y caminos ha querido humillarnos y mortificarnos, para despegar de todo lo temporal nuestros corazones” (II, 237). Así lo hubiera querido san Ignacio.

CONCORDANCIAS, MATICES Y DISCREPANCIAS

ELSA CECILIA FROST †*

Comparar el contenido de estas cinco crónicas resulta más complicado de lo que parece a primera vista. Debe de tenerse en cuenta que la plena coincidencia temática entre ellas sólo abarca los primeros años.

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

Lo que se debe, naturalmente y en primer término a la época en que vivió cada cronista, pero también al hecho de que los manuscritos no se encontraran completos o no se publicaran íntegros.

En el caso de Sánchez Baquero, el texto llega hasta 1580, el anónimo hasta 1602 y Florencia sólo relata lo ocurrido en los primeros años del asentamiento jesuita en Nueva España. De modo que, de hecho, la comparación entre los autores tendría que limitarse a los años finales del siglo XVI, si no fuera porque Pérez de Ribas y Alegre hacen avanzar sus respectivos textos hasta su propia época. Tampoco el criterio temporal es siempre igual. Cuatro consideran la misión a la Florida como el antecedente directo de la fundación de la provincia mexicana, en tanto que Pérez de Ribas inicia su historia en el momento en que la misión jesuita llega a Nueva España. Además de que este último no hace un relato cronológico, sino topográfico.

Con todo, por muchas que sean las diferencias que pueden señalarse, ninguno de los cronistas —ni siquiera Alegre— pierde de vista que el propósito de su escrito es despertar la admiración por su orden para pasar de allí a la devoción. Es éste un rasgo que comparten todas las crónicas religiosas, sean de la orden que fueren. En todas ellas se aprecia una fuerte carga de propaganda, tanta que no ha faltado quien afirme que se trata de una concepción de la historia totalmente unilateral, al tomar en cuenta sólo la dimensión religiosa del ser humano. Esta postura, en última instancia, las invalida.¹⁶⁹ Son obras evidentemente tendenciosas, pero, en mi opinión, es esto lo que les da valor, puesto que describen su visión del mundo y explican así los móviles que hicieron que la orden a la que pertenecían se entregara a una tarea difícil e ingrata en la que, a pesar de todo, alcanzaron notables logros.

Por lo que respecta a la Compañía de Jesús, en particular, sus crónicas reflejan claramente el deseo de mostrarla como un nuevo y más directo camino hacia Dios e invitan al lector a seguirlo. No se trata de alcanzar la santidad por medio de penitencias y flagelaciones, sino de cumplir cabalmente con los deberes que la vida impone a cada uno.

Por ello, si en las crónicas medievales lo sobrenatural ocupa un primerísimo lugar, en las jesuitas (con algunas excepciones, desde luego) parece que se trata de huir de ello. La vida cristiana, afirman a cada paso, es un esfuerzo cotidiano en el que deben emplearse todas las fuerzas del hombre. Cada quien debe desarrollar al máximo los dones que Dios le ha otorgado, pero es de notar que esto presenta

¹⁶⁹ Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 133. Si bien se ve, por el título mismo, que el autor se refiere exclusivamente a Alegre, sus observaciones pueden aplicarse a cualquier otro cronista, jesuita o no.

un problema. Cualquiera que se haya esforzado por llegar a la meta dirá, como san Pablo, “he combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona”.¹⁷⁰ Es decir, que quien cumple la tarea acaba siempre por tener conciencia de ello. Quien haya empleado muchos años en el estudio, sabe lo que ha logrado. Y lo mismo puede decirse de cualquier otro ministerio. Sin embargo, al relatar estas vidas, la crónica, aunque haga hincapié en virtudes y conocimientos, destaca mucho más la humildad que deben mostrar todos los jesuitas, sea el que fuere el lugar que ocupen dentro de la Compañía. Así, por ejemplo, según Florencia, cuando algunos miembros de la primera misión participaron por primera vez en un acto académico organizado por la Real y Pontificia Universidad, los asistentes, ante “tanta sabiduría escondida debajo del retiro de su humildad y encogimiento”,¹⁷¹ sólo salieron de su asombro para sentirse agraviados, ya que la Compañía aún no hacía partícipes de sus conocimientos a los jóvenes novohispanos.

La humildad es, así, el leitmotiv de las crónicas que hacen un verdadero alarde de ella como característica de sus miembros.¹⁷² Es el suyo, paradójicamente, el orgullo de la humildad. Nadie como un jesuita para ocultar sus virtudes y capacidades, pero éstas son tantas que necesariamente, tarde o temprano, habrán de ser conocidas. Como dice Sánchez Baquero al hablar del padre Bazán: “la luz de sus virtudes, por más que él la escondía, no cupo bajo el celemín de la cocina”.¹⁷³

De modo que los cronistas se recrean al presentar a los más sabios jesuitas realizando los oficios más viles: a grandes predicadores enseñando a niños y rudos, de manera que “no faltó quien con juicio siniestro los condenase, juzgando ésta por ocupación indigna de gente grave y religiosa”;¹⁷⁴ al virrey atónito al comprobar que el famosísimo doctor Pedro Sánchez, a quien Martín Enríquez de Almanza había conocido en Valladolid, estaba frente a él, pues hasta ese momento había dudado de que la Compañía se privase de “tan gran sujeto”, para enviarlo como provincial a Nueva España. Aparecen también graves teólogos que no tenían a menos “barrer, fregar, servir en la cocina” o atender a

¹⁷⁰ 2 Timoteo 4: 7.

¹⁷¹ Florencia, *op. cit.*, p. 159.

¹⁷² Recuérdese que las *Constituciones* prohíben aceptar cualquier dignidad fuera de la Compañía, “ni consentir a la elección de su persona para semejante cargo cuanto es en ellos, si no fuesen forzados por obediencia de quien puede mandarlos, so pena de pecado”, San Ignacio de Loyola, *Obras*, ed. cit., p. 643. Por ello, Laínez renunció al obispado de Mallorca y Jayo al de Trieste. En cambio, Roberto Belarmino recibió el capelo de cardenal, por instancias del papa.

¹⁷³ Sánchez Baquero, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁴ Anónimo, *op. cit.*, p. 17.

los enfermos. Muestran a toda la Compañía viviendo en tal pobreza y recogimiento que la admiración brotaba espontáneamente.

Hay, con todo, como ya señalé, un rasgo que falta en todas las biografías que interrumpen el hilo de estas historias generales y que, en cambio, aparece en la vida de los miembros más notables de las otras órdenes. Me refiero a las penitencias continuas a las que se sometía el cuerpo, a fin de alcanzar la santidad. Al parecer, tras sus primeras y agotadoras experiencias, el propio Ignacio de Loyola consideró que, dado que el servicio al que destinaba a su orden abarca terrenos tan variados y tan duros, los miembros no podían ni debían gastar su salud con otros fines. Siempre atento al mundo, el fundador ajustó la acción de la Compañía a lo realizable y orientó el ansia de santidad al cumplimiento de las obligaciones diarias.¹⁷⁵

Otra de las características notables de la historiografía jesuita, y que puede estar relacionada con esta orientación, es que en ella no se plantean grandes interrogantes teológicas. En estas historias no se escucha el grito desgarrador de los franciscanos que se preguntan por el abandono en que los indígenas estuvieron durante quince siglos. ¿Tenía sentido todavía el preguntar, a fines del siglo XVI, por los ocultos designios de Dios o era más natural aceptar la realidad tal cual? No se trata, desde luego, de que los cronistas jesuitas desecharan la visión providencialista de la historia. Ni querían ni podían hacerlo. Ésta sigue presente, pero en una forma más familiar, más inmediata. No hay por qué empeñarse en encontrar el sentido que la voluntad divina imprime a los hechos, más bien hay que aceptar éstos, por insignificantes que parezcan, como expresión de esa voluntad. Por ejemplo, si la flota zarpó de Sanlúcar sin la primera misión jesuita fue “no sin providencia del cielo, para que los nuestros no pudiesen con los muchos que aquel año se perdieron en la mar”.¹⁷⁶

En Alegre, el suceso se matiza y aun cuando menciona “Los ocultos designios de la Providencia”, lo que subraya es “el sentimiento de no haber podido cumplir con las órdenes de Su Majestad, bajo cuya protección y a cuyas expensas pasaba a la América”, para hablar, a renglón

¹⁷⁵ “Vea que en las penitencias exteriores [...] no excedan el modo de los más fervientes, para que no se debilite el cuerpo y se hagan inútiles con indiscreciones”, san Ignacio de Loyola, *Reglas de la Compañía, Obras*, ed. cit., p. 683. Considera además que pueden atrasar los estudios: “así las mortificaciones y oraciones y meditaciones largas no tendrán por el tal tiempo [de estudio] mucho lugar; pues el atender a las letras que con pura intención del divino servicio se aprenden, y piden en cierto modo el hombre entero, será no menos, antes más grato a Dios nuestro Señor por el tiempo del estudio”, *Constituciones, Obras*, ed. cit., p. 538.

¹⁷⁶ Anónimo, *op. cit.*, p. 2.

seguido, con un espíritu moderno, de los movimientos del equinoccio y los vientos que tan difícil hacen la entrada al puerto de Veracruz.¹⁷⁷

A partir del supuesto de que la Providencia nos previene siempre de los grandes sucesos, nos encontramos en otra crónica con el curioso y conmovedor anuncio que los ángeles custodios hicieron a los habitantes de la ciudad de México:

oían al anochecer, después de las Ave Marías, unas voces al modo y tono de las que cantan los niños cuando, en las doctrinas que usa la Compañía, han cantado con los de ella las oraciones del catecismo [... los ángeles] las cantaban, regocijados y alegres, anteviendo el provecho que los de la Compañía habían de hacer [...].¹⁷⁸

En otras ocasiones, y Florencia es el mejor ejemplo de esto, se hace brotar un milagro donde antes sólo se relataba un proceso natural. Así, el padre Juan Curiel es descrito por su compañero de la primera misión, Juan Sánchez Baquero, como “pequeño, negro y feo de rostro”, a lo que añade que “murió consumido de trabajo de una enfermedad larga sin médico ni regalo, que toda la pasó en pie, sin cesar de sus ordinarios ejercicios”.¹⁷⁹

Años más tarde, Florencia retoma el relato y lo transforma. El padre Curiel sigue siendo feo y negro, pero le agrega una “deformidad” que no especifica, aunque lo más notable son las noticias acerca de su muerte. Dice que tras pronunciar un sermón, “que apuró sin duda las fuerzas de la naturaleza”, se sentó a confesar y después salió a remediar un escándalo público. Cogió así un mal aire, se constipó y los médicos le recetaron un baño, “del que le sacaron casi muerto”. Vivió sin embargo ocho días más, asistido por el obispo y los capitulares que “le servían de rodillas”. Murió finalmente y, ante la admiración de todos, “su rostro [...] de color moreno y sumamente desapacible a la vista, se mudó de repente y llenó de hermosura y de resplandor, que parecía echaba de sí rayos de luz como que el alma ya gloriosa empezaba a repartir [...] la claridad”.¹⁸⁰ Este milagro conmovió a toda la ciudad.

Considero que no tiene caso preguntar por la verdad de cada relato, pues a final de cuentas ambos cronistas sólo ponen, con muy distinto estilo, un ejemplo que todos deberíamos seguir.

En las crónicas jesuitas, Dios y sus santos intervienen familiarmente en la vida de los hombres, de tal modo que aun los males se convierten

¹⁷⁷ Alegre, *op. cit.*, I, p. 107.

¹⁷⁸ Florencia, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷⁹ Sánchez Baquero, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸⁰ La vida del padre Curiel en Florencia, *op. cit.*, p. 287-295.

en bienes. Corre a través de todas ellas, como un hilo conductor, la piedad postridentina que tanto hincapié hace en la “adoración a los santos, con el culto a las reliquias”, en las medallas e imágenes milagrosas, en las peregrinaciones y en la suntuosidad del culto. No deja de ser paradójico que esta orden —que rompe los viejos moldes medievales y se distingue por la sólida formación intelectual y moral de sus miembros— parezca conformarse en ocasiones con una religiosidad externa y ritual. Así, imposibilitados al principio de relacionarse con los indios, “por no saber la lengua”, se ocuparon

en plantar en ellos el culto y adoración de las sagradas imágenes, el uso y frecuencia de las indulgencias, la veneración y reverencia de las santas reliquias [...] y se comenzaron a repartir [...] medallas, rosarios benditos [...] Agnus [...] y el agua bendita,¹⁸¹

sin que, como es evidente, pudieran explicarles el sentido de estos usos, aunque Sánchez Baquero asegure que

se puso mucha diligencia en que esta nueva cristiandad cobrase estima y veneración a estas santas reliquias, como de cosa que tanto importa para la fe de la resurrección de los cuerpos [pues] en aquellos venerables huesos [...] quedó cierto espíritu y viveza [...] para nuestra protección y amparo.¹⁸²

Con esto llegamos a otro rasgo definitivo de estos escritos que es el poco espacio que en ellos ocupan los indios. Cierto, al momento del arribo de los ignacianos han pasado ya más de cincuenta años desde que Cortés pisara estas tierras; el asombro ante este extraño mundo ha desaparecido, se ha encontrado respuesta, de un modo u otro, a las grandes interrogantes, pero... los jesuitas son recién llegados. Así, lo que para los pobladores era el entorno familiar, tenía que llamar poderosamente la atención a estos religiosos. Sin embargo, si asombro o extrañeza hubo, las crónicas tempranas no lo registran. En todo caso, como ya se mencionó, es un miembro de la primera misión, Juan Sánchez Baquero, quien se asombra, no de usos y costumbres, sino de la debilidad física de los indios que los hace sucumbir ante la peste, interrogante que responde mediante la teoría vigente de los “humores”.

A la Compañía parece preocuparle más cumplir con el protocolo de presentación ante las autoridades civiles y religiosas, conquistar —mediante el despliegue de humildad ya mencionado— la benevolencia de

¹⁸¹ Sánchez Baquero, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸² *Ibid.*, p. 114.

la gente, buscar un sitio conveniente donde asentarse y conseguir las limosnas necesarias para iniciar su proyecto. Digamos de paso que el cuidado y la preocupación por los asuntos monetarios se expresa abiertamente en las crónicas, de tal modo que no sólo sabemos quiénes fueron sus benefactores, sino cuándo dieron y en qué forma y también cómo se gastó. Nos enteran minuciosamente de las posibilidades económicas de cada una de las ciudades que visitan para sostener o no un colegio. Es más, nos dan noticia de la forma en la que tuvieron que manejar algunas propiedades a fin de obtener un provecho mayor:

[El rector del colegio de Oaxaca], parte con limosna que recogió del obispado, parte trocando los censos, compró una estancia diez leguas de la ciudad, de donde se sustentaron los nuestros con alguna comodidad de la cría de mulas [...] pero como este género tuviera después poco valor [...] el padre Juan Sánchez [Baquero] que le sucedió, viendo la tierra con disposición, hizo en la estancia un ingenio de azúcar.¹⁸³

El cronista, que fue quien realizó el cambio de giro, añade satisfecho que el colegio de Oaxaca es el que está en mejor situación económica de todos los de la provincia.

Pero volvamos a los indios. Dos elementos se conjugan para esta aparente indiferencia ante el indígena. La primera, como ya se ha mencionado, no es otra que esa impotencia de los primeros por su nula preparación lingüística. Es evidente que fue esto lo que impidió cualquier verdadero acercamiento. Se trataba, además, ya fuera en la ciudad de México, en Pátzcuaro o en Oaxaca (las primeras fundaciones), de indios ya cristianizados, por lo que los miembros de la Compañía no sentían deseo alguno de enfrentarse a las órdenes “antiguas” que se habían encargado de ellos. En segundo lugar, las autoridades novohispanas los presionaban para que abrieran colegios y seminarios en las ciudades principales, lo que bien se avenía con la “única vida que el padre provincial [Pedro Sánchez] había tenido y conocía”.¹⁸⁴ Las cosas cambiarán por completo cuando los jesuitas se adentren por los territorios del noroeste y se inicie la evangelización de ahornes, zuaques, yaquis y tarahumaras. En estos territorios crearon misiones o reducciones cuyo plan era semejante a las muy famosas del Paraguay, que generaron numerosos informes, voluminosa correspondencia y sus propias crónicas. Estas misiones conocieron prosperidad hasta la expulsión del instituto.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 82 y s.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

Sin embargo, hay que decir que la evangelización de esta gente “bárbara” no implicó el abandono de los indígenas en zonas ya colonizadas, puesto que en 1586 se fundó en la capital el seminario¹⁸⁵ de San Gregorio para indios (el nombre lo heredó de uno de los primeros colegios, que no era para indígenas y con el que no debe confundirse), si bien ya en el de Pátzcuaro, fundado en 1573, se admitían sin distinción, indios, españoles, mestizos y mulatos, hasta que, por el traslado de la sede episcopal a Valladolid, quedó el colegio de Pátzcuaro sólo para indios.

Parte de esta labor fueron también las misiones rurales, iniciadas en el pueblo de Jalatlaco, Oaxaca, que se prosiguieron en Michoacán, Puebla, Veracruz y Guanajuato. También pidieron la administración de Huitzquiluca, donde en un lapso asombrosamente corto aprendieron otomí y lograron redactar un “arte” de esa “lengua dificultosa y bárbara” como la llamó Clavigero siglos después. A pesar de ello, al cabo de un año tuvieron que abandonar el pueblo —pues la vacante había quedado provista—, trasladándose a Tepotzotlán, donde pudieron ya predicar en otomí, mazahua y náhuatl. En 1584, abrieron allí mismo el seminario de San Martín para indios. Con el paso del tiempo se fundaron otros seminarios de este tipo en Puebla, Oaxaca, San Luis de la Paz y aun, de acuerdo con el padre Alegre, un Real Colegio de Indias.

Con todo, a pesar de que la obra misional de los jesuitas avanzó sin detenerse desde 1591 y de que en los textos de los últimos cronistas la evangelización ocupa ya muchos capítulos o es incluso tema de un libro independiente, tampoco Pérez de Ribas o Alegre pueden librarse del sentimiento de culpa con respecto a los indios que permea las tres crónicas previas. Casi a cada paso se ofrecen disculpas, siempre sensatas y convincentes, pero que demuestran a la vez la desazón de la Compañía por no haber cumplido al pie de la letra el mandato de San Francisco de Borja.

Cuando Francisco Xavier Alegre vuelve sobre el tema, aunque lo amplía, según su costumbre, no se limita a repetir, sino que añade que las “sordas murmuraciones tomaron considerable cuerpo”, mientras más colegios abría la Compañía. Es el único que habla de una situación que se iba haciendo cada vez más molesta, tanto que hasta los nuevos miembros de la provincia, recién llegados de España, se atrevieron a acusar de “negligencia e inacción [a] los primeros fundadores” que, encerrados

¹⁸⁵ Los escritores jesuitas usan indistintamente los términos “colegio”, “seminario” y, en ocasiones, “consistorio”. En este caso, de acuerdo con su acepción más antigua, “seminario” significa “casa o lugar destinado para educación de niños o jóvenes”. No se trata, de ningún modo, de una institución destinada a preparar a los indígenas para el sacerdocio.

en sus colegios, no corrieron “a llevar la luz del Evangelio a las regiones más remotas, en que reinaba aún pacíficamente la idolatría”.¹⁸⁶

El último cronista acude a los viejos argumentos, pero agrega que los jesuitas necesitaban cumplir con otro de sus ministerios: la reforma de las costumbres, pues mientras ésta no se lograra la codicia y los desórdenes de los españoles minarían todos los esfuerzos de los misioneros por conducir a los indios a un verdadero cristianismo.

Es posible que todas las historias de la Compañía de Jesús en Nueva España compartan otras muchas cualidades, entre ellas, por poner un último ejemplo, la devoción mariana en sus distintas advocaciones: la virgen del Pópulo, la de Loreto, la de los Remedios y la muy novohispana y jesuita de Guadalupe, pero quizá basta con las ya señaladas.

Lo que las cinco crónicas generales nos entregan, a final de cuentas (demos por descontado su claro afán de propaganda), es el relato pormenorizado y a veces crítico de la obra que durante casi doscientos años realizó la Compañía en estas tierras, que, como escribió Francisco Xavier Alegre en su destierro italiano, alcanzó a todos los niveles de la sociedad novohispana. Los jesuitas entraron al palacio virreinal, pero también conocieron los desiertos del norte y sus bárbaros habitantes; confesaban a damas y monjas, lo mismo que a criminales condenados a muerte; edificaron suntuosos colegios, aunque eran visitas frecuentes en los obrajes y las chozas de indios y esclavos. En suma, actuaron —a pesar de fallas y culpas— de acuerdo con lo que su regla les pedía y toda Nueva España se sintió herida cuando la católica majestad de Carlos III los envió al exilio, como hubo de confesarlo el propio virrey, marqués de Croix, ejecutor de la orden de extrañamiento: “Todo el mundo los llora todavía y no hay que asombrarse de ello: eran dueños absolutos de los corazones y las conciencias de todos los habitantes de este vasto reino”.¹⁸⁷

EDICIONES DE LAS CRÓNICAS

ALEGRE, Francisco Xavier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España que estaba escribiendo el P. [...] al tiempo de su expulsión: publícala para probar la utilidad que prestará a la América mexicana la solicitada reposición de dicha Compañía*, Carlos María de Bustamante, 3 v., México, Impreso por J. M. Lara, calle de la Palma n. 4,

¹⁸⁶ Alegre, *op. cit.*, I, p. 238 y s.

¹⁸⁷ Ángel Santos, *Los jesuitas en América*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 66.

1841-1842. De hecho, la fecha de publicación no es correcta, el v. I apareció en 1842, el II en 1843 y el III en 1844.

———, *Historia de la Compañía de Jesús. Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, 2 v., edición de Jijón y Caamaño, México, Porrúa, 1940-1941.

———, *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 v., nueva edición por Ernest J. Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956.

ANÓNIMO (Gaspar de Villerías), *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a Nueva España. Año de 1602*. Manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda, versión paleográfica del original, prólogo, notas y adiciones por Francisco González de Cossío, México, Imprenta Universitaria, 1945.

FLORENCIA, Francisco de, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, en México, por Juan José Guillena Carrascoso, 1694. Sólo se publicó el tomo primero. Hay una edición facsimilar con prólogo de Francisco González de Cossío, México, Academia Literaria, 1955.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Corónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 v., México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

SÁNCHEZ BAQUERO, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, prólogo de Félix Ayuso, México, Patria, 1945.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México. 1572-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ARTEAGA, sor Cristina, *Una mitra sobre dos mundos*, Puebla, Comisión y Centenario, 1992.

ASTRAIN, Antonio, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 v., Madrid, editorial Razón y Fe, 1912-1920.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 1821.

———, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 3 v., edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México-



- Claustro de Sor Juana-Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981.
- BRAVO UGARTE, José, S. J., *Historia sucinta de Michoacán*, 2 v., México, Jus, 1965.
- BURRUS, Ernest J., S. J., "Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, v. XXV, 1956.
- , "Religious Chroniclers and Historians: a Summary with annotated Bibliography", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. 13, part II, 1973.
- , *Francisco Javier Alegre, Historian of the Jesuits of New Spain*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953.
- CACHO, Javier, S. J., "Dos relaciones sobre la fundación de la Compañía de Jesús en México", *La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Jus, 1975.
- CUEVAS, Mariano, S. J., *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., México, Porrúa, 2003.
- DECK, Allan F., S. J., *Francisco Javier Alegre: a Study in Mexican Literary Criticism*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976.
- DECORME, Gerard, S. J., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 2 v., México, Antigua Librería Robredo, 1941.
- DUNNE, Peter Masten, S. J., *Andrés Pérez de Ribas, Pioneer Black-Robe of the WestCoast. Administrator, Historian*, Nueva York, The United States Catholic Historical Society, 1951.
- FLORES ESTRELLA, Josefina, "'Gente... fría y seca': el paradigma hipocrático en América", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, n. 33, 2002.
- FROST, Elsa Cecilia, "La crónica general jesuita", *Novahispania*, n. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , "El primer y anónimo cronista de la Compañía de Jesús", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, n. 33, 2002.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco, *Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*, pról. y selec. de [...], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- IGNACIO DE LOYOLA, san, *Obras*, Madrid, Biblioteca de Artes Críticas, 1991.

- ISRAEL, J. I., *Race, Class, and Politics in Colonial México. 1610-1670*, Londres, Oxford University Press, 1975 [Hay trad. al español: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980].
- LIEBMANN, Seymour, *Los judíos en México y la América central*, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- LÓPEZ DE PRIEGO, Antonio, S. J., “Carta de un religioso de los extintos jesuitas a una hermana suya, religiosa”, en *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII*, Mariano Cuevas, S. J. (ed.), México, Patria, 1944.
- MANEIRO, Juan Luis-Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, pról., selec., trad. y notas de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
- MORALES, Pedro de, *Carta del padre [...]*, en Beatriz Mariscal Hay (ed.), México, El Colegio de México, 2000.
- NAVARRO, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Diccionario universal de historia y geografía*, 10 v., México, Librería de Andrade, 1853-1856.
- QUINTANA, José Miguel, *La primera crónica jesuita y otras noticias*, México, editorial Vargas Rea, 1944.
- RICO GONZÁLEZ, Víctor, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- SANTOS, Ángel, *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán, “El cirujano López de Hinojosa, su obra quirúrgica y la Compañía de Jesús”, en *La Compañía de Jesús en México, Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Jus, 1975.
- TURBERVILLE, A. S., *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- ZAMBRANO, Francisco, S. J., y José Gutiérrez Casillas, S. J., *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 v., México, Jus-Buena Prensa-Tradición, 1961-1977.
- ZELIS, Rafael de, “Viajes en su destierro”, en *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII*, edición de Mariano Cuevas, S. J., México, Patria, 1944.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS