



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

=====

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
FACULTAD DE HISTORIA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN HISTORIA

LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO. SIGLOS XVIII-XIX

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:
DANTE ALBERTO ALCÁNTARA BOJORGE

DIRECTOR DE TESIS:
DOCTOR EN FILOSOFÍA JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

MORELIA, MICHOACÁN.

NOVIEMBRE DE 2013.

ESTA INVESTIGACIÓN FUE REALIZADA GRACIAS AL APOYO DEL
CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

A los historiadores jesuitas de México

A mis padres, Elpidia
y Dante Alfredo

RESUMEN

Este trabajo estudia las características de tres historias de la Compañía de Jesús elaboradas en tiempos de crisis para la Orden. Las historias de Francisco Xavier Alegre, José Mariano Dávila y Arrillaga y Gerard Decorme se estudian con la finalidad de conocer la forma como se construyó la memoria histórica de la Compañía en México en los siglos XVIII y XIX. El estudio se centra en averiguar qué imagen de sí mismos elaboraron los ignacianos y cuáles fueron sus premisas historiográficas. Se estudia a los textos históricos jesuitas como producto de una práctica de escritura de la historia específica y según su contexto de elaboración.

Palabras clave: jesuitas, memoria histórica, historiografía

SUMMARY

This paper studies the characteristics of three histories of the Society of Jesus elaborated during the crisis times for the Order. The histories of Francisco Xavier Alegre, Jose Mariano Dávila y Arrillaga and Gerard Decorme are studied with the purpose of knowing the form they constructed the historical memory of the Society in Mexico, during the eighteenth and nineteenth centuries. The work centers on verifying the image elaborated by its members and which were the Jesuits historiographical premises. It studies the Jesuit historical texts as a product of a writing practice according to a production context.

Key words: Jesuits, historical memory, historiography

AGRADECIMIENTOS

La conclusión de un trabajo de investigación, cualquiera que sea, implica un esfuerzo imposible sin el apoyo de un gran número de personas e instancias institucionales. Ante todo, debo expresar mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), el cual me hizo beneficiario de una beca para realizar mis estudios de doctorado.

Agradezco a los sinodales, la doctora Dení Trejo Barajas y los doctores Enrique González González, Ricardo León Alanís, Arturo Reynoso Bolaños, Marco Antonio Landavazo Arias y Moisés Guzmán Pérez. Gracias a sus críticas y sugerencias fue posible enriquecer el contenido del trabajo. Igualmente tengo una especial deuda con el doctor Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, pues acompañó con cordialidad, paciencia y amistad el arduo proceso de investigación y redacción. Huelga decir que las deficiencias son responsabilidad mía.

Muchas gracias al padre Luis Octavio Solís, quien por casi diez años gentilmente ha permitido mis pesquisas bibliográficas y documentales en el Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús. Asimismo, quiero expresar mi gratitud al licenciado Alejandro Strozzi y al personal de la Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ, del ITESO en Guadalajara. Agradezco igualmente a la maestra María Teresa Matabuena Peláez y al personal de la Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, por facilitarme la consulta bibliográfica en la Universidad Iberoamericana.

Entre mis amigos, colegas y familiares hay una gran cantidad de personas a quienes guardo agradecimiento. En la universidad michoacana, tuve el apoyo y retroalimentación académica de mis maestros y compañeros estudiantes, especialmente de mis amigas Fabiola Zúñiga Vargas y Amalia Ramírez Garayzar. Asimismo, recibí ayuda constante a lo largo de mis estudios por parte de Malinalli Hernández Rivera y Ernesto Guillén Calderón, a quienes agradezco además su orientación durante los trámites finales de titulación. En Querétaro, los alientos de Ángela Moyano Pahissa, Maribel Miró Flaquer y Paulina Latapí Escalante, fueron importantísimos para completar el esfuerzo académico realizado. Gracias también a mis colegas Blanca Estela Gutiérrez Grageda, Patricia Pérez Munguía, Lourdes

Somohano Martínez, Margarita Espinosa Blas, Cecilia del Socorro Landa Fonseca, José Óscar Ávila Juárez, José Ignacio Urquiola Permisán y Francisco Javier Meyer Cossío.

De igual forma, hago extensiva mi gratitud a Lourdes Marcela Gutiérrez Castañón, Ana Isabel Sotelo Olguín y Jeniffer Fernández Flores. Estoy particularmente agradecido con Diana Olalde Vargas por su paciencia y cariño, sin el cual no habría tenido la fuerza para llegar a buen puerto.

Finalmente, mi más profundo agradecimiento a mis padres, Elpidia y Dante Alfredo, y a mi hermana, Rocio Guadalupe, cuyo apoyo ha permitido solventar las múltiples vicisitudes de mi desarrollo académico, pero, más que nada, porque con su amor y comprensión han sido el sustento emocional más importante de mi vida.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. La historia general de la Compañía de Jesús en Nueva España de Francisco Xavier Alegre	14
1. Noticias bio-bibliográficas del autor	18
2. Propósito historiográfico	23
Las fuentes para la historia	
La retórica de la Historia	
3. Tópicos de la Historia de Alegre	57
Los jesuitas y su relación con las corporaciones	
Los ministerios de la Compañía	
Las misiones	
El medio urbano	
Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía	
Capítulo II. La historia general de la Compañía de Jesús en México de José Mariano Dávila y Arrillaga	124
1. Noticias bio-bibliográficas del autor	126
2. Propósito historiográfico	131
Las fuentes para la historia	
3. Tópicos de la Historia de Dávila	153
Las tribulaciones de los jesuitas	
La persecución de la Compañía	
Los jesuitas y sus enemigos	
Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía	
Capítulo III. La historia general de la Compañía de Jesús en México de Gerard Decorme	214
1. Noticias bio-bibliográficas del autor	214
2. Propósito historiográfico	221
Método e interpretación historiográfica	
Las fuentes para la historia	

3. Tópicos de la Historia de Decorme	245
La adversidad y los enemigos de la Compañía	
Los jesuitas y su relación con los pobladores	
Los ministerios de la Compañía	
Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía	
Capítulo IV. La memoria histórica de la Compañía de Jesús en México y la historiografía occidental	290
1. Historiografía del siglo XVIII.	291
La historiografía en la Nueva España	
2. Historiografía del siglo XIX.	304
La historiografía en el México decimonónico	
3. Historiografía jesuita de los siglos XVIII-XIX.	341
La memoria histórica de la Compañía antes de la supresión	
La memoria histórica de la Compañía después de la restauración	
Consideraciones finales	362
Apéndices	371
Obras citadas	384

INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del siglo XVI, a pocos años de la fundación oficial de la Compañía de Jesús (1540), ha existido un interés constante en conservar la memoria histórica acerca de su impacto en el mundo. De hecho, existe una tradición historiográfica que dio inicio con la pluma de sus miembros, quienes, además de resguardar el material producto de sus actividades, elaboraron relatos históricos acerca de las mismas.¹ Lo anterior no pudo realizarse en las décadas inmediatas a la fundación, pues sus ocupaciones en el mundo complicaban la laboriosa tarea de investigación y escritura de la historia. Sin embargo, el quinto prepósito general de la Orden, Claudio Aquaviva, dispuso, en 1598, la elaboración de una “historia general” perfectamente regulada y estructurada, la cual abarcaría desde su fundación y relataría las labores de los ignacianos en el siglo.² Como consecuencia, las distintas provincias jesuitas designaron a escritores que se encargaron de enviar sus textos a Roma, los cuales servirían para la elaboración de la anhelada obra general y fijarían qué sucesos integraría la memoria histórica de la Orden. De hecho, la provincia mexicana comenzó de esta manera la construcción de su propia historia.³

¹ En el presente trabajo utilizó la expresión “tradición historiográfica” para referirme al conjunto de prácticas de escritura de la historia, heredadas y transmitidas con el correr de los años de unos autores a otros, según las cuales se conservó y construyó la memoria histórica de la Compañía de Jesús como una corporación religiosa con una identidad propia. En este sentido, en torno al concepto de tradición, comparto la conceptualización propuesta por Juan Cruz, según la cual hay dos maneras de entenderla, una fundante y otra consciente: “La tradición fundante es la dimensión objetiva que expresa la instalación del hombre en un estilo de vida y la continuidad dentro de la comunidad de lo transmitido [...] La tradición consciente expresa la consciencia que el individuo tiene del proceso de heredar, o sea, la percatación de que los contenidos habidos son heredados de modo que el individuo se considera como eslabón vital unido con generaciones anteriores” (Juan Cruz Cruz, *Filosofía de la Historia*, Pamplona, EUNSA, 2008, p. 93).

² Un estudio acerca de las disposiciones puede verse en Dante Alberto Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 40, enero-junio 2009, pp. 57-80.

³ Me parece que en la actualidad no se pone en duda que cualquier relato acerca de los sucesos humanos de otros tiempos es producto de una construcción específica. Evidentemente, una narración histórica está cimentada en acontecimientos que han existido previamente, a los cuales se les quiere dar un significado -en el presente- para la memoria. Con lo anterior quiero aclarar, que al hablar de una construcción historiográfica en esta investigación, no se ponderan únicamente los aspectos literarios, retóricos y conceptuales que posiblemente la estructuran. Por el contrario, la alusión a la memoria histórica da cabida al importante fenómeno intelectual de la elaboración consciente, en la que el historiador establece qué sucedió y luego da forma -metafóricamente hablando, traza un cuadro coherente- y otorga sentido a lo sucedido a partir de las huellas que han dejado las experiencias de vida pretéritas de un grupo humano. Por tanto, la construcción de la memoria histórica de un corporación religiosa como la Compañía de Jesús, va más allá de lo puramente

Aquaviva eligió como historiador “oficial” a Niccolò Orlandini, el cual redactó una *Historiae Societatis Iesu* que abarcó el generalato de Ignacio de Loyola, es decir, de 1540 a 1556.⁴ Al fallecer Orlandini, su historia fue continuada por otros autores, como Francesco Sacchini, quien se ocupó del cargo de historiador de 1606 a 1619.⁵ Para mediados del siglo XVII tenemos, por ejemplo, la importante obra de Daniello Bartoli, *Della vita e dell’Istituto di S. Ignazio*, fondatore della Compagnia di Gesù (Roma, 1650).⁶ Durante el siglo XVIII hubo también algunos relatos fragmentarios, no obstante, el resultado siguió siendo una obra de historia “general” inacabada. La labor fue posponiéndose y con la supresión de la Compañía, en julio de 1773, vino a postergarse de manera indefinida.

La Orden fue restablecida por el Papa Pío VII en 1814, pero no sería sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando resurgiría poco a poco el interés en recuperar su historia. Sin embargo, en comparación con el impulso historiográfico de la época moderna, las circunstancias históricas del Instituto habían cambiado enormemente.⁷ La Compañía abandonó el objetivo de la elaboración de una historia universal de la corporación. En adelante priorizó los esfuerzos individuales o de pequeños grupos regionales, los cuales en general readaptaron a las nuevas circunstancias los moldes historiográficos previamente

textual, o lo configurado en un sentido narrativo, pues responde a lo digno de ser recordado (véase también la nota 23 infra). Para estas observaciones me han sido de utilidad los textos de Daniel Brauer “Rememoración y verdad en la narración histórica” y de Hayden White, “Construcción histórica”, ambos en Manuel Cruz y Daniel Brauer (comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 13-39 y 43-58, respectivamente.

⁴ Niccolò Orlandini, *Historiae Societatis Iesu prima pars sive Ignatius*, Roma, MCXIV. La obra fue corregida y publicada -a causa de la muerte de Orlandini- por Francesco Sacchini.

⁵ Publicó la *Historiae Societatis Iesu pars secunda sive Lainius*, Antuerpiae, Ex officina Filiorum Martini Nutii, MDCXX; obra que comprende de 1556 a 1564. Además, Sacchini preparó las partes tercera, cuarta y el primer volumen de la quinta parte, las cuales se publicaron de forma póstuma. Sus títulos fueron: *Historiae Societatis Iesu, pars tertia sive Borgia* (Roma, 1649); *Historiae Societatis Iesu, pars quarta sive Everardus* (Roma, 1652); *Historiae Societatis Iesu, pars quinta sive Claudius*, tomus prior, ed. P. Poussines (Roma, 1661). Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas, vol. VI, 2001, p. 3458.

⁶ Diez años antes se había publicado también, para conmemorar el centenario de la fundación de la Orden, la *Imago primi saeculi*, la cual constituye un informe apologético de sus labores en el mundo hasta ese momento. No se trata de una obra de historia, pero resulta significativo aludir a ella pues, a pesar de que la mayor parte de su texto aborda el ámbito europeo, proporciona un panorama general de la expansión jesuítica por el mundo. De hecho, aunque de manera breve, en dos capítulos (libro segundo, capítulo octavo y libro cuarto, capítulo decimotercero) se anotan algunas noticias acerca de su presencia en América y se alude a la provincia mexicana. Véase *Imago primi saeculi Societatis Iesu a provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis repraesentata*, Antuerpiae, Ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, MDCXL, pp. 231-234 y 531-534.

⁷ Debo aclarar que la expresión “moderno” tiene un sentido polivalente. En el presente trabajo la utilizaré vinculada a una “época” de la historia del mundo y cultura occidental que, grosso modo, podemos extender de la Reforma religiosa en el siglo XVI a la Revolución Francesa en el XVIII.

establecidos. De hecho, las nuevas historias estuvieron encaminadas a contar sucesos en su mayoría de carácter local y con visiones más centradas en el contexto “nacional”. Además, por aquellos años los jesuitas se interesaron especialmente en la publicación de documentos de la Orden. Un buen comienzo fue la edición crítica de numerosas cartas de su fundador bajo el título *Cartas de san Ignacio*.⁸ Sin embargo, el esfuerzo más conocido en el mundo académico lo encontramos en los *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), cuya publicación inició también en la capital española desde 1894.⁹

De modo análogo, ejemplos adicionales del interés por publicar fuentes antiguas se advierten en las ediciones de la correspondencia de Pedro Canisio;¹⁰ en la labor de Georg M. Pachtler, quien hizo una edición crítica en cuatro volúmenes de la *Ratio Studiorum*¹¹ y otros documentos relacionados con ella de 1887 a 1894.¹² También fue notable el trabajo de los hermanos Augustin y Alois De Backer, quienes de 1853 a 1861 publicaron una amplia bibliografía de autores jesuitas,¹³ obra que fue completada, de 1890 a 1932, por Carlos Sommervogel y otros colaboradores, en lo que finalmente se denominó *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*.¹⁴

Los esfuerzos antes mencionados fueron hechos por jesuitas que han sido considerados “documentalistas”. Del otro lado estaría aquellos caracterizados como “historiadores”.¹⁵ Si bien tal distinción puede resultar polémica, lo cierto es que quienes

⁸ *Cartas de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, 6 vols., Imprenta de la Viuda e hijos de don E. Aguado, Madrid, 1874-1889.

⁹ Para una síntesis reciente de la historia de la publicación de los *Monumenta*, puede verse Robert Danieluk SJ, “*Monumenta Historica Societatis Iesu* come strumento di studio della storia delle missioni gesuitiche: uno sguardo bibliografico” en *Studia Missionalia*, rivista curata dalla Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Gregoriana, vol. 60, 2011, pp. 61-84.

¹⁰ Otto Braunsberger (ed.), *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta*, 8 vols, Freiburg im Breisgau, 1896-1923.

¹¹ La *Ratio atque Instituto Studiorum Societatis Iesu*, código oficial de la enseñanza de la Compañía, fue promulgada por Claudio Aquaviva en enero de 1599. Después del restablecimiento de la Orden se decidió hacer una nueva impresión, en 1832, pero sin mayores cambios. La novedad introducida por Pachtler consistió en que, además de tratarse de una edición crítica, incluía numerosos documentos inéditos acerca de la educación jesuítica.

¹² Georg Michael Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes*, 4 vols., Berlin, 1887-1894.

¹³ Augustin y Alois De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 7 vols., Liège, 1853-1861.

¹⁴ Carlos Sommervogel et. al., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols., Bruxelles-Paris-Toulouse, 1890-1932.

¹⁵ Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid, Sal Terrae/Ediciones Mensajero/Universidad Pontificia Comillas, 1991, p. 941.

estuvieron comprometidos con la labor propiamente historiográfica, no pertenecían al grupo investigador de los Monumenta. Tal sería el caso, por mencionar un ejemplo del ámbito hispano, de Antonio Astrain, quien por órdenes del prepósito general redactó y publicó de 1902 a 1925 su magna Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.¹⁶ Su caso permite comentar un fenómeno que adelanté renglones arriba. Me refiero al hecho de que los nuevos textos históricos acerca de la Orden estuvieron acotados al carácter regional o local. De esta forma, al hacerse a un lado la idea de una historia general, la historiografía jesuita dejó de tener carácter europeo, iniciándose, a principios del siglo XX, la escritura de obras “nacionales”, como las de Bernhard Duhr sobre la provincia alemana; Alfred Poncelet para Bélgica; Pietro Tacchi Venturi, acerca de la provincia de Italia; Henri Fouqueray sobre la historia de la Compañía en Francia; Thomas Hudges respecto a las labores de los jesuitas en Norteamérica, entre muchas otras.¹⁷

Así pues, la labor en estricto sentido historiográfica comenzaría a despuntar en el paso del siglo XIX al XX con textos redactados principalmente por autores ignacianos. Se vio fortalecida con la creación del Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI), el cual se ocupó originalmente de publicar tesoros documentales jesuitas, pero más tarde comenzó su dinámica editorial con trabajos de investigación histórica de calidad académica.¹⁸ Esta tradición se conservaría, sin variar demasiado, hasta aproximadamente la mitad del siglo XX. No obstante, poco a poco, según creo, en buena medida como producto de la cada vez

¹⁶ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Razón y Fe, 1902-1925.

¹⁷ John W. O'Malley, “The historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?” en John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris and T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 17 y 33-34. El único libro que se publicó con carácter más o menos general fue el del padre Enrico Rosa, *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni. Cenni storici*, Roma, 1914. Dicha publicación vio la luz con ocasión de las fiestas por el centenario del Restablecimiento de la Orden, sin embargo, no entraría propiamente en la categoría de historia general, pues su autor la entendía más bien como un “esbozo”. En realidad, un trabajo que, a mi juicio, sí constituye una historia general -sustentada, en gran medida, en aquellas historias nacionales- se editaría casi tres décadas después. Me refiero al libro del jesuita estadounidense Martin P. Harney, *The Jesuits in History. The Society of Jesus Through Four Centuries*, New York, The America Press, 1941. Dicha obra fue editada para conmemorar los cuatrocientos años de la fundación de la Compañía. Posteriormente, habría que esperar otros treinta años para encontrar una historia de la misma naturaleza en la obra de William V. Bangert, *A History of the Society of Jesus*, Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 1972.

¹⁸ Desde tiempos del generalato de Luis Martín (1892-1906), impulsor incansable de la historiografía jesuita, a lo cual me abocaré en el cuarto capítulo, se había conformado en Madrid un “colegio de escritores” de historia de la Compañía, sin embargo, no tomó verdadera forma hasta que se organizó un nuevo grupo de historiadores en Roma (1930), mismo que, desde 1935, tomó el nombre de Institutum Historicum Societatis Iesu (Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. III, 2001, pp. 2048-2050).

mayor cantidad de historiadores profesionales, que a su vez se abrieron a muy diversas formas de acercarse al impacto histórico de la Compañía, como han sido la historia intelectual, la historia de la ciencia, la historia de la educación, historia del arte, historia económica, entre otras, se ha dado un nuevo impulso a la investigación y comprensión de dicho instituto religioso. Un ejemplo que da cuenta de ello lo constituyen dos reflexiones historiográficas publicadas en los albores del segundo milenio.

Por una parte, la revista francesa *Revue de Synthèse* dedicó un número especial a la Compañía con el tema “Los jesuitas en el mundo moderno. Nuevas aproximaciones”. Allí los historiadores Pierre-Antoine Fabre y Antonella Romano hicieron una presentación que incluye una concienzuda reflexión acerca de la “producción historiográfica” relativa a la historia de la Orden, de finales del siglo XX.¹⁹ Según comentan, en la década de los noventa comenzó una renovación en la escritura de la historia jesuita en el ámbito galo, la cual se suscitó también en otras latitudes. De hecho, la historiografía de la Orden a nivel mundial dejó de ser sólo producto de la historia religiosa y superó los tintes apologéticos o anticlericales/antijesuitas, facilitando con ello la apertura a nuevos enfoques y al diálogo interdisciplinar. Así, dio paso a una proliferación de trabajos no sólo de plumas ignacianas sino, lo que es más, de numerosos autores ajenos a la Compañía.

La apertura a la que aluden Fabre y Romano es igualmente producto de un vigoroso interés por la historia de la Orden hasta hoy día, el cual ha propiciado la “reescritura” de la misma con nuevas preguntas de investigación y el desarrollo de temáticas apenas estudiadas anteriormente. Además, se ha tratado de explicar el comportamiento de la Compañía situándola en un contexto cultural amplio y según particularidades regionales, ya sea en Europa, América, Asia, etcétera.

Como dije antes, llama la atención que el mismo año que los investigadores franceses publicaban sus trabajos más recientes en torno a la Compañía, también en la Universidad de Toronto se editó una importante obra colectiva.²⁰ En ella, el historiador jesuita John W.

¹⁹ Pierre-Antoine Fabre y Antonella Romano “Présentation” en *Revue de Synthèse*, tomo 120/2-3, número temático: “Le jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches”, 1999, pp. 247-260. Los mismos autores realizaron junto con otros historiadores un “dossier bibliographiques” que presenta una acuciosa valoración crítica de la historiografía dividiéndola en las siguientes áreas: historia general; historia de las ciencias; historia de la educación; literatura espiritual; historia de las artes visuales; las provincias de Europa central; historia de las misiones; misiones americanas; misiones asiáticas y misiones en China (Ibidem, pp. 433-491).

²⁰ John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris and T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits...*, op. cit. El libro fue fruto de un congreso internacional organizado por el Boston College, en 1997.

O'Malley realizó una introducción intitulada "La historiografía de la Compañía de Jesús: ¿Dónde se encuentra hoy?". Allí enuncia, de manera crítica y pormenorizada, cuáles son las características de las obras publicadas en el medio académico anglosajón, francés y germano principalmente, desde la década de los ochentas del siglo XX. Subraya asimismo la apertura a nuevos temas, métodos y perspectivas por parte de historiadores no jesuitas, lo cual inauguró un nuevo momento historiográfico que comenzó a refrescar las miradas en torno a la historia de la Compañía.²¹

En el ámbito de habla española, quiero referirme también a un trabajo que constituye una reflexión crítica del panorama historiográfico, pero atento mayormente al caso novohispano. Me refiero al artículo de Salvador Bernabéu Albert, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)". Para nuestro caso, su texto -publicado en 2009- resulta importante por dos razones. La primera, porque señala algunas consecuencias desfavorables que ha traído la proliferación de trabajos monográficos dedicados a la historia de la Orden. Subraya en particular que la amplitud de temas y enfoques ha producido una fragmentación excesiva, que impide contar con visiones generales y dificulta la difusión de los avances de investigación. La segunda razón radica en que el autor, centrado en el caso mexicano, es uno de los pocos que ha señalado el peligro de no mirar a la historiografía jesuítica con un ojo crítico. Con ello se corre el riesgo de reproducir discursos triunfalistas y autocomplacientes y, a su vez, perpetuar la visión transmitida por la tradición conservada en las crónicas e historias jesuitas.²² En este sentido, cabe añadir que yo mismo tuve oportunidad de apuntar dicho fenómeno en un trabajo que defendí como tesis de maestría (2007) en la Universidad Nacional Autónoma de México y, por lo tanto, coincido plenamente con Bernabéu en el hecho de que los relatos históricos de la Compañía con frecuencia se utilizan como simples fuentes de información, sin reparar en las intenciones

²¹ John W. O'Malley, "The historiography of the Society...", op. cit., p. 3.

²² Salvador Bernabéu, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)" en Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Col. Universos Americanos No. 46, CSIC, 2009, pp. 165-211. Un ejemplo es la permanencia del "mito del jesuita civilizador", donde el resto de la Iglesia católica se retrata como incapaz de asumir la tarea, lo cual, señala, tiene una larga tradición en la historiografía que precisamente reproduce el contenido de las historias generales y provinciales de la Orden en América.

de los autores, el estilo y forma del discurso construido por ellos, sus tópicos fundacionales, entre otros.²³

De hecho, es justamente en el marco de este panorama intelectual donde he venido situando mis inquietudes de investigación, las cuales, desde mi punto de vista, combinan el interés personal acerca de las características de la historiografía de la Orden, al cual me he referido antes y, a su vez, se preguntan acerca de cómo se ha construido la memoria histórica de los jesuitas.²⁴ Es decir, me he abocado a averiguar la forma como elaboraron sus relatos históricos. Por lo pronto, ante la dificultad de estudiar toda la producción historiográfica regional o particular, he ceñido la reflexión a las obras cuyo objetivo fundamental fue proporcionar un panorama histórico “general”, como las que he referido, y averiguar en ellas qué imagen de sí mismos comunican los ignacianos. Considero que la reflexión propuesta en este trabajo no es un área temática cultivada comúnmente por los estudiosos. Sin embargo, poco a poco han ido apareciendo artículos que se ocupan de hacer reflexiones historiográficas, con los cuales comparto varios cuestionamientos.

La gran mayoría de ellos se centran en la obra histórica de la Antigua Compañía, es decir, en las crónicas, relaciones e historias elaboradas de 1540 a 1773. Aquí me referiré a los principales casos. Por ejemplo, contamos con las reflexiones de Josefina G. Cargnel en su trabajo, “Pedro Lozano, S.J., Un historiador oficial”, el cual se centra en definir algunas características de la obra de aquel historiador de la provincia jesuita del Paraguay desde 1730.²⁵ El trabajo de Cargnel es de carácter preeliminar y sus reflexiones constituyen adelantos de un proyecto de investigación aún en desarrollo. No obstante, subraya

²³ Dante Alberto Alcántara Bojorge, “La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII”, tesis para optar por el grado de maestría en Historia, México, FFyL-UNAM, 2007.

²⁴ En general, entiendo a la memoria como un ejercicio de construcción. En el ámbito individual, el cerebro por medio de una serie de funciones psíquicas complejas, selecciona, ordena y adecua los recuerdos dentro de una totalidad de pensamiento. En cuanto a la memoria de una colectividad, los integrantes buscan igualmente explicar y dotar de sentido a su acontecer. Seleccionan lo digno de ser recordado o memorable, para lo cual un mecanismo útil puede ser la elaboración de una narración o relato. En nuestro caso, considero que la Compañía de Jesús, como cualquier corporación, estableció su propia manera de conservar -en su caso por escrito- el recuerdo de su pasado, a la cual llamo aquí memoria histórica. Según creo, con ello sentó las bases de una identidad colectiva propia y configuró figuras ideales de miembros de la Orden a imitar. Para esta reflexión me han ayudado las propuestas de Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, tr. Hugo F. Bauzá, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 131-181; así como los juicios historiográficos de José Rubén Romero Galván, *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea*, O.P., México, IHH-UNAM, 2007, pp. 9-44.

²⁵ Josefina G. Cargnel, “Pedro Lozano, S.J., Un historiador oficial” en *Revista Projeto História*, No. 35 (Ago-Dez), Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2007, pp. 315-323.

especialmente la carencia de estudios que aborden los relatos históricos de la Compañía como “objeto historiográfico”. Así, el suyo anuncia especial atención en la metodología del autor, la forma de su discurso, estructura de la obra, imaginario religioso, entre otras.

En España, Carmen-José Alejos-Grau, ha publicado un par de artículos acerca del “método histórico” de dos historiadores jesuitas del siglo XVIII: Francisco Xavier Clavigero (México) y Juan Manuel de Velasco (Ecuador). Al primero lo examina bajo la lupa de un intelectual moderno, y valiéndose de la *Historia Antigua de México* (1781) subraya su cuidado en la selección de las fuentes, su apego a la verosimilitud de los sucesos que narra, su búsqueda de la verdad y exactitud, su talante de investigador riguroso, entre otros.²⁶ Algunos años después, en su trabajo sobre Velasco, cuya obra historiográfica es amplia, se ocupó de estudiar igualmente cómo entendía el ecuatoriano el oficio de historiador, con especial atención en “...qué fuentes utiliza, qué fiabilidad les otorga y qué intenta demostrar con su Historia, qué quiere rebatir, qué realidad quiere dar a conocer” en ella, etcétera.²⁷

Así, la autora señala las premisas historiográficas del riobambeño y destaca también su búsqueda de la verdad, la imparcialidad, la justicia, la explicación causal de los sucesos, entre otras. En dicho trabajo, más extenso y acucioso que el relativo a Clavigero, estudia las características de la *Historia del Reyno de Quito* (1789). Subraya a la par la marcada inclinación de Velasco por una crítica profunda de los contenidos de sus fuentes y de la tradición historiográfica acerca de aquel reino, el cotejo de sus testimonios documentales, su precisión en las descripciones de las riquezas naturales de Quito y, lo que es más, su férrea defensa de la realidad americana y los nativos peruanos.

Los textos mencionados exponen reflexiones historiográficas útiles e interesantes acerca de los historiadores jesuitas de la época moderna, mismas que anuncian parte de los nuevos enfoques de investigación suscitados en torno a la escritura de la historia de la Compañía. Dentro del conjunto de las mismas se inserta la presente investigación, la cual participa de inquietudes e interrogantes similares, a las cuales intentaré dar respuesta en las

²⁶ Carmen J. Alejos-Grau, “El método histórico en Francisco Javier Clavijero (1731-1787)” en Josep-Ignasi Saranyana, Enrique De La Lama y Miguel Lluch-Baixaui (dirs.), *¿Qué es la historia de la Iglesia?* XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 727-736.

²⁷ Carmen-José Alejos-Grau, “El método histórico en Juan de Velasco” en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los Jesuitas y la modernidad. 1549-1773*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, vol. 2 (disco compacto), 2007, pp. 33-47.

siguientes páginas. Curiosamente, dichos trabajos proporcionan miradas que coinciden en sus cuestionamientos, pero, según creo, no hay una circulación de las cuestiones entre los autores. Lo anterior porque, me parece, la reflexión viene desarrollándose de manera incipiente desde comienzos del año 2000 y, en consecuencia, aún está por rendir sus mejores frutos.

El mismo Salvador Bernabéu lamenta de que no existan suficientes trabajos de esta naturaleza. Tal es el caso de uno de los historiadores estudiados aquí: Francisco Xavier Alegre. Leemos en palabras suyas:

La crónica de Alegre sigue siendo una obra de referencia, un gran almacén de donde los historiadores extraen noticias primarias sobre las fundaciones, actividades y biografías de los jesuitas desde su llegada a la Nueva España en 1571. La amplia utilización de esta obra contrasta con la ausencia de investigaciones sobre la misma, cuestión paradójica que ocurre frecuentemente. Las crónicas son puertas abiertas que nos permiten acceder a mundos perdidos, pero esas puertas tienen que ser objeto de crítica y no estimarlas como espejos fidedignos de la realidad.²⁸

Recientemente, Alicia Mayer hizo eco de la opinión de Bernabéu, al comentar que la figura de Alegre no ha sido analizada a profundidad por la historiografía y todavía más si tomamos en cuenta su trascendencia: “...aún falta ahondar en importantes aspectos de su pensamiento, sobre todo en el terreno de la actividad que ejerció como historiador, ya que ha sido estudiado más desde el punto de vista de su contribución teológica, humanista y literaria”.²⁹ Huelga decir que las siguientes páginas intentan superar, desde una investigación de corte historiográfico, las carencias mencionadas por Bernabéu y Mayer. Un estudio de esta naturaleza puede emprenderse atendiendo distintos aspectos implicados en la elaboración de una “historia”. En principio, entiendo la tarea como abocada a estudiar a las narraciones históricas hechas a lo largo del tiempo. Para nuestro caso se trata de un saber escrito que conserva la memoria histórica. En este sentido, ejemplos de preocupaciones historiográficas estarían en preguntarse por qué se escribía la historia de una forma determinada; cuáles eran los modos de explicarla -recursos metodológicos o retóricos-; cuál fue la idea de causalidad o conciencia histórica del autor; en qué tradición

²⁸ Salvador Bernabéu, “La invención del Gran Norte ignaciano...”, op. cit., p. 172.

²⁹ Alicia Mayer, “Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Xavier Alegre y las *Institutionum theologicarum*” en Estudios de Historia Novohispana, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 47, julio-diciembre 2012, pp. 93-126. La referencia en la p. 101.

historiográfica se inserta; qué tipo de acontecimientos se incorporan en el relato; con qué criterio hizo las periodizaciones, entre otros aspectos diversos.³⁰

Así pues, por mi parte, intento estudiar a los relatos históricos jesuitas como producto de una práctica de escritura de la historia específica y según un contexto de elaboración concreto, la cual comunica los sucesos de una manera que resulta importante conocer y analizar a fondo.³¹ Comencé la tarea desde hace casi diez años. El acercamiento al tema lo realicé en la tesis mencionada, la cual constituye un antecedente historiográfico del que aquí presento. En dicho trabajo profundicé en las características sustantivas de las crónicas generales de la Compañía que se escribieron en la Nueva España, durante los siglos XVI y XVII. Llamé a dichas crónicas fundacionales, pues considero que influyeron notablemente en la historiografía general posterior, en particular respecto a los tópicos tratados y la manera de narrarlos, y con ello sentaron los cimientos de la memoria histórica de los jesuitas.³²

De manera que el presente trabajo constituye una continuación de aquella investigación. Me he ocupado de realizar una minuciosa revisión crítica de la historiografía general jesuita, con la finalidad de contribuir a su conocimiento y análisis, y proporcionar un panorama amplio del proceso de construcción de la memoria histórica de la Compañía en México durante los siglos XVIII y XIX. A su vez, pretendo caracterizar a dicha historiografía, así que he intentado proporcionar respuestas a interrogantes tales como: ¿Cuáles fueron sus rupturas con la tradición antecedente y cuáles sus continuidades? ¿Qué sucesos se consideraron históricos por los historiadores? ¿Cuáles son sus temas, lugares

³⁰ Existen numerosas reflexiones acerca de cómo escudriñar las características del quehacer historiográfico. Sigo, en buena medida, las propuestas de dos autores: Evelia Trejo, “¿Definir o delimitar la historiografía?” y Javier Rico Moreno, “Análisis y crítica en la historiografía” ambos publicados en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica: VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 23-35 y 199-211, respectivamente.

³¹ Desde hace varias décadas el historiador Michel de Certeau definió a la escritura como una <<práctica histórica>>. Para nuestro caso lo fundamental radica en subrayar que la escritura de la historia se sitúa en un tiempo y lugar social de producción, los cuales influyen directamente en la visión del narrador. Así pues, dicha práctica escriturística es histórica y, por lo tanto, en ella se encuentra resguardada e implícita la realidad del contexto y pautas de elaboración, que se convierten en objeto de investigación. Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, UIA, 3ª. ed. 1993.

³² La más antigua lleva por título *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* y fue concluida en 1601. Al año siguiente se elaboró una especie de “síntesis” de esta crónica, que recibió el título de *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús y su fundación en la Provincia de México*, la cual fue concluida en el año de 1602. Finalmente, la *Relación breve del principio y progreso de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús*, se terminó en 1609. Véase Dante Alberto Alcántara Bojorge, “La construcción de la memoria histórica...”, op. cit., pp. 13-37.

comunes y visión de la historia? ¿Cómo utilizan y critican las fuentes de información? ¿Cuál es su estilo de escritura? Estos y otros cuestionamientos han servido como guía del trabajo y permiten advertir, según creo, el proceso historiográfico seguido por los autores.

Hasta ahora no existía un estudio que averiguara dichas características con detenimiento y diera cuenta de cómo se llevó a cabo la elaboración de las historias generales de la Orden en México. En particular he acotado el estudio a tres autores, cuyas obras me parecen sustantivas de dicha construcción: Francisco Xavier Alegre, José Mariano Dávila y Arrillaga y Gerard Decorme. La selección de los mismos delimita también la periodicidad que ciñe al presente trabajo, como he dicho, los siglos XVIII y XIX. Según creo, los tres constituyen el final de una tradición cimentada en la construcción de obras históricas generales acerca de la Compañía en México, las cuales llegaron a su fin en la pluma de Decorme. Acaso el próximo centenario del restablecimiento de la Orden (1814-2014) traiga consigo alguna obra de carácter general o una reflexión de los estudiosos de su historia respecto a la prolongada ausencia de esfuerzos de esta naturaleza.

Además, juzgo importante señalar otro motivo por el cual considero que los autores mencionados resultan significativos para la historia de la historiografía en México. En mi opinión, son escasas las investigaciones que integran a su reflexión historiográfica a historiadores vinculados al ámbito eclesiástico de la Iglesia Católica Apostólica Romana, como los aquí estudiados. Lo dicho se advierte tanto en los trabajos de corte general, como en los que atañen a un periodo específico, tomemos por caso el siglo XIX. Por ejemplo, en un estudio de Evelia Trejo acerca de la cuestión religiosa en la obra de Lorenzo de Zavala, la autora no incluye entre sus reflexiones a escritores católicos, ni a los de carácter “conservador”, argumentando -entre otras razones- la formación y “compromiso” de este último con la Iglesia.³³

A mi entender, los historiadores estudiados aquí conforman un conjunto importante no únicamente por sus contribuciones a la historiografía jesuítica, sino también porque constituyen una contribución a la historia escrita en México. En este sentido, considero que una parte de los investigadores dedicados a conocer dicha historiografía, ha relegado en cierta forma a los historiadores vinculados a la Iglesia católica, limitando con ello la

³³ Evelia Trejo, *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México*, México, UNAM-FFyL/INAH/FCE, 2001, pp. 12-13.

reflexión acerca de sus aportaciones al quehacer historiográfico general e incluso sus posibles deficiencias.³⁴ De hecho, el presente trabajo pretende contrarrestar algunos prejuicios en torno a una escritura de la historia que ha sido definida como conservadora y defensora del catolicismo. Más que detectar ideologías o afinidades políticas en ella, intento rescatar, desde una perspectiva académica, sus aportaciones en la construcción de la memoria histórica de un instituto religioso como la Compañía de Jesús.

He partido de la idea de que existe un “modelo” historiográfico, el cual tiene su origen en las crónicas fundacionales y constituye en gran medida a las posteriores obras históricas generales -al menos en México- en cuanto a su forma y contenido.³⁵ Ese esquema, que organiza y define a la memoria histórica jesuítica, lo he reproducido incluso para la disposición temática de este trabajo, el cual se encuentra dividido en cuatro capítulos, de los cuales tres han sido integrados por divisiones que intentan respetar las partes sustantivas del modelo detectado.

Así pues, en el primero me encargo de estudiar al autor y el texto que considero puntos culminantes del modelo: la Historia de Francisco Xavier Alegre. Dicha obra enlaza a la historiografía de tradición retórica procedente de las crónicas de los siglos XVI-XVII, con una escritura de la historia más crítica y rigurosa, propia del siglo XVIII. Me ocupo de analizar sus características y reviso con atención los argumentos y fines historiográficos del autor, los cuales muestran su visión de la historia y manera de narrarla.

Del mismo modo, en el segundo capítulo me ocupo de la obra general de José Mariano Dávila y Arrillaga. El continuador de la tarea escribió en un contexto diferente al de Alegre. Se propuso superarlo historiográficamente, en particular respecto a sus fuentes y realizar el complemento cronológico acerca de un periodo no historiado por este último: el

³⁴ Tomemos por caso una importante obra colectiva acerca de la historiografía mexicana, publicada por la UNAM desde finales de la década de 1990. La cual, si bien incluye algunos autores cercanos a la Iglesia, no menciona, ni de pasada, a José Mariano Dávila y Arrillaga o, a Gerard Decorme. Véanse en particular el volumen III: Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía Mexicana. El surgimiento de la historiografía nacional*, México, UNAM, 1997; y el volumen IV: Antonia Pi-Suñer Llorens (coord.), *En busca de un discurso integrador de la nación. 1848-1884*, México, UNAM, 1996.

³⁵ A este respecto, tengo presente la propuesta de Hayden White, según la cual el lenguaje no sólo proporciona forma a la narración histórica, sino que también delimita su contenido o, en otras palabras, el lenguaje es contenido, debido a que no tiene carácter neutro y otorga la coherencia lógica a los acontecimientos sucedidos. Sin embargo, no sigo al autor en su visión formal-estructuralista, en especial respecto a lo que él llama “formas discursivas”, pues no considero que sea aplicable al modelo que aquí estudio. Véase su artículo “La cuestión de la narrativa en la teoría historiográfica actual” en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Virgil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 41-74.

contexto de supresión de la Compañía. Considero que su obra muestra el interés por explicar los sucesos históricos haciendo justicia a las vicisitudes de los jesuitas. Hace eco de los moldes historiográficos establecidos con anterioridad y elabora una visión global, pero, como veremos, incorpora una construcción de la memoria histórica de carácter erudito y con tintes científicos acordes a su época.

El tercer capítulo se encarga de estudiar la obra historiográfica de Gerard Decorme, quien representa a una generación formada en la segunda mitad del siglo XIX. Me interesaba estudiar su producción de historia general, pues considero que el autor constituye, como dije, el final de una tradición historiográfica preocupada por crear visiones de conjunto de la Compañía de Jesús en México, la cual se remonta a las crónicas fundacionales. Como veremos, su propuesta contribuye además a la construcción de la conciencia nacional cimentada en la defensa de la religiosidad católica mexicana.

Finalmente, el cuarto capítulo desarrolla una visión de conjunto que ubica las inquietudes historiográficas de la Orden en su contexto intelectual de producción. Para ello planteo dos escalas distintas. Por un lado, presento una visión a mayor escala, con la intención de mostrar el lugar que ocupa la historiografía general jesuita novohispano-mexicana dentro de la tradición historiográfica europea e igualmente me refiero a los aspectos compartidos con otras historias elaboradas en el virreinato de la Nueva España, y enseguida me ocupo del caso mexicano para el siglo XIX. Por otro lado, a una escala menor, desarrollo los principales rasgos de la historiografía general de la Compañía a nivel global, según las características que sus impulsores pretendieron darle. Así se completa un cuadro que vincula el proceso historiográfico individual de cada uno de los autores y su corporación, con el de orden universal en su vertiente occidental.

CAPÍTULO I

LA HISTORIA GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUEVA ESPAÑA

DE FRANCISCO XAVIER ALEGRE

En el ámbito de la creación intelectual de los jesuitas novohispanos, es bien conocida la producción de Francisco Xavier Alegre. De las diversas y numerosas obras elaboradas por él, entre las que encontramos composiciones poéticas, gramáticas, traducciones, tratados teológicos y muy variadas piezas literarias, en el presente capítulo llevo a cabo un estudio de su obra histórica.

Hace casi sesenta años, en 1953, el historiador jesuita Ernest J. Burrus se ocupó de delinear minuciosamente algunos aspectos de Alegre en cuanto historiador.¹ Dicho estudio fue el primero en ocuparse de su práctica historiográfica y en delinear las principales características de su obra junto con algunos aspectos de su metodología. Se centra en cómo pudo influir la trayectoria académica y personal de Alegre en la elaboración de su texto; en cuáles fueron sus fuentes y, finalmente, atiende algunos aspectos de su, digamos, idea de la historia. No obstante, por razones de espacio y porque no era el fin de su trabajo aspirar a mayor profundidad, Burrus dejó de abordar diversos tópicos y otros no los desarrolló, a pesar de que anunció su importancia. De ahí que, por mi parte, me encargaré de exponerlos y llevar a cabo un estudio acucioso del texto de Alegre, con el fin de proporcionar una idea de cuáles fueron los propósitos historiográficos del veracruzano, en el más amplio sentido de la palabra.²

¹ Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre, historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788) en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XXII, Roma, Institutum Historicum S.I., 1953, pp. 439-509.

² Debo mencionar que un precedente de una reflexión, en algunos aspectos semejante a la que aquí presento, fue hecho por Elsa Cecilia Frost en un breve análisis -elaborado poco antes de su fallecimiento, hace 7 años, pero publicado recientemente-, relativo a la obra histórica de Alegre, incluido en su texto “La crónica general jesuita en Nueva España” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 1183-1293. En dicho trabajo, Frost se enfoca en el escaso retrato que se hace de los indios y el contraste que hay con las crónicas franciscanas, donde eran centrales. Por otro lado, Gerard Decorme también hizo algunas alusiones a las características de la pluma de Alegre, pero no lo sigo en su planteamiento, pues me parece que sacó de contexto al autor, cuestionándolo por faltar a la verdad; además, sólo menciona de pasada sus cualidades más importantes como historiador. Véase Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, tomo I, pp. 203-207. Sin embargo, seamos justos, pues los duros juicios del francés en contra de Alegre, también son producto de su propia época.

De entrada, es importante mencionar que, al parecer, la obra no tuvo un título propiamente, pero la conocemos como Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España.³ Como todas las crónicas generales oficiales de la época, Alegre escribió la suya “en fuerza de orden superior”, lo cual reconoce en su prólogo.⁴ Según un relato de Andrés Cavo, otro jesuita, José Julián Parreño, fue quien propuso al provincial, Francisco Zeballos, que no había nadie mejor que Alegre para “organizar la historia de la provincia”, cuando aquel le preguntó a quién creía más capacitado.⁵ El padre Cavo también señala que Alegre estaba trabajando en Mérida al tiempo que fue solicitado en San Ildefonso por Parreño, petición que “le pareció bien” al provincial, pues allí podría encargarse de “escribir la historia”.⁶ De manera que Alegre se ocuparía de redactarla entre 1764 y 1767.⁷

Debo subrayar que el manuscrito permaneció inconcluso e inédito. Lo anterior es significativo en dos sentidos. El primero radica en que, como consecuencia de la expulsión, Alegre estuvo imposibilitado de añadir más información, en particular en relación con la sección final.⁸ En este sentido, me parece notable que, pese a tratarse de una obra inconclusa, la Historia está muy bien redactada y su estructura definida con precisión. Por

³ En adelante la llamaré Historia, no sólo debido a que así se le conoce, sino, principalmente, porque es el calificativo que utiliza Alegre en su prólogo: “historia de la Compañía de Jesús de Nueva España”.

⁴ No se valió de amanuense alguno, sino que redactó de su propia mano toda la obra. Véase Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 455.

⁵ Andrés Cavo, Vida de José Julián Parreño, edición y estudio introductorio por María Dolores González-Ripoll, Madrid, CSIC, 2007, p. 99 [primera edición latina en La Habana, 1792].

⁶ Según Gerard Decorme, previo a Alegre, “Durante el Provincialato del P. Reales hallamos señalado en el Colegio de San Andrés al P. Manuel Colazo (1711-1792) para escribir la Historia de la Provincia. Dícenos el P. Félix Sebastián que ‘había juntado muchos materiales, que dejó a otro para que los extendiera, ocupándose, como se lo ordenaron, en escribir varios elogios latinos de muchos varones ilustres de nuestra Provincia, que fueron mandados a Roma para la Historia general’. Tal vez por la lentitud o porca disposición de dicho padre, señaló el P. Prov. Zeballos al P. Francisco Alegre, que se había distinguido en Cuba y Yucatán, como buen literato, filósofo y legista” (Gerard Decorme, La obra de los jesuitas mexicanos..., op. cit., tomo I, pp. 204-205).

⁷ Un ejemplo concreto dentro del texto se encuentra cuando Alegre trata acerca del colegio de Guanajuato. Indica que el templo fue dedicado “...con tanto lucimiento y magnificencia, propria [sic] del más opulento real de minas de Nueva España, en este año pasado de 1765” (Francisco Javier Alegre, Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 4 vols., Institutum Historicum S.J., Roma, 1956-1959, tomo IV, p. 409; cursivas mías; en adelante citaré como ABZ).

⁸ El padre Burrus, quien trabajó directamente con los manuscritos para su edición, sostiene que Alegre incluiría más temas: “From the original manuscript -particularly the last six books- it is evident that he intended to include more topics, which he list in their proper place along the margin, and to insert additional documents” (Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 462). El último asunto que proyectaba tratar era la denominada “oblación” o cesión de las misiones del Norte para que se convirtieran en curatos (1766). Así lo indica Burrus, quien cita una aclaración del propio Alegre: “Tras esto, se pondrá la oblación que se hizo de las misiones, y nada más” (ABZ, IV, p. 447 n. 31; el énfasis es mío).

lo tanto me atrevería a decir que su carácter inacabado le otorga un lugar especial en términos del contraste con el esmero historiográfico que encuentra el lector.

Por otro lado, Alegre proyectaba un último volumen que habría atendido las biografías de padres novohispanos. Él mismo comenta en el prólogo que deseaba dedicarles mayor espacio en su historia, pero ésta “hubiera crecido mucho”. Por ello se conforma con una “leve memoria” de sus vidas “al tiempo que acabaron su gloriosa carrera”, dejando para el final una más prolija relación biográfica. Sin embargo, hasta donde sabemos, no llegaría a concluirla.⁹

Lo anterior puede corroborarse con el siguiente fragmento, relativo a la muerte de Juan de la Plaza, donde habrían de mencionarse sus virtudes y labores para la provincia Alegre comenta,

[...] faltó, a fines del año [1602], un rigidísimo observador del Instituto y ejemplar de religiosa perfección, en el padre doctor Juan de la Plaza, primer visitador, y segundo provincial de Nueva España, varón de celestial prudencia, de continua y sublime oración, de una circunspección admirable en sus palabras. Murió a los 21 de diciembre, con sentimiento universal de toda la provincia. Hemos hablado de su mérito en otra parte de esta historia, y esperamos hacerlo, aun más copiosamente, en su vida, que, con las de otros distinguidos varones, prometimos para el fin de nuestro trabajo.¹⁰

Así pues, a pesar de no acabarla como deseaba, Alegre habría de redactar la que llegaría a convertirse en la más extensa y exhaustiva historia de la Compañía durante el periodo virreinal. Fue publicada por primera vez en tres volúmenes por Carlos María de Bustamante, los cuales aparecieron de 1842 a 1844.¹¹ Para los años 1956-1959, Ernest J. Burrus realizó una nueva edición del manuscrito autógrafo de Alegre, que se conserva en la

⁹ Cabe mencionar que Mariano Cuevas consideraba que sí había concluido dicha sección: “En poder de la sucesión de Joaquín García Icazbalceta parece que estaba el cuarto tomo inédito donde se narran las vidas de varones ilustres de la Compañía de Jesús” (Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, séptima edición preparada por José Gutiérrez Casillas, t. IV, México, Editorial Porrúa, 1992, p. 244 [La obra vio la luz originalmente en volúmenes sucesivos de 1921 a 1926]).

¹⁰ ABZ, II, pp. 72-73. Énfasis mío.

¹¹ Cabe aclarar que el primer tomo tiene como año de publicación 1841, y para el segundo y tercero 1842. No obstante, en realidad fueron publicados en 1842, 1843 y 1844 respectivamente, según lo indica Burrus, apoyándose en cartas escritas en ese tiempo por los jesuitas mexicanos a Roma y por misivas del propio Bustamante.

colección Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas, en Austin.¹² Para la redacción del presente capítulo me apoyo en ésta última.¹³

La Historia de Alegre fue conocida pese a permanecer inédita, pues numerosos estudiosos e historiadores la utilizaron desde el siglo XVIII. Sabemos, por ejemplo, que Andrés Cavo la usó para varios pasajes de su Historia de México y la cita en numerosas ocasiones.¹⁴ Agustín Pomposo Fernández de San Salvador se apoyó, en el siglo XIX y a decir de Carlos Sommervogel, en el manuscrito de Alegre, según advertimos en Los jesuitas quitados y restituidos al mundo. Historia de la antigua California (México, 1816).¹⁵ Del mismo modo, Manuel Orozco y Berra copia a Alegre en su Historia de la dominación española en México (México, 1838). Una vez hecha la edición, la facilidad para acceder a la obra hizo que creciera el número de estudiosos que se valieron de ella. Tal sería el caso de Hubert H. Bancroft, quien la empleó como fuente en su History of Mexico (San Francisco, 1883-1888).¹⁶ El mismo Burrus enumera autores más recientes como Herbert E. Bolton, Antonio Astraín, Félix Ayuso, W. Eugene Shields, John Francis Bannon, Mariano Cuevas, Marguerite Eyer Wilbur y Francisco González de Cossío, entre otros.¹⁷

¹² Burrus indica en su introducción que también utilizó un manuscrito al que llama <<México B>>, conservado actualmente en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (México), el cual le sirve de base del libro segundo hasta el sexto, pues en él se desarrollan párrafos que en el manuscrito de Texas son sólo títulos.

¹³ Francisco Javier Alegre, Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús..., op. cit.

¹⁴ Andrés Cavo, Historia de México, paleografiada del texto original y anotada por el P. Ernest J. Burrus, S.J., con un prólogo de Mariano Cuevas, S.J., México, Patria, 1949. [La obra fue concluida en 1798]. Carlos María de Bustamante, su primer editor en 1836, ya había destacado este detalle. Por ejemplo, Cavo apunta: “El P. Alegre, en su historia de la Compañía de Jesús de la provincia de Méjico, asegura que murieron las dos tercias partes de habitantes, y Villaseñor, que quedaron desiertos muchos pueblos de la gobernación de Méjico” (Ibidem, p. 421).

¹⁵ Carlos Sommervogel et. al., *Bibliothèque de la Compagnie...*, op. cit., tomo I, p. 155.

¹⁶ El autor asevera: “Alegre’s early studies are evident in his various works, his good taste and judgment being everywhere apparent. His expressions against the enemies of the Society are moderate, and the space given to religious rhapsodies and accounts of miracles not excessive. His Historia de la Compañía, the best work of its kind left by the Jesuits, and invaluable for the history of the north-west provinces of México, remained unpublished until 1841, when it was rescued from oblivion by the efforts of the celebrated Mexican writer, Carlos María Bustamante” (Hubert Howe Bancroft, History of México, vol. III (1600-1803) en The works of Hubert Howe Bancroft, Vol. XI, San Francisco, A. L. Bancroft and Company Publishers, 1883, pp. 448-449).

¹⁷ ABZ, I, p. 22.

1. Noticias bio-bibliográficas del autor

Francisco Xavier Alegre Capetillo nació en la ciudad de Veracruz el 12 de noviembre de 1729 e ingresó a la Compañía de Jesús en 1747. En aquella época el noviciado permanecía en el pueblo de Tepotzotlán, donde recibió también su formación en humanidades. Ernest Burrus enfatiza, apoyándose en el relato de Manuel Fabri, que desde pequeño tuvo interés en la historia, la geografía y las matemáticas, el cual se desarrollaría durante sus años de formación. Con el tiempo aprendería latín, griego, hebreo e italiano y no sobra apuntar que llegaría a dominar el náhuatl. Desde muy joven, Alegre tuvo talento para la escritura y buen ejemplo de ello son las composiciones poéticas que en 1750 concluyó en Tepotzotlán.¹⁸ Considero importante señalar que allí mismo convivió con el padre alemán Everard Hellen, maestro de filosofía y teología, quien, presumiblemente, pudo compartirle su experiencia en las misiones de California.¹⁹

Alegre regresó en 1753 a la ciudad de México para concluir sus estudios y luego fungió como profesor de literatura en el colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México. A decir de Fabri, quiso examinarse para enseñar teología y se preparó recurriendo directamente a las obras de san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, Juan Duns Escoto, Francisco Suárez y otros teólogos famosos.²⁰

El mismo Fabri delinea con claridad su personalidad como maestro y estudiante: “Tenía en aquel colegio varios compañeros, jóvenes de gusto muy delicado y dados a las bellas artes, cuyo trato y ejemplo sirvió de estímulo a Alegre; y asociado con ellos se dio a leer los mejores autores españoles, latinos y franceses (pues había aprendido ya también esta lengua), tomando apuntes de lo que leía, comunicando a su turno lo que había hallado y procurando siempre adquirir algo nuevo”.²¹ Asimismo, en el colegio Máximo estudiaría la teología hasta que, debido a una enfermedad, se vio obligado a viajar a su ciudad natal.

¹⁸ 1.- Ad Ioann[is] Berchmans iconem; 2.- Ad B Aloysii et Koscae [sic] iconem; 3.- Natalia Munera; 4.- Horti dedicatio Dianae ad imitationem Barclaii; 5.- Ecloga Nisus (véase “Lista cronológica de los escritos del padre Alegre” en ABZ, I, p. 481).

¹⁹ Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 443.

²⁰ Manuel Fabri, “Vida del autor” en Opúsculos inéditos latinos y castellanos del P. Francisco Javier Alegre (veracruzano) de la Compañía de Jesús, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, pp. XXIV-XXV. Se trata de una traducción hecha por Joaquín García Icazbalceta de la biografía elaborada por Fabri y originalmente publicada en latín en las Instituciones teológicas.

²¹ Ibidem, p. XXV.

Se ordenó en 1754 e hizo su tercera probación en Puebla y, después de pasar algunos años como maestro de retórica y filosofía en el colegio de San José de La Habana (1755-1763), finalmente realizó su profesión solemne en la ciudad de Mérida en el año de 1763. Durante estos años no abandonaría la escritura de nuevas obras como fueron, entre otras, un estudio gramatical (1750); un poema épico conocido como *Alexandriada*, en tres libros, acerca de la conquista de Tiro por Alejandro Magno (1749-1751; publicado en 1773) y un tratado de retórica (1755-1762). Además, en Cuba, Alegre conoció a dos padres que le enseñarían a hablar el inglés (Thomas Butler) y perfeccionar su italiano y griego (Giuseppe Saverio Alagna).²²

Según el relato de Fabri, Alegre se encontraba en el colegio meridense atendiendo “pleitos antiguos, arduos y de grande importancia” entre la gente, así como en la instrucción de los estudiantes “en puntos de Derecho”.²³ Es decir, la estancia en Mérida dio a Alegre la oportunidad de sistematizar su conocimiento en derecho civil y eclesiástico. Cabe comentar que, de acuerdo con Burrus, por aquellos tiempos el provincial Zeballos pretendía llevar a cabo una “renovación docente y científica” en la provincia, razón por la cual dispuso el viaje de Alegre a México. Entonces se habría reunido con reconocidos jesuitas con el objeto de “reformular” los estudios.²⁴ Ese espíritu reformista, según Burrus, habría impulsado también la escritura de la historia de la provincia de acuerdo a la “mentalidad” de la época y con “objetividad crítica y científica”.²⁵ Independientemente de si la reunión mencionada se llevó a cabo, y cuáles habrían sido sus objetivos, es un hecho que Alegre recibió la orden de parte de los “superiores”, como él mismo reconoce en su

²² Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 446.

²³ Manuel Fabri, “Vida del autor...”, op. cit., p. XXVIII.

²⁴ Agradezco al doctor Arturo Reynoso Bolaños, quien me indica que, hasta ahora, no se ha encontrado ningún testimonio que corrobore que efectivamente se llevara a cabo la reunión mencionada -a la cual habrían acudido, entre otros, José Rafael Campoy, Francisco Xavier Clavigero, Diego José Abad, Antonio Galiano, Ramón Cerda, Juan de Dios Cisneros y Salvador Dávila-. Cabe mencionarlo, pues el primero en referirse a ella es José Mariano Dávila y Arrillaga en la segunda mitad del siglo XIX y resulta interesante la manera como Burrus da por hecho la reunión, siguiendo a Decorme, quien, tal vez -pues no lo indica- se apoyó precisamente en Dávila y Arrillaga (véase Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, op. cit., tomo I, p. 230). El caso me parece significativo, ya que es una evidencia no sólo de cómo los tópicos pueden repetirse, sino de como regresan indirectamente para, si no se tiene el debido cuidado, llegar a consolidarse como parte de la historia. Un ejemplo adicional de ello se encuentra en Elías Trabulse, quien también asegura, apoyándose en Decorme, que se llevó a cabo dicha reunión (véase “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana” en Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavigero en la ilustración mexicana, 1731-1787*, México, El Colegio de México, 1988, p. 44).

²⁵ ABZ, I, p. 6.

prólogo, hacia los primeros meses del año de 1764.²⁶ Además, sabemos que la historia de la Orden en la Nueva España permanecía inédita, pues entre las crónicas fundacionales, el texto de Andrés Pérez de Rivas y el trabajo parcialmente editado de Francisco de Florencia -sólo el primer tomo, en 1694-, la historiografía general de la Compañía tenía, digámoslo así, un marcado déficit editorial desde hacía casi dos siglos. De manera que la decisión también pudo deberse a que hasta la segunda mitad del siglo XVIII existían mayormente manuscritos inéditos, y la elaboración de una nueva historia, más completa y cuidadosa, sin duda abriría la posibilidad -siempre difusa por los altos costos de edición- de contar, por fin, con una obra que hiciera honor a la memoria histórica de la Compañía.²⁷

Así, Alegre se dedicó a la investigación y escritura de la historia de la provincia desde 1764 hasta la promulgación del decreto de expulsión de los jesuitas de los territorios españoles de ultramar, el 25 de junio de 1767. Como es bien sabido, del mismo modo que otros compañeros y hermanos de religión, pudo llevarse legalmente el breviario y alguna ropa necesaria, si bien la inmensa mayoría de sus notas y escritos fueron presa de la confiscación Real, tuvo la sagacidad de traer consigo algunos textos.²⁸

Partió de inmediato a Veracruz con rumbo a la isla de Córcega, antesala de su destino definitivo: Bolonia. Allí se ocuparía de la enseñanza y seguiría estudiando durante casi veinte años. Se encargaría de elaborar de nuevo -valiéndose en gran medida de su memoria y de anotaciones hechas para la Historia-, entre 1769 y 1771, una síntesis acerca de las labores jesuitas en Nueva España.²⁹ Posteriormente, ya en la época ulterior a la supresión

²⁶ Ibidem, I, p. 40.

²⁷ Elsa Cecilia Frost, "La crónica general jesuita..." en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1269.

²⁸ Véase la nota siguiente.

²⁹ Francisco Javier Alegre, *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, publícalas J. Jijón y Caamaño, 2 tomos, México, Librería de Porrúa Hnos. y Cia. 1940-1941. Dicha obra contiene, como adición fundamental si la comparamos con el contenido de la Historia, un breve relato acerca del proceso de extrañamiento de la Orden decretado por Carlos III. El asunto aparece concretamente en las páginas finales de la citada edición (tomo II, pp. 207-238). Las diferencias más significativas entre ambas obras -por ejemplo, en cuanto a datos concretos- fueron señaladas por el editor en notas al pie, pues se ocupó de confrontarlas. La principal razón por la cual no me ocupé de las "Memorias", además de que no constituyen propiamente una historia general de la Orden, es porque en gran medida sus tres primeros libros son una síntesis del contenido de la Historia. El mismo Jijón y Caamaño indica que "Hay, en fin, páginas enteras que están manifestando a las claras que el P. Alegre, en Bolonia, tenía a la vista los mismos apuntes que tuvo en México ante sus ojos, cuando redactaba la Historia, ya que hay hasta frases en las que casi se usan las mismas palabras" (Ibidem, tomo I, p. 16). De hecho, únicamente en el cuarto y último libro se nota una elaboración más original por parte de Alegre. Además, en ellas se observa un mismo paradigma historiográfico. Para una breve reflexión al respecto puede verse también Elsa Cecilia Frost, "La

de la Orden, Alegre se dedicó a labores docentes y publicó algunos textos literarios suyos, hasta que falleció, en agosto de 1788. Entre los trabajos que hizo al final de su vida, merecen mención especial las célebres Instituciones teológicas (impresas de forma póstuma en Venecia, 1789-1791), obra en donde, a decir de Josep-Ignasi Saranyana, Alegre confirmaba sus convicciones tomasianas y pretendía una renovación metodológica de las ciencias sagradas.³⁰

En relación con el contexto en que Alegre recibió la orden de redactar la Historia, resulta de gran importancia no pasar por alto algunos aspectos de la situación política europea, la cual era poco propicia para las actividades de la Orden. Según Eva María St. Clair, ya desde 1750 había conocimiento en la Nueva España de las vicisitudes enfrentadas por los jesuitas portugueses. St. Clair explica que el Tratado de Límites firmado entre España y Portugal -que afectaba las reducciones guaraníes- puso a la Compañía en una posición complicada, pues se argumentaba había otorgado su apoyo a los nativos sudamericanos para hacer frente a las políticas de ambas coronas. Asimismo, en la nación lusa se acusó a algunos jesuitas de integrar las filas de quienes pretendieron atentar contra la vida del rey José I en 1758 y, por último, es bien sabida su expulsión definitiva en 1759.³¹

Igualmente conocido fue el proceso inquisitorial llevado a cabo contra el jesuita italiano Gabriel Malagrida y su terrible ejecución como hereje en 1761. Tampoco debe olvidarse el peso de las fuerzas antijesuitas en Francia y la disolución de la Compañía pronunciada por varios parlamentos franceses en 1764. Respecto al clima de cuestionamiento a la Orden, Eva María St. Clair ubica hacia 1754 el comienzo del arribo a la Nueva España de numerosos títulos de panfletos y libelos que atacaban en Europa el

crónica general jesuita...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 1280-1282.

³⁰ Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Historia de la Teología en América Latina*, vol. II/1, Madrid, Iberoamericana, 2005, p. 535. Algunas secciones de las *Institutionum Theologicarum* han sido estudiadas y traducidas por diferentes autores, tal sería el caso de Mauricio Beuchot, quien ha reflexionado en varios trabajos acerca de aspectos muy concretos, en buena medida filosóficos, que pueden estudiarse de la obra. De igual manera, se ha publicado recientemente, con una traducción por parte del mismo Beuchot, Carolina Poce y Leticia López Serratos una Antología. *Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, compilación y estudio introductorio de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, México, FFyL-UNAM/UAEM, 2007. Finalmente, Alicia Mayer, en su estudio ya citado, también hizo uso de ellas.

³¹ Eva María St. Clair Segurado, *Flagellum iesuitarum. La polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004, pp. 9-11.

prestigio de la Orden y coloca el inicio de un “aluvión” de pasquines antijesuitas en el año de 1758.³² La autora matiza que antes de 1750 los escritos adversos a la Orden se enfocaban en viejas historias de los siglos XVI y XVII con el fin de mostrar la perversidad jesuita. Tal sería el caso, por ejemplo, de la crítica a la riqueza de la Compañía y su política de misiones, los conflictos que tuvo con otras órdenes religiosas, los alegatos relativos a la casuística y el probabilismo o, para el caso novohispano, las discusiones en torno a la beatificación del obispo Juan de Palafox y Mendoza. Pero, posteriormente, St. Clair indica que son los sucesos de Portugal y Francia los que sirven como guía de los ataques.³³

A mi modo de ver, la intensa difusión durante varios años de las noticias antes expuestas aunado a los decretos carolinos que en España ya socavaban los cimientos de la Compañía,³⁴ reforzó los deseos de que la provincia mexicana tuviera su historia, la cual funcionaría como muestra del trabajo jesuita en el siglo y, junto con esto, de su fidelidad a la monarquía española. Es más, en este sentido conviene plantear como hipótesis que acaso sin la precipitación de las amenazas a la supervivencia de la Orden, la obra de Alegre no hubiese sido solicitada. Él mismo refiere “las malas noticias y atroces papeles que de toda Europa venían contra los jesuitas” en la década de 1760,³⁵ de manera que estuvo al tanto de los problemas referidos y, sin duda, fueron importantísimos como telón de fondo a su relato, el cual podemos considerarlo como propagandístico.

Finalmente, recordemos que en la época en que redactó, los jesuitas eran vistos como una amenaza para la autoridad regalista de la corona española, por lo que intenta contrarrestar esa imagen. Por ejemplo, cuando atiende las labores jesuitas en las Filipinas, cuyo quehacer en favor de la política de Felipe II evidencia “...que la fidelidad y el celo para con los reyes, sus soberanos, ha sido siempre uno de los caracteres que han distinguido

³² A este respecto, Gabriel Torres Puga discrepa un poco con St. Clair y propone que la gran proliferación en la introducción de papeles antijesuitas sucedió desde 1759, es decir, después de la expulsión de la Compañía de Portugal. Véase su libro *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, México, El Colegio de México, 2010, p. 55, n. 24.

³³ Eva María St. Clair Segurado, *Flagellum iesuitarum...*, op. cit., pp. 20-22.

³⁴ Por ejemplo, en 1760 se revocó a los jesuitas la licencia que tenían -desde 1674- para remitir misioneros extranjeros a las Indias (Antonio Rubial y Patricia Escandón, “Las crónicas religiosas del siglo XVIII” en Nancy Vogetley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, México, UNAM/Siglo XXI editores, 2011, p. 300). Tampoco debemos olvidar el duelo que la Orden mantenía con Carlos III frente a la promoción que el monarca hacía -desde 1760- de la beatificación del obispo Juan de Palafox (1600-1659), famoso por su antagonismo hacia ella (José A. Ferrer Benimelli, *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación*, México, UIA/UPM, 2013, pp. 77-175).

³⁵ ABZ, IV, p. 443.

a la Compañía; y bastaría para convencer y llenar de confusión a sus antiguos y modernos calumniadores, si una ciega e inveterada pasión fuera capaz de convencerse o de avergonzarse”.³⁶

2. Propósito historiográfico.

En el presente apartado examino la manera como se expresan los intereses historiográficos de Alegre y su metodología. Ante todo, con respecto a la organización temática de la obra, debo señalar que el veracruzano integró en la historia de la provincia mexicana a las primeras misiones jesuitas en la Florida. Este detalle es importante, pues con Alegre se estableció definitivamente en la historiografía que el comienzo de su trabajo en la Nueva España se remontaba a aquel fallido intento de cristianización de los naturales. El mismo Alegre expone en su prólogo por qué decidió seguir “contrario rumbo” al de historias anteriores y no iniciarla con la llegada de Pedro Sánchez a la Nueva España en 1572.³⁷ Según dice, en primer lugar, porque “toda la Compañía” veía a los misioneros de la Florida como miembros de la provincia mexicana y, en segundo lugar, porque más tarde ésta última y La Habana fueron incorporadas a la provincia de México,

Parece, pues, que por el común consentimiento, prescripción, superior disposición y aún por la situación misma de los lugares, estamos en derecho de creer que nos pertenecen aquellos gloriosos principios, y de seguir la opinión del padre Francisco de Florencia.³⁸

Alegre apunta que no hubiera querido tratar “los mismos asuntos” que abordó Florencia, quien fuera su predecesor inmediato en el esfuerzo por redactar una “historia

³⁶ Ibidem, I, p. 294. *Cursivas mías*. Sucede algo parecido cuando se refiere al trabajo de los padres en Sonora, donde los indios se habían rebelado hacia 1748, en que dieron “...un solemne, honorífico testimonio de la fidelidad y observancia de los jesuitas para con el rey, no menos que de su piedad, celo y fervor para con Dios, por quien se exponían, diariamente, a tantas vejaciones en la salud, en la vida y en la honra” (Ibidem, IV, p. 439; el énfasis es mío).

³⁷ Las primeras crónicas generales virreinales, que llamo fundacionales, incluyeron por principio el episodio de la Florida, pero el cronista anterior a Alegre, Andrés Pérez de Rivas, lo omitió por completo. De ahí que dicha historia llegase al veracruzano, en gran medida, por medio del texto de Francisco de Florencia -quien había nacido precisamente en la Florida-, cuya obra comprende el periodo 1566-1576: *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, dedicada a San Francisco de Borja*, prólogo de Francisco González de Cossío, Academia Literaria, México, 1955 [impresa por primera vez en 1694].

³⁸ ABZ, I, p. 41.

general de la provincia”. Sin embargo, estuvo obligado a hacerlo por dos razones. La primera, porque la obra de este último comprendía sólo los primeros diez años de existencia de la provincia, de ahí que los superiores desearan superar la “cortedad” de aquel “primer ensayo”. La segunda, porque éstos juzgaban necesario emprender “de nuevo” la escritura de la historia a causa de la “distancia de los tiempos”.

De tal suerte que la Historia de Alegre comprende cronológicamente la misión floridana (1566-1572) y casi doscientos años de actividades jesuitas en territorio novohispano (1572-1766). Y no sólo eso, pues relata algunos sucesos de Cuba y Filipinas.³⁹ Sin embargo, el veracruzano desarrolló de forma sucinta los años más recientes, en particular los relativos al siglo XVIII. De hecho, los asuntos tratados con una extensión proporcionalmente similar, según puede notarse después de leer por completo el texto, llegan hasta 1757, pues los sucesivos fueron abordados de manera apresurada y escueta. También es necesario decir que los primeros años de historia de la provincia mexicana reciben la mayor atención, pues tan sólo el siglo XVI ocupa cuatro de los diez libros que comprende la obra. Los restantes tratan sobre todo el siglo XVII, con excepción del último relativo al siglo XVIII.⁴⁰

Así pues, Alegre comenzó su labor como un acto de “obediencia”, digamos, historiográfica, cuyo resultado, aunque para él “pequeño”, procuró constituirse en la historia más lograda de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Este detalle puede advertirse también en su crítica a la obra de Florencia, a quien elogia, “por su religiosidad, por sus letras y por la grande instrucción” en los asuntos relativos a la Orden, pero -dice- no lo sigue en su “método o en algunas particularidades” en cuanto a temas y asuntos que como historiadores comparten.⁴¹

Por ejemplo, en lo que atañe a la disposición del texto, resulta interesante subrayar que Alegre reconoce útil para las obras históricas una división del contenido por libros y capítulos -como había hecho Florencia-, pues posibilitan pausas en la lectura, pero, pese a

³⁹ Alegre no duda en calificar a la provincia de Filipinas como “una extensión de la de México, e hija suya en el espíritu” (Ibidem, I, p. 259). Debe recordarse que la viceprovincia filipina dependió de la mexicana de 1595 a 1605.

⁴⁰ La distribución es la siguiente: Siglo XVI: Libro I (1566-1596); Libro II (1577-1587); Libro III (1588-1596); Libro IV (1597-1607). Siglo XVII: Libro V (1608-1619); Libro VI (1620-1639); Libro VII (1640-1650); Libro VIII (1651-1675); Libro IX (1676-1700). Siglo XVIII: Libro X (1701-1766).

⁴¹ En palabras de Alegre: “Hemos hecho aquí este pequeño elogio, porque no parezca que el no haberlo seguido [a Florencia], o en el método o en algunas particularidades de lo que llevamos escrito, es por menos estimación que hagamos de un sujeto tan distinguido y benemérito” (ABZ, III, p. 297).

ello, prefiere prescindir de cortes abundantes en la suya. Primero, puesto que así será más fácil seguir la historia según “el hilo de los años” y, todavía más importante, porque

[...] esto no hallamos que lo haya seguido ninguno de los historiadores griegos o latinos, que son los ejemplares más perfectos que tenemos en este género. Los modernos más célebres entre los italianos, franceses y españoles escriben por libros enteros, a los cuales hemos procurado imitar en esta parte, conformándonos con todos los historiadores generales de la Compañía que así lo han practicado, y aún los de algunas particulares provincias.⁴²

De lo anterior se desprende también que la única división apropiada para él es por “libros”. Además, añade que tiene el mandato de traducir su historia al latín y para ello la división por capítulos “nos sería sumamente incómoda”. De ahí que defienda una escritura contraria al “método” de fragmentar o hacer “partición de las materias”, a pesar de que esto, como él mismo reconoce, hubiese permitido al lector digerir mejor la obra.⁴³ Así pues, Alegre apunta el orden riguroso con que expondrá los sucesos y subraya su inclinación por un “método” de exposición estrictamente cronológico, sin divisiones internas. En este mismo sentido, relativo a lo que podríamos llamar su estilo de escritura, suele hacer una pausa en su narración para incorporar diversas digresiones, las cuales precisan algunos acontecimientos, sin embargo, éstas no interrumpen el hilo del relato. A veces incluyen información con antecedentes o momentos señalados del suceso narrado e incluso en ocasiones proporcionan un adelanto de aquello sucedido en el futuro.

También en lo que concierne al estilo, resulta interesante advertir, como detectó Burrus, que cuando es necesario dramatizar algún pasaje, Alegre no escatima palabras para hacerlo, pero, si es preciso manifestarse concreto y moderado, lo hace según conviene al suceso narrado. Debo comentar que, puesto que advierto un estilo específico, vale la pena pensar en las razones del mismo. En este sentido, en los apartados sucesivos habrá oportunidad de comentar la manera como Alegre integró las historias producto de la tradición dentro de la Compañía, con la propuesta historiográfica moderna que él plantea.

⁴² Ibidem, I, p. 41. Cursivas mías.

⁴³ Resulta paradójico que la edición de Burrus, sin duda ejemplo de rigor y erudición, contradiga en este aspecto tan decididamente el espíritu de la obra de Alegre, al incorporar, precisamente, un capitulado moderno, con el fin de “orientar mejor al lector en la vasta construcción de la obra”. Argumenta que las divisiones “para nada afectan a la estructura interna del libro”; con todo, no podemos dejar de preguntarnos cuál habría sido la opinión de Alegre ante dicha alteración (Ibidem, I, p. 31).

Desde mi punto de vista, en la Historia existen otros principios metodológicos seguidos por nuestro historiador, que arrojan luz en cuanto a cuáles son sus ideas y forma de entender y explicar los procesos históricos. El mismo Alegre adelanta sus objetivos fundamentales en el prólogo de la obra. Ante todo, me parece importante su inclinación a lo que podríamos denominar como crítica de la verosimilitud de sus testimonios. Esto es que, a la manera de los historiadores clásicos, recupera aquellos más creíbles para él. De ahí que diga, respecto a la llegada de los europeos a la Florida, que tiene por “más verosímil” la idea de que el conquistador Juan Ponce de León fuera el primero de los españoles en hacerlo.⁴⁴ A su vez, de esta manera se ocupa de persuadir al lector de la verosimilitud de los materiales que ha seleccionado como fuentes.

Respecto a dicha verosimilitud, quiero abundar en que, a mí juicio, Alegre no sólo abreva en la propuesta historiográfica de los autores grecorromanos, sino que además encuentra un punto de coincidencia, en cuanto a la búsqueda acuciosa de la verdad, entre aquellos y otras propuestas más recientes. Con respecto a los historiadores de la época moderna, Richard Kagan ha señalado que, en general, sus argumentos oscilaban entre lo que consideraban veraz -cercano a la verdad, pero donde no había una afirmación absolutamente creíble- y la verosimilitud, para él, “término éste que denotaba la apariencia, posibilidad o probabilidad de verdad”.⁴⁵ El mismo Kagan ha argumentado, respecto a algunas obras del siglo XVII, que lo anterior también podría vincularse con el probabilismo, donde una conjetura bien razonada ofrecía un cierto grado de verosimilitud. Pero, desde mi punto de vista, Alegre se sitúa en una posición historiográfica más crítica y erudita. En este sentido, su ideal de verosimilitud formaría parte de un contexto filosófico-cultural de mayor amplitud, que incentivaba el pensamiento racionalizado y la investigación rigurosa con el fin último de llegar a la verdad.⁴⁶

Así puede verse en palabras de Francisco Xavier Clavigero, contemporáneo suyo, quien opina, al concluir su *Física particular*: “Sea suficiente lo disputado sobre las cosas

⁴⁴ Ibidem, I, p. 44.

⁴⁵ Richard L. Kagan, *Los cronistas y la corona. La política de la historia en España en las edades media y moderna*, tr. Pablo Sánchez León, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica/Marcial Pons, 2010, p. 27.

⁴⁶ Algunos investigadores han señalado dicha característica como propia de los historiadores novohispanos desde finales del siglo XVII. Tal es el caso de Elías Trabulse, quien asevera: “Al recorrer los textos históricos escritos en México entre 1680 y 1750 nos percatamos de la preocupación de sus autores por establecer la verdad de los hechos, pocas veces de interpretar las causas o examinar las consecuencias”. Trabulse denomina como historiografía <<antiguaria>> o “erudita” a esta expresión concentrada en descubrir la verdad. Véase “Clavijero, historiador...” en Francisco Xavier Clavigero..., op. cit., pp. 41-57.

físicas. En ello, sin ningún afán de partido sino con sincero amor de la verdad, abrazamos en cada una de las cuestiones aquella opinión que nos pareció más verosímil”.⁴⁷ Igualmente, en su *Historia Antigua de México*, señala que deja los hechos en el grado de certeza o verosimilitud que los ha encontrado y expone los pareceres divergentes con toda sinceridad y sin faltar a la verdad.⁴⁸ Según creo, esa guía de aquello que denomino lógica de la verosimilitud, habremos de encontrarla en Alegre como historiador, de modo análogo a como lo expresa Clavigero.

De esta forma, Alegre descubre la manera de armonizar, en la búsqueda de la verdad, la propuesta de historiadores antiguos con la de los modernos. Aunado a lo anterior, también resulta digno de destacarse que el apego a la verosimilitud expresa, implícitamente, encontrar la explicación de los sucesos más próxima posible a la verdad. En este sentido, me inclino a creer que Alegre formula con claridad la imposibilidad de encontrarla absolutamente, lo cual llama la atención si recordamos que esa búsqueda de la verdad será una guía de los historiadores de tradición europea para el siglo XIX. Y, todavía más, no me parece descabellado proponer que Alegre expresó su conciencia como historiador, respecto a conseguir la mayor proximidad a la verdad, así como sus reservas ante la imposibilidad de conocerla a cabalidad, antes que numerosos historiadores profesionales de las primeras décadas del siglo XX. Con ello, a mi entender, encontramos en el veracruzano un ejemplo de que había intelectuales concientes de tales dificultades, aspecto que, me parece, no ha sido suficientemente subrayado por la historiografía actual.

A mediados del siglo XX el historiador Víctor Rico se preguntaba acerca del “criterio de verdad” que habría conducido la escritura de la historia de Clavigero y Alegre. Según dice, Clavigero se mostró crítico con sus materiales históricos y se inclinaba a “digerirlos” de manera intelectual, con el fin de ponderarlos sin valerse del canon de autoridad, y así

⁴⁷ El fragmento lo traduce y transcribe Bernabé Navarro en su artículo “Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavigero” en *Filosofía y cultura novohispanas*, México, IIF-UNAM, 1998, p. 247. El énfasis es mío.

⁴⁸ Carmen J. Alejos-Grau, “El método histórico en Francisco Javier Clavijero...”, op. cit., p. 730. Igualmente así lo indica en distintas secciones de su historia de Baja California. Por ejemplo, señala que se desconoce el origen de la palabra California, pero “...se cree que el conquistador Cortés, que se preciaba de latino, llamaría al puerto adonde abordó Callida fornax, a causa del mucho calor que allí sintió, y que o él mismo u otro de los que lo acompañaban, formaría con aquellas voces el nombre de California: si esta conjetura no es verdadera, es al menos verosímil” (Francisco Javier Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, traducida del italiano por Nicolás García de San Vicente, estudios preliminares de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2007 [primera edición italiana de 1789], p. 10; cursivas mías).

saber cuál podría haber sido la verdad.⁴⁹ En este mismo sentido, Alegre rechaza el principio de autoridad y deja claro que no resulta fundamental localizar todos los testimonios existentes acerca de un determinado asunto, en realidad le interesa valerse, de entre aquellos conocidos, del que goza de mayor credibilidad para él.⁵⁰ Lo anterior puede advertirse en el siguiente comentario acerca de un manuscrito que atribuye al padre Juan Rogel

Referiré el caso (para no faltar, por una parte, a la fidelidad de historiador, y por otra, para que no se imagine que, a mi libre albedrío, le he quitado circunstancias con que se halla en algunos autores), con las palabras mismas del padre Juan Rogel, que, de su letra y pluma, se halla entre los papeles del archivo de esta casa profesa, y que es incontestablemente el más antiguo y más auténtico monumento que puede alegarse en la materia.⁵¹

Además, la coherencia entre los testimonios es para Alegre un recurso valioso en su camino por descubrir lo más creíble. No obstante, también compara aquellos que presentan discrepancias entre sí, con la finalidad de establecer la verdad de los “hechos” o al menos aquello que hubiese sido más probable.⁵² Recordemos que este método relativo a comparar evidencias ya era practicado por historiadores clásicos como Tucídides, quien es considerado por los estudiosos como el iniciador de la historia entendida como relato “verdadero”.⁵³ Así pues, Alegre aplica un juicio crítico, que tiene a su vez un carácter ecléctico y no se sujeta a una sola estrategia.⁵⁴ Es más, si bien desea mostrar que sus

⁴⁹ Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavigero, Veytia, Cavo y Alegre*, México, UNAM, 1949, pp. 32-34.

⁵⁰ Este detalle es señalado por Elsa Frost en su texto “La crónica general jesuita...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1268.

⁵¹ ABZ, I, p. 83.

⁵² Ernest J. Burrus, *Francisco Javier Alegre...*, op. cit., p. 464.

⁵³ François Hartog, “El ojo de Tucídides y la historia ‘verdadera’” en *Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores*, tr. Norma Durán Rodríguez, México, UIA, 2011, pp. 75-87.

⁵⁴ A este respecto, conviene señalar el parecer del veracruzano en su Aprobación para la edición del libro de Juan José Moreno acerca de la vida de Vasco de Quiroga. En ella se expresa, en parte, la manera como Alegre entiende la escritura de la historia, sustentada en una crítica sólida y con una rigurosa cronología. Indica que la obra de Moreno está redactada “...con un estilo muy propio de la Historia, con una exacta Chronología, con una juiciosa crítica y con una perfecta instrucción en las antigüedades Americanas.” (Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga primer obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid, escritos por el Lic. Juan Joseph Moreno, colegial real de oposición en el más antiguo de S. Ildefonso de México, catedrático antes de Philosophia, y ahora rector del mismo colegio primitivo de San Nicolás. Con noticias críticas en que se aclaran muchos puntos históricos y antigüedades americanas especialmente michoacanenses. Sácalos a la

fuentes aportan información cercana a la verdad y convencer de ello, en ocasiones, cuando concluye la narración de algún episodio controvertible, opta por dejar en manos del lector la última palabra al respecto: “A los lectores queda el juicio franco”.⁵⁵

En relación con la metodología empleada por Alegre, resulta significativa la manera como se esfuerza por contextualizar o explicar aspectos concretos para alguien desinformado. Me refiero en concreto a sus aclaraciones respecto a los significados de diversas palabras o alusiones a las características geográficas de algún sitio, comparándolas con lugares de Europa principalmente. A este respecto, es pertinente la pregunta acerca de cuál pudo haber sido el posible público al que estaría dirigida la Historia. Desde el comienzo encontramos varios ejemplos que muestran no estaba restringida a lectores novohispanos. En mi opinión, éste detalle se explicaría, en gran medida, por el hecho de que, como ya indiqué, los superiores habían ordenado traducirla al latín, lo cual habla del interés de la Compañía porque la obra penetrara círculos intelectuales más allá de los ceñidos a la lengua y geografía españolas. A mi modo de ver, los superiores estarían pensando en lectores del ámbito eclesiástico y de influencia de la Iglesia romana, pero también creo que preveían un público potencialmente más amplio.⁵⁶

Tomemos como primer ejemplo las descripciones de los lugares. Cuando Alegre habla de los alrededores de la ciudad de México, para proporcionar una idea de las características de los montes, las cordilleras y los volcanes, hace analogías: “Entre sus montes se cuentan varias cordilleras, nada inferiores a los Alpes y Pirineos”. En otro lugar alude al pico de Orizaba y dice, “...según la observación de un misionero francés en el presente siglo, excede en mucho al pico de Tenerife [Pico de Teide] que, hasta ahora, se había tenido por el monte más alto de toda la tierra”.⁵⁷

Precisamente acerca de su cuidadoso retrato geográfico me ocupo renglones abajo, pero me interesa adelantar que resulta interesante advertir el mismo tipo de correlación geográfica en la Historia de América (1777) de William Robertson. A decir de Juan Antonio Ortega y Medina, el escocés menciona que los Andes se elevaban a más altura que

luz el mencionado Colegio... por mano de su superintendente el Sr. Dr. D. Ricardo Joseph Gutiérrez Coronel..., México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de S. Ildefonso, 1766).

⁵⁵ ABZ, I, p. 52.

⁵⁶ El padre Burrus ya había reparado en este detalle. Véase Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 465.

⁵⁷ ABZ, I, pp. 90-91. Desconozco a qué misionero se refiere, pero, desde la antigüedad, el pico de Tenerife se creía la cima más elevada del mundo.

el Pico de Teide, considerado el más alto del Viejo Mundo.⁵⁸ Lo anterior tenía la intención de mostrar que las montañas americanas eran más altas que cualquier otra conocida y, según vemos, Alegre coloca al pico de Orizaba, en este mismo sentido, como la cúspide de todo el Orbe. Así pues, Alegre y Robertson comparten un mismo interés al subrayar la importancia y esplendor natural americano frente a Europa.⁵⁹

Por otra parte, quiero subrayar que el proyecto de difusión de la Historia de Alegre no sólo en castellano, sino también en latín, cobra significación, en cuanto a sus intenciones historiográficas, en dos sentidos. En primer lugar, pretende colocar a la obra en el radio de un amplio público lector. Al menos personajes vinculados al mundo eclesiástico católico del espacio europeo habrían de ser potenciales destinatarios de la misma, lo que no es poca cosa. En segundo término, la Historia constituye una muy significativa aportación de Alegre a la construcción de la memoria histórica general de la Compañía de Jesús.

De manera que el cuidadoso relato de sus labores en el virreinato de la Nueva España, ocuparía un lugar muy importante dentro de la historia de todo el instituto religioso. Las particularidades mencionadas, el deseo por darla a conocer y otras características que veremos en el presente capítulo, me llevan a pensarla como una contribución historiográfica de, digamos, orden universal, y no sólo elaborada para el contexto mexicano. En este sentido, Alegre refiere sucesos de carácter político que no forzosamente habrían de conocer sus lectores y que ofrecen un contexto histórico más amplio. Por ejemplo, comenta que el padre Antonio Sedeño fue enviado a las Filipinas en el año 1582 e indica que, por entonces, los portugueses ocupaban Macao dando la siguiente explicación:

Los portugueses que se habían establecido en ella [Macao] desde el tiempo del emperador Kia-tsing, en recompensa del importante servicio que hicieron al estado, haciendo retirar al pirata Chang-si-la que tenía sitiada a Catón. Los navíos portugueses que se hallaban en la rada, hicieron frente a este corsario, a instancias de los mandarines, que les convenía tener propicios para el comercio. En su fuga

⁵⁸ Juan Antonio Ortega y Medina, "Sobre The History of America de William Robertson" en Estudios de tema mexicano, México, Secretaría de Educación Pública (col. Sep/Setentas, 84), 1973, pp. 177-182.

⁵⁹ Me parece que, si bien Alegre no entra directamente en la discusión que se llevaba a cabo en el viejo continente, acerca de la inferioridad de los hombres y la naturaleza americana -de la cual participa activamente Robertson- con todo, creo que el veracruzano tiene presente el contexto inicial de aquella disputa. Un estudio clásico sobre el tema es el de Antonello Gerbi, La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900, tr. Antonio Alatorre, México, FCE, 1960. Con todo, un aspecto que Alegre comparte de manera más notoria con Robertson, es la consideración acerca de la ingenuidad de algunos nativos, así como su carácter salvaje o bárbaro. Me referiré a la idea de los nativos necesitados de guía paternal más adelante.

sorprendió la ciudad y puerto de Macao, en que fue muerto por los europeos. Esta se hizo muy en breve el centro de todo el comercio de Asia. Sus nuevos dueños fortificaron la plaza con una gruesa muralla, y dos castillos del lado de la tierra [...] ⁶⁰

Así, lectores romanos, flamencos, parisinos o de cualquier otro lugar, podrían situar los sucesos y labores de la Compañía con el telón de fondo de la política militar y el asentamiento portugués en Macao. Desde mi punto de vista, este es un elemento más a favor de la manera tan amplia como Alegre intenta contextualizar histórica y geográficamente al lector. ⁶¹

La universalidad a la que me referí también puede notarse cuando Alegre relata el saqueo de los filibusteros a la ciudad de Veracruz en 1683. Vemos narrada a detalle la defensa de la tropa, el “alboroto” provocado entre la gente, la prisión y vejaciones sufridas por los vecinos en la iglesia parroquial, la muerte de muchos ciudadanos, el botín que obtuvieron los “piratas” franceses, etcétera. A mí modo de ver, Alegre sitúa “el exterminio del puerto” como un suceso de gran significación histórica que, por sí mismo, resultaba esencial compartir con lectores menos avezados en los procesos históricos locales. ⁶²

Antes me referí a las precisiones geográficas y considero importante aportar algunos ejemplos, con el fin de que pueda verse el rigor y cuidado con que Alegre las realiza. Cuando se refiere a La Habana, dice

[...] está situada a los doscientos noventa y seis grados de longitud y veintitrés y diez minutos de latitud septentrional; por consiguiente, cuasi [sic] perpendicularmente, bajo el trópico de Cancro. Tiene por el norte la península de la Florida, al sur el mar que la divide de las costas de Tierra firme, al est la isla Española, de quien la parte un pequeño estrecho; al ovvest el golfo de Mexicano y puerto de Veracruz [...] ⁶³

En mi opinión, la precisión en las coordenadas y la ubicación geográfica son ejemplos del conocimiento que Alegre tenía de la disciplina y su importancia. En este

⁶⁰ ABZ, I, p. 292.

⁶¹ Podemos advertirlo también cuando alude a los chichimecas, pues subraya su extrema belicosidad y, para delinear su carácter, apunta que “...a la manera de árabes, andaban siempre por aquellos arenales y campañas haciendo una guerra tumultuaria...” (Ibidem, I, p. 413). Además, en este punto Alegre reproduce la tradicional forma de pensamiento según la cual, por ejemplo, los germanos antiguos habían sido incapaces de ser “civilizados”; explicación que podemos considerar equivalente -en su aplicación- a la apreciación respecto a las costumbres bélicas de los chichimecas.

⁶² Ibidem, IV, pp. 43-54.

⁶³ Ibidem, I, p. 55.

sentido, además, indica cuáles son las distintas fuentes que sustentan sus observaciones. Por ejemplo, menciona a reconocidos cartógrafos holandeses como Jan Jansson, Frederik With, Arnoldo Colom, Joan Blaeu; flamencos como Gerard Mercator y Abraham Ortelio, y al francés Laurent François, con el fin de apuntar que todos ellos entendían por la Florida un territorio más amplio que la “Florida española”.⁶⁴ Igualmente se apoya en la monumental Historia general de viajes que compiló el abate Antoine-François Prévost.⁶⁵

Alegre tampoco escatima esfuerzos y aporta abundante información útil en un sentido contextualizador. Tal sería el caso de la descripción de las principales ciudades novohispanas. Acerca de México dice

Está situada a los diez y nueve grados, veinte minutos de latitud septentrional, y a los doscientos setenta y ocho grados, veinte minutos de longitud, en medio de tres hermosas lagunas que en todo componen más de treinta leguas de circunferencia y fertilizan un valle de más de noventa, en que está colocada la ciudad, y le facilitan una increíble abundancia de todo lo conducente a las delicias de la vida [...]⁶⁶

Considero que ambos ejemplos son suficientes para advertir el esquema de descripción geográfica que Alegre sigue. Estas referencias casi siempre son complementadas con otra información como características del terreno, hidrografía y orografía. También se refiere a la flora y la fauna cuando trata la descripción general de distintas regiones del virreinato, así como a los productos de la tierra. Por ejemplo, habla del territorio de Michoacán y apunta, “...abunda en muchas raíces medicinales, que otros han hablado largamente, y entre ellos Laet en su descripción general de la América”.⁶⁷

Por otro lado, cuando se trata de ciudades suele mencionar la traza: “El padre [Jean-Baptiste] Taillandier hace a México igual con León de Francia”; hace breves descripciones en cuanto a instituciones religiosas, escuelas, templos con sus ornamentos, edificios públicos, etcétera. Dedicó comúnmente varias líneas para hablar de la sociedad o las “naciones” de gente nativa y en general puntualiza sus costumbres. En este sentido, no sólo

⁶⁴ Ibidem, I, p. 57.

⁶⁵ Antoine-François Prévost, *Histoire générale des voyages, ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les Nations connues*, Paris, Chez Didot, 1747.

⁶⁶ ABZ, I, p. 93.

⁶⁷ La obra a la que se refiere es de Joannes de Laet, *Nieuuwe wereldt, ofte Beschrijvinghe van West-Indien* (Leiden, 1625). De ella se hizo una traducción al francés en 1640, Alegre pudo haberla consultado en esta lengua o en su idioma original (Ibidem, I, p. 160).

aborda las cualidades de los pobladores, sino también sus defectos. Por ejemplo, Alegre señala, apoyándose en el relato de Pérez de Rivas, que los habitantes de la provincia de Sinaloa tenían hábitos deshonestos como “el hurto, el engaño, el trato inicuo”.

Es común encontrar alusiones a la lengua, por ejemplo, señala del tarasco que es un “idioma muy parecido al griego en la copia, en la armonía y en la frecuente composición de unas voces con otras”. Y añade que de ninguna manera es válido afirmar sea un “dialecto del mexicano corrompido”, pues Alegre no advierte entre ambas lenguas el vínculo que otras tienen en sus raíces como “...en el portugués respecto al español; en éste, en el francés y toscano respecto al latino; en el inglés y holandés respecto del alemán; en el siríaco respecto del hebreo; y otros muchísimos...”.⁶⁸

La manera como Alegre expresa su atención en los aspectos geográficos y culturales recuerda las formas historiográficas de clásicos grecorromanos como Heródoto, en particular su atención a las características de los pueblos que eran diferentes y desconocidos (sucede lo mismo con la escritura cronológica y atenta a la geografía). En un epígrafe posterior me referiré al carácter de la retórica alegrina, pero, como se verá, la forma como incorpora discursos de personajes se asemeja igualmente a pasajes de la obra de Tito Livio, por ejemplo. Así pues, considero que el esmero de Alegre en las características antes dichas tiene una raíz profunda en las descripciones de los historiadores clásicos, como él mismo admite.

Por último, antes de abordar cuáles son las fuentes de Alegre y conocer los temas y argumentos que constituyen su obra, me parece importante transcribir un comentario suyo acerca de su papel como historiador miembro de una corporación religiosa, pues resulta revelador de algunas de las intenciones historiográficas que veremos en el presente capítulo. Cuenta al principio de su libro séptimo:

Hasta aquí ha corrido, sin tropiezo alguno, la pluma por el largo espacio de ochenta años, ofreciendo a los juiciosos lectores, si no una tela de prodigios y de sucesos milagrosos, a lo menos una serie de trabajos dirigidos constante y generalmente a la mayor gloria de Dios y santificación de sus redimidos. No queremos dar a entender, que todos los sujetos que en estos años vivieron en nuestra provincia fuesen otros tantos varones esclarecidos en virtud y en sabiduría, como falsamente han calumniado las historias de los órdenes religiosos, algunos herejes de nuestros

⁶⁸ Ibidem, I, p. 161.

tiempos. Muchos habrá habido tibios, muchos imperfectos, muchos imprudentes, y aun quizá algunos que hayan correspondido mal al instituto y regla santísima que profesaban, ¿quién podrá negarlo? Pero mientras la relación de sus defectos no contribuye en cosa alguna a la serie de la historia o a la común edificación; mientras sus imperfecciones o sus culpas son secretas y aun rigurosamente castigadas dentro de los claustros religiosos, ¿deberá acaso el historiador descubrirlas por dar asunto a la curiosidad de algunas lenguas malvadas, y no le obligará antes a callarlas y sepultarlas en un profundo olvido la caridad cristiana? Esto hemos dicho por satisfacer a la mal fundada crítica de aquellos que querrían hallar en las historias religiosas escándalos para infamar el estado regular, o para autorizar sus crímenes; cuando, por otra parte, no querrían usar de esta libertad en las profanas historias de sus príncipes, o de sus héroes de romance. Por lo demás, si hemos hecho, e hiciéremos en lo de adelante honorífica memoria de muchos ilustres muertos, es y será sólo de aquellos que, por su particular fervor e inocencia de vida, se han merecido los aplausos y la veneración de aquellos pueblos y lugares que edificaron con sus ejemplos. Si todos no son así, pero a lo menos, ¿no es bastante materia de alabanza el hecho mismo y la sencilla relación de lo acontecido en estos años?⁶⁹

El párrafo anterior es un excelente preámbulo para mostrar la riqueza del planteamiento de Alegre y me parece una expresión valiosa de varios elementos de su “paradigma historiador”, que sirven como telón de fondo para el estudio de las principales características de su Historia. No me detendré a hacer una reflexión exhaustiva al respecto, pues el capítulo se ocupa precisamente de estudiar este asunto, pero sí resulta imperativo adelantar que entiendo por “paradigma historiador” la manera como Alegre construye su historia, la cual tiene características que podríamos aglutinar en distintos grupos, todos vinculados entre sí.

De entrada, tenemos aquellas que se sustentan en la retórica aprendida por él, como una forma de pensamiento y comunicación de los sucesos, la cual guía en buena medida su pluma. En segundo lugar, estaría la influencia de las lecturas que sustentan su obra, el método empleado, el estilo, el apego a sus deseos de contar un relato religiosamente verdadero y, a su vez, riguroso en términos de una historia de talante crítico y “moderno”. Ambos aspectos aglutinan, a su vez, otras características que veremos a detalle a continuación, como son, por ejemplo, la construcción del relato de las vidas y obras de padres y hermanos dentro de un paradigma didáctico, en el cual, como él mismo indica en el párrafo precedente, sirven como “ejemplos” o modelos a imitar. En este sentido, sin duda

⁶⁹ Ibidem, III, pp. 1-2. El énfasis es mío.

estamos ante una obra histórica que pretende, en gran medida, aleccionar al lector, de ahí que Alegre sea categórico al aseverar: “La historia enseña con los hechos”.

Lo anterior explica también el cúmulo de breves biografías con carácter hagiográfico que encontramos, las cuales se enuncian y articulan con la historia principal, como veremos, a la manera de los antiguos *exemplae* clásicos -como los artificios literarios utilizados por Tucídides-, medievales o humanísticos, para mostrar el carácter de las personas sobre las que Alegre escribe. No obstante, es importante subrayar que, pese a la presencia en el relato de esas vidas edificantes, escritas, como veremos más adelante, con un tono más o menos tradicional, es muy significativo el hecho de que el grueso de ellas fueran proyectadas para una sección aparte de la Historia, lo cual constituye un detalle adicional del talante moderno del veracruzano como historiador.⁷⁰

Las fuentes para la historia

Renglones arriba comenté que Alegre aspiraba a construir la historia más completa y lograda de la Compañía de Jesús en la Nueva España, para ello las fuentes disponibles de primera mano eran fundamentales. De hecho, llevó a cabo un amplio manejo documental y bibliográfico, el cual resulta notorio tanto de forma explícita como implícita. En este sentido, a decir de Antonio Rubial y Patricia Escandón, en la medida en que el humanismo con que se había formado el veracruzano significó una vuelta a los orígenes, su esfuerzo de rescate documental y bibliográfico converge también con el espíritu ilustrado “que busca la confirmación de los hechos en bases sólidas y fehacientes”.⁷¹

De entrada indica en el prólogo cuáles fueron sus fuentes documentales dividiéndolas según un criterio temático y cronológico.⁷² Así, refiere que, en relación con los “primeros tiempos”, además de Florencia,⁷³ recurre a algunos “retazos” de historia disponibles en los

⁷⁰ Roberto Moreno de los Arcos, “Los historiadores ilustrados novohispanos” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 1 *Historiografía civil*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, p. 538.

⁷¹ Antonio Rubial y Patricia Escandón, “Las crónicas religiosas...” en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana...*, op. cit., p. 303.

⁷² Para un exhaustivo listado de todas las fuentes que es posible detectar en la obra de Alegre, véase Ernest J. Burrus, *Francisco Javier Alegre...*, op. cit., pp. 465-488.

⁷³ En su libro primero Alegre no sólo se refiere a la historia de la Compañía, sino también a su *Menologio* de los varones más señalados en perfección religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, escrito por el padre Francisco de Florencia, y aprobado por N.M.R.P. Juan Paulo Oliva, prepósito

archivos de la provincia. Acerca de tales retazos, hoy en día sabemos que uno de ellos es, sin lugar a dudas, la relación de Gaspar de Villerías, la cual fue concluida en 1602 e intitulada Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús y su fundación en la Provincia de México.⁷⁴ El otro es la obra de Juan Sánchez Baquero, terminada en 1609, bajo el título de Relación breve del principio y progreso de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús.⁷⁵

En la categoría de retazos Alegre incluye las dos obras escritas por Andrés Pérez de Rivas en el siglo XVII, es decir, su *Córonica y historia religiosa...*⁷⁶ y *Los Triunfos de nuestra santa fe...*⁷⁷. Apunta

[...] escribió difusamente hasta su tiempo el padre Andrés Pérez de Rivas, en un tomo de folio, intitulado Triunfo de la fe, que dio a luz a la mitad del siglo antecedente. Este autor tiene la recomendación de haber florecido a los principios de la fundación de estas misiones [de Sinaloa], y haber conocido a los sujetos de que trata, o tenido de ellos muy recientes aun las noticias. Se halló por otra parte sobre aquellos mismos lugares de que escribe, y fue testigo de los maravillosos progresos de la fe en aquellas regiones, que cultivó en cualidad de misionero algunos años, et quorum pars magna fuit.. Su relación es exacta, sincera y bastante metódica. Debe estarle en un sumo agradecimiento nuestra provincia por el cuidado que tuvo en conservarnos las memorias de los antiguos sucesos, haciéndose lugar para escribir,

general de la misma Compañía. Nuevamente añadido a petición de la Congregación provincial, que se celebró en México a principios del mes de noviembre de año de 1733. Por el P. Juan Antonio de Oviedo, calificador del Santo oficio, y prepósito de la Casa Professa de la misma Compañía de Jesús de México, aprobado por N.M.R.P. Francisco Retz, prepósito general, México, 1747. Posiblemente Alegre utilizó esta edición, pero debo aclarar que la primera se publicó en Barcelona en 1671.

⁷⁴ Fue publicada con prólogo de Francisco González de Cossío, bajo el título distinto de Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España, México, Imprenta Universitaria, 1945.

⁷⁵ Editada con prólogo de Félix Ayuso como Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, por el P. Juan Sánchez Baquero. 1571-1580, México, Editorial Patria, 1945.

⁷⁶ Andrés Pérez de Rivas, *Corónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España. Fundaciones de sus colegios y casas, ministerios que en ellos se ejercitan y frutos gloriosos que con el favor de la divina gracia se han cogido, y varones insignes que trabajando con fervores santos en esta viña del Señor pasaron a gozar el premio de sus santas obras a la gloria. Unos derramando su sangre por la predicación del Santo Evangelio y otros ejercitando los Ministerios que el Instituto de la Compañía de Jhs. profesa; hasta el año de 654* (Library of Congress, Washington, D.C., USA, Manuscript Division, Ms. 18,145). Ésta obra ha sido objeto de estudio de María de Lourdes Ibarra Herrerías, “Andrés Pérez de Rivas y su Crónica General de la Nueva España. Un estudio historiográfico”, tesis para optar por el grado de maestra en historia de México, México, FFyL-UNAM, 2008.

⁷⁷ Andrés Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, Madrid, Imprenta de Alonso de Paredes, 1645. Recientemente se publicó un trabajo cuyo autor reflexiona en torno al origen y algunas características de esta obra. Véase Salvador Bernabéu Albert, “El gran teatro del norte. La Historia de los triunfos de nuestra santa fe, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)” en Trinidad Barrera (ed.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/Universidad de Navarra, 2008, pp. 107-127.

en medio de las grandes ocupaciones de misionero, de provincial y de procurador a Roma dos veces, no sólo la dicha Historia de Sinaloa, sino otros dos tomos manuscritos de las fundaciones de todos los colegios, que hasta su tiempo había en Nueva España. Los pocos ejemplares que en el día se hallan de la historia del padre Rivas, su difusión, y el no defraudar esta general historia de la mas bella y mas gloriosa parte de sus apostólicos trabajos, nos obliga a insertarla aquí, aunque mas reducida e interpolada con los demás sucesos de nuestra provincia, según el plan de cronología que hasta ahora hemos seguido.⁷⁸

A pesar de que menciona a estas obras como “retazos”, lo cierto es que Alegre pone mayor cuidado en precisar sus fuentes en comparación con lo que habría sido en el caso de los cronistas antecedentes, lo cual muestra un criterio cuidadoso propio de su época. Luego alude a un volumen “en folio” escrito con “poco orden histórico” e indica que, para los “últimos tiempos”, se apoya en “la memoria reciente” de quienes aún vivían y conocieron a “testigos oculares de los hechos mismos”.

Como era de suponerse, todos los papeles elaborados como producto de las acciones de los jesuitas en el siglo sirven de testimonios para Alegre. En este sentido su fuente más significativa fueron las cartas anuas (*litterae annuae*), las cuales informaban de aproximadamente 120 años de actividades. Se trata de misivas que eran enviadas para mantener contacto permanente entre los padres y el prepósito general en Roma. Dichas cartas fueron, desde el comienzo de su existencia, una fuente de suma importancia para los cronistas generales de la Orden, y la Historia de Alegre no es la excepción. Así, para algunos aspectos se apoya únicamente en ellas, pero -como he dicho- también hace uso de otro tipo de testimonios.

Considero oportuno referir un par de ejemplos de la manera como las utiliza. En el primero apunta que los cursos de los jesuitas en el colegio Máximo resultaron benéficos para la juventud y hace la siguiente precisión:

Finalmente, no podemos pintar con más vivos colores la regularidad de costumbres y anhelo de la perfección en que florecían nuestros estudiantes, que con las palabras de

⁷⁸ ABZ, I, pp. 346-347. El subrayado es mío. Cabe mencionar que, como se lee en el fragmento, Pérez de Rivas escribió también una Historia de la Provincia de Cinaloa, antecedente de Los Triunfos. El padre Peter Masten localizó dos copias de este texto (Peter Masten Dunne, *Pioneer Black Robes on the West Coast*, Berkeley, University Of California Press, 1940, pp. 224-225). Una de ellas, fotostática, en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California y la original en los archivos jesuitas de la ciudad de México. El primer dato no he podido corroborarlo. En cuanto al segundo, después de mis pesquisas en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (en adelante AHPM), no la he encontrado.

la annua que se escribió al padre general: <<Hanse, dice, movido muchos a entrar en diversas religiones, tanto que en sola la de san Agustín recibieron, en un día, diez y ocho estudiantes de nuestras clases, escogidos entre más de cuarenta que andaban en la misma pretensión>>.⁷⁹

Léase ahora la citada carta anua de 1596

Hanse movido muchos a entrar en diversas religiones, tanto que en sola la de san Agustín recibieron un día diez y ocho estudiantes de nuestras clases, escogidos entre más de quarenta, que andaban con la misma pretención.⁸⁰

Un segundo ejemplo, más extenso y complejo, lo encontramos al confrontar el siguiente pasaje relativo a la llegada, en 1598, del nuevo obispo de Michoacán, fray Domingo de Ulloa. Al comparar la anua correspondiente a dicho año contra el texto de Alegre se nota que la utilizó, pero sintetizándola y mejorando la redacción original:

Leemos en la mencionada anua:

[...] y aunque, por emulación de algunas personas se hizieron diligencias para que su señoría entrase en su obispado con siniestra opinión de los nuestros, lebantándonos algunas cosas tan indignas del hábito de quien las movía, quanto agenas a la verdad; con todo eso, saliendo el padre rector a recevir a su señoría, una jornada de aquí, con breves palabras le dio tal satisfacción, que del todo quedó llano en la estima que traya de la Compañía; en la cual se confirmó mucho más quanto, dos días después de llegado, fue combidado a nuestra a cassa a recevir el parabien de nuestros estudiantes.

Admitió su señoría el convite, y antes de hazer visita alguna en la ciudad, ni a las otras religiones, fue a nuestros estudios, donde, en espacio de dos o tres días, se le tenía aparejada una fiesta tan a propósito de lo que pretendía, que el señor obispo no acababa de agradecerla y alabarla por una de las cosas de más gracia y gusto suyo que había visto.

Los circunstantes dixerón lo mesmo, y parecióles particular providencia de nuestro Señor que en cosa tan de repente huviese havido tanto acierto, y ganado tanto crédito nuestro estudio. Como quiera que los émulos que arriba dixé, avían estorbado otra fiesta, más de asiento que, para el mismo fin, estava aparejada en nombre del cavildo

⁷⁹ ABZ, I, p. 459. En lo sucesivo, utilizaré las comillas angulares con el fin de señalar que las palabras se encuentran entrecomilladas en el original.

⁸⁰ Monumenta Mexicana, edidit Félix Zubillaga, Romae, 1976, VI, p. 188 (en adelante citaré MM).

ecclesiástico que quiso servirse en esto de los nuestros; aunque la embidia de algunos pocos no dio lugar para que saliese en effecto.

Finalmente, el crédito que tiene este sancto prelado de los nuestros es tanto que, sin confusión, no puede contarse; porque en todas las cosas de ymportancia se aconseja con ellos, y sin poderlo resistir, hizo a uno dellos examinador para las hórdenes y beneficios, pareciéndole que, de otra manera, no decargaba su consciencia. Dessea enterrarse en nuestra casa, en prenda de lo qual ha dado tres mill pesos para que, en su nombre, se lebante una capilla en la yglesia nueva que agora començamos a edificar, donde también lleva intento de collocar grande riqueza de reliquias que tiene [...]⁸¹

Alegre, por su parte, narra el suceso de la siguiente manera:

[...] presintieron algunos émulos el favor que pretendía hacer a la Compañía el Ilustrísimo, y se armaron, desde muy temprano, de mil imposturas para prevenirlo. Todas las disipó la presencia del padre rector, que salió, más de una jornada, a recibir al señor obispo. Las personas mas autorizadas del cabildo habían querido servirse de la habilidad de nuestros estudiantes y dirección de nuestros maestros, para algunas funciones castellanas y latinas, con que felicitar a su pastor. Halló modo de embarazarlo la envidia; pero, no pudo impedir, sin embargo, que por tres días continuos, con certámenes poéticos, con panegíricos en prosa y en verso, y otras amenísimas invenciones, fuese celebrado en nuestro colegio.

Esta quiso su señoría Illma. que fuese su primera visita; y no contento con una demostración de tanto honor, sabiendo, por algunos de los capitulares, el poco tiempo en que se habían prevenido aquellos festejos, y lo que no les habían permitido hacer, para mostrar el gozo que sentían de su llegada; concibió tan alta estimación de nuestros estudios, que, desde luego, destinó a uno de los padres por examinador sinodal de órdenes y beneficios. Servíanse de ellos en todos los negocios de importancia, y para dar un gaje mas seguro de su tierno amor a la Compañía, dio tres mil pesos, para que en la Iglesia que entonces comenzaba a fabricarse, se labrase a su costa una capilla, en que después de la muerte descansase su cuerpo. ¡Cómo de esas veces ha contribuido la envidia a hacer brillar más el mérito de aquellos que persigue!⁸²

No siempre encontramos la referencia concreta a la carta anua por parte de Alegre, como sucede en este último ejemplo, pero, con todo, es notorio que viene revisando y reproduciendo las anuas en innumerables pasajes de su Historia.

⁸¹ Ibidem, VI, pp. 613-614.

⁸² ABZ, II, pp. 39-40.

Como mencioné renglones arriba, Alegre expresa, en numerosas ocasiones, que utiliza como fuentes “antiguos manuscritos” o “algunas relaciones manuscritas”, las cuales suelen convertirse -para él- en testimonios fidedignos, pues relatan sucesos vividos o conocidos de cerca por sus autores. En este sentido merece destacarse que en general, salvo algunas excepciones, Alegre no indica en dónde se encuentran los manuscritos ni cómo los obtuvo, pero, como he dicho, subraya los casos en que recupera alguna información precisamente de este tipo de fuentes.

Al respecto, debido a la autoridad que los manuscritos antiguos tienen para él, también los utiliza para refutar algún relato o testimonio que difiere con lo plasmado en ellos. Este mecanismo aumenta su valor si Alegre conoce el nombre de la persona que ha escrito. Cuando así sucede, los testimonios de jesuitas pioneros en distintas tareas cobran mayor relevancia. Su valor como cercanos a la verdad, porque relatan algo “visto” por ellos, recuerda de nuevo las estrategias narrativas que los historiadores grecolatinos utilizaban para convencer a su auditorio. Además, recordemos que en casos de esta naturaleza Alegre no podía fungir como testigo de los hechos relatados, dada la antigüedad de los mismos, por eso puede comprenderse la trascendencia y autoridad que tenían para él sus fuentes. De ahí, por ejemplo, el valor del testimonio de Juan Sánchez Baquero: “...testigo ocular de cuanto hasta aquí hemos escrito, que se halla de su puño en uno de los más antiguos manuscritos del archivo de La Profesa”.⁸³ Así, en las fuentes originales que Alegre utiliza, la antigüedad y la vista se unen para proporcionar legitimidad a su relato histórico. Sucede lo mismo con el episodio de la disminución de la población indígena durante el cocoliztli de 1576. Allí también la autoridad de Sánchez Baquero radica en que fue un “testigo de vista” del impacto de la epidemia.⁸⁴

Cuando Alegre aborda el ámbito de las misiones recurre con frecuencia a relatos de jesuitas que participaron en ellas. De hecho, como se verá en este capítulo, la labor misionera resulta para él “la parte más bella y más importante de nuestro asunto”, y dos

⁸³ Ibidem, I, p. 120.

⁸⁴ Ibidem, I, 184. En otras secciones de la obra Alegre también alude a su testimonio. Por ejemplo, el caso de un “retazo de historia que nos ha quedado de su mano” (Ibidem, I, p. 204). O también cuando trata las labores jesuitas en Valladolid “...según dejó escrito el mismo padre Juan Sánchez, a cuya actividad e industria debe todo su ser aquel colegio” (Ibidem, I, p. 231).

terceras partes de la Historia están dedicadas a este rubro particular.⁸⁵ El relato se nutre entonces de las obras de Pérez de Rivas (Sinaloa, Topia, Tepehuanes, Tarahumara y Laguna de Parras), y las narraciones de Eusebio Francisco Kino (misiones de Sonora, Arizona, Pimería Alta y California), Miguel Venegas (California) y “muchas otras relaciones, cartas e informes de los misioneros”.⁸⁶ Acerca de éstas últimas, considero importante mencionar que, eventualmente, Alegre traduce al español comunicaciones dirigidas a los superiores en lengua indígena.⁸⁷

Como hemos visto, tuvo a su disposición una buena cantidad de fuentes diversas resguardadas en los archivos de la provincia. Burrus señaló, con acierto, que el veracruzano utilizó también misivas dirigidas y procedentes de Roma; correspondencia diversa con los oficiales reales en España y Nueva España; cartas con noticias acerca de las misiones y relaciones de militares que residían en el territorio de las mismas; manuscritos referentes a la fundación de residencias y colegios, memoriales, informes diversos y otros documentos importantes.⁸⁸ Sin duda, todas ellas constituyen fuentes empleadas reiteradamente en la Historia.⁸⁹ Llama la atención que Alegre haya recurrido poco a los catálogos provinciales o actas de congregaciones, de hecho, en numerosas ocasiones se conformó con la información proporcionada por los manuscritos y relatos históricos acerca de la provincia.⁹⁰ Por otro lado, en relación con fuentes externas a la Compañía, Alegre utiliza y transcribe

⁸⁵ Alegre subraya su importancia tanto en sus propias palabras, como con expresiones tomadas de relaciones de los misioneros, como el caso de Pedro de Velasco, quien respondió ante la solicitud del provincial de viajar a México a trabajar en la enseñanza de las artes y la filosofía: <<Me parece, mi padre, ser maior gloria de Dios acudir a mil y seiscientas almas bautizadas, y recoger y bautizar otras muchas que faltan, que ocupar tres años con treinta estudiantes; y después por ventura, desearán los superiores que apesques a los indios, perdida ya la lengua; con cuiá continuación se puede hazer mucho>> (Ibidem, II, p. 202).

⁸⁶ Ibidem, I, p. 40. El caso de Venegas es particularmente importante, pues, a su vez, había utilizado para su relación (concluida ca. 1739 y editada por Andrés Marcos Burriel en 1757, como Noticia de la California), testimonios escritos por misioneros del Norte, como Juan María de Salvatierra, Francisco María Píccolo, Juan de Ugarte, Eusebio Francisco Kino, entre otros. Asimismo, elaboró cuestionarios que envió a otros padres para conocer detalles que no se habían registrado. Trata el asunto Patricia Escandón, “Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos XVII-XVIII)” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 1295-1354.

⁸⁷ Tal sería el caso de una carta que el cacique de Tepotzotlán dirigió al provincial en 1622, con noticias acerca de la muerte de Pedro Vidal. Alegre se ocupa de traducirla y copiarla en su texto (ABZ, II, pp. 344-345).

⁸⁸ Ernest J. Burrus, *Francisco Javier Alegre...*, op. cit., p. 453 y ABZ, I, p. 12.

⁸⁹ Es común encontrar el traslado literal de documentos -en ocasiones completos, y otras veces sólo algunas secciones- relativos a las fundaciones de colegios.

⁹⁰ Lo anterior se comprueba, principalmente, cuando el lector encuentra inconsistencias en fechas claves en la formación o actividades de algún padre; incluso se advierte cuando Alegre es incapaz de establecer el día del deceso de alguno, información que estaba, en general, puntualmente conservada en los catálogos.

con frecuencia cédulas reales,⁹¹ alude a la legislación española -cita varias veces la Recopilación de Leyes de Indias-, correspondencia con la corte, de audiencias, cabildos y diferentes instituciones civiles y eclesiásticas. La riqueza y diversidad de las fuentes utilizadas por Alegre constata, según creo, un esfuerzo de síntesis histórica de considerables dimensiones, el cual forma parte del sustento argumentativo de su obra. Además, como diría Elsa Cecilia Frost, muestra su conciencia como historiador, a fin de establecer el vínculo entre la historia de la Compañía y los sucesos civiles.⁹²

En lo que atañe a las fuentes bibliográficas, resulta digno de subrayar que Alegre conoce y maneja con soltura libros en idiomas griego, latín, francés, italiano, inglés y alemán. Lo anterior es comprensible dada la trayectoria académica de nuestro autor, formado desde pequeño en el estudio de los clásicos y humanistas, no obstante, es preciso indicarlo, pues habla de su erudición y capacidad para enriquecer con un amplio manejo bibliográfico su Historia.

¿De qué obras se trata? Podríamos dividir las en dos categorías. Ante todo estarían aquellas escritas por autores jesuitas, tanto novohispanos como europeos y que son relativas a la historia de la Compañía de Jesús en general. En este sentido aparecen aquellas que gozan del mayor prestigio o autoridad posible en la época. De las primeras que aparecen en el relato encontramos la obra de Mathias Tanner en el siglo XVII. Su *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America...*⁹³ es citada junto con otra historia de un autor oficial de la Compañía, el padre Francesco Sacchini.⁹⁴ Leemos en Alegre

El padre Tannero, en el elogio de estos gloriosos varones, y el padre Sachino en el lib. 8 de la Historia general de la Compañía, sobre opinión común muy válida en

⁹¹ No obstante, en este caso debo aclarar que Alegre recupera el texto de algunas cédulas apoyándose en relatos de otros autores que, a su vez, las trasladaron a los suyos. Un ejemplo lo encontramos en aquellas incluidas en el libro décimo (ABZ, IV, pp. 414-424). Puede advertirse que transcribe lo copiado por su fuente de información, el padre Miguel Venegas. Me refiero al libro publicado bajo el título *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente, sacada de la historia manuscrita, formada en México, año de 1739...* (Madrid, 1757).

⁹² Elsa Cecilia Frost, "La crónica general jesuita..." en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1274.

⁹³ Mathias Tanner, *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra gentiles, mahometanos, judaeos, haereticos, impios, pro Deo, Fide Ecclesia, pietate. Sive vita et mors eorum qui ex Societate Jesu in causa fidei & virtutis propugnatae, violentâ morte toto orbe sublatis sunt*, Pragae, Typis Universitatis Caroli-Ferdinandae, 1675.

⁹⁴ Véase Introducción, nota 5.

aquellos tiempos inmediatos en la Florida y en la Habana, escriben que acongojado de los remordimientos de su conciencia, y apartado de todo comercio humano, pasó [don Luis] en el fondo de los bosques el resto de sus días, en un continuo llanto [...] ⁹⁵

En el ejemplo anterior se advierte que Alegre maneja la información proporcionada por los cronistas generales de la Orden, mismos que son autoridades dentro del relato. Sin embargo, no significa que rehúse a cuestionarlos, como puede notarse en el siguiente ejemplo, donde muestra su manejo simultáneo de varias fuentes bibliográficas vinculadas entre sí y, además, subraya el valor de los antiguos manuscritos para corregirlas. Dice con respecto al hermano Alonso López

No podemos dejarnos de admirar que el menologio de nuestra provincia no haga memoria de este hombre admirable. Un breve elogio se halla en la parte 5, lib. 24, párrafo 16 de la Historia General, de donde los tomó el padre Oviedo en sus elogios de coadjutores, y el padre Patrignani. Lo que escriben estos autores da una idea muy inferior a la que nos hacen formar los antiguos manuscritos de nuestra provincia [...] ⁹⁶

En este pequeño fragmento Alegre alude a cuatro fuentes: El menologio de la provincia escrito por Francisco de Florencia y añadido por Juan Antonio de Oviedo en el siglo XVII; ⁹⁷ la quinta parte de la historia general de la Compañía, la cual imprimió Joseph de Jouvancy a comienzos del siglo XVIII; ⁹⁸ los Elogios de hermanos coadjutores de Oviedo ⁹⁹ y el menologio de Giuseppe Patrignani. ¹⁰⁰ Asimismo, en otras partes de la Historia Alegre cita la obra de Juan Eusebio Nieremberg, Vidas ejemplares y venerables

⁹⁵ ABZ, I, p. 87. El texto concreto que Alegre menciona es: “Apostata tanem Ludovicus evasit longe in mediterraneis, quem serunt immanis sui piaculi paenitentia & dolore perculum, per montes ac loca deserta in assiduo ad expiandum nefas iuctu, vagatum contabuisso” (Mathias Tanner, Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae..., op. cit., p. 451).

⁹⁶ ABZ, II, pp. 4-5.

⁹⁷ Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa ... *op. cit.*

⁹⁸ Joseph Jouvancy, *Historiae Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI, Romae, Ex Typographia Georgii Plachi, 1710.*

⁹⁹ Juan Antonio de Oviedo, Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús, que en las cuatro partes del mundo han florecido con grandes créditos de su Santidad, México, Imprenta de la Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1755.

¹⁰⁰ Giuseppe Antonio Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*, Venezia, Presso Niccolò Pezzana, 1730.

memorias...¹⁰¹ y en la sección relativa a las misiones se vale de los Apostólicos afanes del padre José de Ortega,¹⁰² a quien corrige en algunos datos.

Entre los textos de autores ajenos a la Orden, reconocidos como letrados y hombres cultos de la época por Alegre, debo indicar en principio que, generalmente, la información que proporcionan le sirve para abundar en algún detalle acerca de temas o conocimientos más específicos, no forzosamente vinculados a las labores jesuitas. En este sentido destacan en particular obras que atienden la geografía y la organización política y eclesiástica. Así, cita a Gil González Dávila¹⁰³ y algunos tomos de la magna obra del padre Pedro Murillo Velarde, *Geographia histórica*.¹⁰⁴ Incluso al primero no teme en criticarlo, pues Alegre apunta que “son tantos los descuidos en su obra”, que está obligado a corregirlos. Esa misma determinación correctiva, sustentada en el apego documental, se advierte en otros casos y me parece importante añadir un par de ejemplos. El primero aparece cuando Alegre trata la llegada de los primeros misioneros a Nueva Granada. Si bien sustenta su texto en la historia del jesuita José Cassani, cuya autoridad reconoce, ésta, dice “...no nos ha impedido referir los principios de esta ilustre provincia con alguna variación, tomada de los manuscritos que hemos citado, y que, verosíblemente, no pudo haber a las manos quien se veía obligado a tomar las noticias tan lejos de su fuente”.¹⁰⁵ Aunado a esto, Alegre también hace un abierto cuestionamiento a la obra de Miguel Venegas de la siguiente forma:

En cuanto a los hechos históricos que traen las Noticias de California, no podemos omitirlos absolutamente; pero habiendo de recurrir en la sustancia, no dejarán de percibir los lectores atentos que trabajamos sobre materiales más copiosos y más

¹⁰¹ Juan Eusebio Nieremberg, *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 9 vols., 1644-1736.

¹⁰² José de Ortega, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia*, Barcelona, Pablo Nadal Impresor, 1754.

¹⁰³ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos y cosas memorables de sus sedes*, Madrid, Diego Díaz de Carrera, 1649.

¹⁰⁴ Por ejemplo, *Geographia histórica*, donde se describen los reynos, provincias, ciudades fortalezas, mares, montes ensenadas, cabos, ríos y puertos, con la mayor individualidad y exactitud y se refieren las guerras, las batallas, las paces, y sucessos memorables, los frutos, las riquezas, los animales, los comercios, las conquistas, la religión, los concilios, las sectas, los gobiernos, las lenguas, las naciones, su genio y su carácter, y se hace una compendiosa memoria de los varones insignes en virtud, letras, armas, y empleos de cada reyno, Madrid, Oficinas de don Gabriel Ramírez, 1752.

¹⁰⁵ ABZ, II, p. 72. *Cursivas mías*. Se trata de la Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América, descripción, y relación exacta de sus gloriosas misiones en el Reyno, llanos, meta y Río Orinoco, almas y terreno, que han conquistado sus misioneros para Dios, aumento de la Christiandad, y extensión de los dominios de su mag[estad] catholica, Madrid, Imprenta y Librería de Manuel Fernández, 1741.

auténticos que los que pudo haber en las manos del padre Miguel Venegas o su juicioso compendiador.¹⁰⁶

Por otro lado, Alegre menciona en la Historia otras fuentes que, me parece, ocupan un lugar menos importante. No me refiero a la calidad de su contenido, sino a que las utiliza sólo para apoyarse y proporcionar detalles menores e información dentro del conjunto de la obra. En este sentido, de entrada quiero mencionar que Alegre cita la *Gazeta de México*, en específico para lo relativo a los últimos años de publicación del periódico.¹⁰⁷

En relación con otras obras bibliográficas encontraríamos las escritas por Juan José Eguiara y Eguren, Antonio de Herrera, fray Diego Basalenque, Jan Laet, José Antonio Villaseñor y Bernal Díaz del Castillo. Alegre cita a Thomas Gage, pero, en este caso en particular, no tiene mucha simpatía por las interpretaciones del inglés y, por el contrario, refuta su trabajo. Tal vez por esa razón sólo lo cita una vez a lo largo de su libro primero. Pero, si bien utiliza poco esta fuente, considero preciso notar que Alegre es crítico con ella, de ahí que en el libro segundo afirme: “Si merece alguna fe Tomás Gage (autor, por otra parte, infame, y de estilo tan corrompido como lo fueron sus costumbres) en el año que llegó a este lugar [Veracruz], que fue el de 1634, había aún muchos indios, cuyo rendimiento y sumisiones refiere con un aire de sátira”.¹⁰⁸

Llama mi atención que Alegre utilice también relatos de viajes como los de Francis Drake y Thomas Cavendish. El caso concreto se encuentra cuando habla del puerto de Huatulco. Refiere que fue saqueado dos veces por Francis Drake: “Según se dice, fue la primera ocasión en aquel viaje en que dio vuelta al mundo, atravesando por el estrecho famoso de Magallanes; y, según esta tradición, y la relación de los viajes que tenemos de este célebre náutico, debió ser por los años de 1577 o 78...”.¹⁰⁹

En el ejemplo anterior vemos dos fuentes de información que se complementan. Una es la “relación” de los viajes de Drake y la otra es la “tradición” acerca de la factibilidad de su presencia en territorio novohispano. Juntas proporcionan noticias no absolutamente demostrables para Alegre, pero le resultan provechosas para introducir la historia de la

¹⁰⁶ ABZ, IV, pp. 138-139. El énfasis es mío.

¹⁰⁷ La segunda etapa del diario dejó de editarse en el año de 1739 y Alegre lo menciona para los años inmediatos anteriores (Ibidem, IV, p. 381).

¹⁰⁸ Ibidem, I, pp. 235-236. El énfasis es mío.

¹⁰⁹ Ibidem, I, pp. 177-178.

“santa cruz” que los habitantes de Huatulco tenían y veneraban. Conviene aludir a ella aquí mismo. Según el relato,

[...] es constante y piadosa tradición haberla encontrado los primeros españoles colocada en las playas de Huatulco, 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 [...] Los indios preguntados, respondieron que, en tiempos pasados, un extranjero de color blanco y barba venerable la había colocado en su costa, y que su nombre se conservaba aún en la provincia de los chontales [...]¹¹⁰

Como observamos, Alegre es cuidadoso con las tradiciones e historias populares y prefiere respetarlas al grado de incorporarlas en su relato.¹¹¹ Si bien el tema de la cruz, así como la presunta presencia de santo Tomás en América, no dejaban de ser polémicas para él, pues la forma como alude a la “piadosa tradición” es evidencia de ello, no obstante, puede advertirse que todavía a finales del siglo XVIII seguía recuperándose esta historia cuya tradición venía del siglo XVI. Abordaré el tema de los relatos que podemos considerar fabulosos y su papel en la historia, más adelante.

Por otro lado, el manejo concienzudo de Alegre con respecto a la información de sus fuentes se expresa en el siguiente fragmento acerca de la llegada de una imagen de “Nuestra Señora del Pópulo” a la Nueva España, la cual se creía era una copia de otra supuestamente pintada por san Lucas. Apunta que en tiempos del general Francisco de Borja se habían elaborado varias copias, de las cuales cuatro llegaron procedentes de Roma (México, Pátzcuaro, Oaxaca y Puebla):

El P. Francisco de Florencia es el autor de esta distribución, y dice haber venido dichas copias al cuidado del hermano Gregorio Montes. Un antiguo manuscrito dice haber sido encargados al hermano Alonso Pérez. En todo hay dificultad. Lo primero, porque ninguno de los dos hermanos venía derechamente de Roma. Lo segundo, porque, viniendo en la misma misión siete sacerdotes, no es verosímil que se encomendase de Roma a España el cuidado de ellas a algún hermano coadjutor. Fuera de esto, todos convienen que san Francisco de Borja mandó sacar las copias,

¹¹⁰ Ibidem, I, p. 179. Las cursivas son mías.

¹¹¹ La acogida de la “tradición piadosa” en la Historia, también la advierte Elsa Cecilia Frost, “La crónica general jesuita...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1276.

que las repartió por varias provincias, y que algunas cupieron a la nuestra, que era, digámoslo así, su benjamín, o la última hija en Jesucristo. Siendo así, ¿cómo puede decirse que vinieron a la América hasta cuatro o cinco años después de muerto el santo Borja? Que dichas imágenes sean, pues, trasuntos fielmente sacadas del original de San Lucas no lo dudamos. Que esto lo concediese el soberano pontífice con un privilegio nunca antes visto, a ruegos de san Francisco de Borja, lo afirman constantemente todos los escritos de su vida. Sólo creemos que haya intervenido yerro en el tiempo de su venida, y sobre el cual no podemos formar alguna racional conjetura, faltándonos la luz de los antiguos documentos.¹¹²

El párrafo anterior permite hacer algunas observaciones. Primero, en relación con el manejo de fuentes distintas, cuya información coteja Alegre. En este sentido, es muy cuidadoso al señalar las inconsistencias y la necesidad de llegar a aquello más “verosímil”. Segundo, intenta una conclusión al respecto y reflexiona acerca de cuáles pudieron ser los motivos de esas inconsistencias, inclinándose a creer que el error estaba en el cálculo de la fecha. No se atreve a asegurarlo, pues no hay manera de llegar a una “racional conjetura”. Y, por último, argumenta que todo es oscuro debido a que sus fuentes más importantes, los documentos antiguos, no arrojan suficiente “luz”. Así pues, vemos las dificultades que tiene Alegre para establecer los hechos racionalmente, pero, con todo, expone aquello que persuadía de mejor manera su juicio. A mi modo de ver, este mecanismo es una muestra de su congruencia con respecto al proyecto historiográfico que él mismo propuso en el prólogo de la Historia.

Otro caso semejante, en el que Alegre expresa su rigor crítico, puede advertirse en su relato de las misiones en Sinaloa. Sigue el texto de Andrés Pérez de Rivas, a pesar de que la explicación de la llegada de los españoles y conquista de aquel territorio, dice, es fantasiosa:

Pasaron algunos años sin que se pensara en la conquista de estos países, hasta que se excitó la curiosidad con la ocasión que vamos a referir, que aunque tiene un cierto aire de aventura fabulosa, es universalmente contestada por todos los impresos y manuscritos que han tratado esta materia.¹¹³

Así pues, pese a lo increíbles que parecen algunos pasajes de la historia de la conquista, Alegre los comunica, pero, a su vez, muestra al lector su desconfianza. En

¹¹² ABZ, I, pp. 228-229. El énfasis es mío.

¹¹³ Ibidem, I, p. 355. Las cursivas son mías.

síntesis, intenta una historia, digamos, balanceada, en donde el público no tenga exceso de sospechas y apela a su buena fe; pero también es cuidadoso, con el fin de que el relato tampoco caiga en “demasiada credulidad” y fomenta una adecuada discreción en cada caso.¹¹⁴ Significa que, a mi juicio, Alegre conoce su responsabilidad como constructor de una “historia religiosa y eclesiástica”, la cual, según creo, para él habría de armonizar adecuadamente ambos aspectos. El siguiente párrafo me parece un ejemplo definitivo que sustenta mi comentario:

Bien sabemos que este género de apariciones [de un niño difunto que se presentó a una persona] son de ordinario sospechosas y muy mal recibidas en aquellas gentes que precian de un gusto delicado, y de no abandonarse jamás ciegamente a la buena fe, o la demasiada credulidad de ciertos autores que, por lo común, las refieren con poca discreción. No ignoramos también lo que ha dejado escrito en deshonor de las historias religiosas cierto escritor de nuestro siglo [probablemente se trate de Voltaire], por cuyas obras se trasluce el mismo libertinaje en la fe que en las costumbres. Yo no veo que estos adoradores de la antigüedad acusen de flaqueza o de mala fe a Tito Livio, a Plutarco, a Valerio Máximo, y a tantos otros autores paganos que nos refieren mayores y mas increíbles prodigios, y a quienes a pesar de la grande libertad de juicio que se profesa en estos tiempos, no se deja de dar crédito por el respeto que se imagina deber a tan famosos hombres. No se reprende que Porcia había apagado, sin lesión en su mano, las brasas; que había llovido unas veces ceniza y otras sangre en Italia; que hablen los bueyes y las estatuas de los falsos dioses; que se haya oído en Roma una voz que previniese la venida de los antiguos franceses. ¿Y los lectores cristianos habrían de reprender en los autores de la historia religiosa y eclesiástica sucesos autorizados por tantos otros semejantes que se hallan en las Santas Escrituras y en los padres mas respetables de la Iglesia, y que parecen pertenecer de un modo muy particular al orden de la Providencia, singularmente para la extensión y propagación del Evangelio entre naciones bárbaras?¹¹⁵

Conviene señalar tres aspectos que, desde mi punto de vista, se desprenden de lo dicho por Alegre. Primero, toma en cuenta el contexto historiográfico eclesiástico-religioso en que escribe, para el cual una narración providencialista es válida, autorizada e incluso necesaria como parte de la difusión del Evangelio. Dicha característica formaría parte del paradigma historiador al que me referí antes, y, según creo, refuerza la naturaleza moderna de su escritura. En segundo lugar, en este argumento adquiere especial importancia la cita

¹¹⁴ Este detalle ha sido apuntado también por Elsa Cecilia Frost, “La crónica general jesuita...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 1274-1275.

¹¹⁵ ABZ, I, pp. 444-445

de los antiguos historiadores romanos, quienes le sirven de autoridad historiográfica para sustentar que la aparición de sucesos tal vez poco creíbles, como los que ellos mismos incluían, no desautoriza la narración de su historia, menos aún tomando en cuenta la permanente participación que, para él, tiene en la marcha de los sucesos “la providencia” de Dios. Por tanto, hay cabida para “prodigios” en ella. En el siguiente epígrafe veremos algunos ejemplos en este sentido.

Finalmente, también es importante subrayar el papel que ocupa la divina Providencia en la Historia. Ernest Burrus ya había apuntado, sin abundar al respecto, que en la obra los designios divinos orientan el destino de la gente, pero no le quitan su libertad y responsabilidad en el camino elegido.¹¹⁶ En efecto, Alegre es muy cuidadoso a este respecto, no abusa de alusiones en las que subraye el papel de Dios para la resolución de algún problema, pero su presencia es permanente. Desde mi punto de vista, lo anterior resultaba casi forzoso para nuestro historiador, no sólo porque la suya era una historia religiosa, sino porque para los eruditos del ámbito creyente la intervención divina en las cosas humanas era algo incuestionable. De ahí, por ejemplo, la aparición de los ocultos designios de la Providencia. No obstante, como mencioné y veremos más adelante, existen en la Historia algunos sucesos con aires milagrosos, donde, pese a todo, Alegre muestra cierto escepticismo acerca de su credibilidad y, en consecuencia, es cuidadoso en extremo al concluir si se trata de la intervención de la Providencia o de interpretaciones humanas desmedidas.

La retórica de la Historia.

Uno de los primeros aspectos que me interesa subrayar en este apartado es que para Alegre su obra debe considerarse una “historia” y no una “relación” de sucesos particulares de la provincia mexicana. Lo anterior es, en mi opinión, un primer elemento que define el carácter de aquello que dice y cómo lo hace. Para mayor claridad, me referiré al siguiente episodio. Nuestro historiador comenta, en su libro segundo, que no hará un relato pormenorizado de las festividades organizadas en la ciudad de México a causa de la llegada de una remesa de reliquias en 1577. Acerca de dichos festejos se había publicado, en 1579,

¹¹⁶ Ernest J. Burrus, Francisco Javier Alegre..., op. cit., p. 463.

un libro escrito por el padre Pedro de Morales, que Alegre califica como “exquisito”. Indica que no pretende detenerse en ello, y su argumento es porque, a él sólo le corresponde proporcionar una “idea general” de las solemnidades, de manera que dejará de lado “...aquellas particularidades que están bien en una circunstanciada relación, y no tienen lugar decente en una historia”.¹¹⁷

Desde mi punto de vista, la distinción entre una circunstanciada “relación” y una historia “decente”, permite advertir que para Alegre su obra va mucho más allá de los detalles y se construye según una visión estructural de los sucesos. Por tanto, para él es una narración de mayor envergadura y más compleja, en la cual no es preciso abundar en pormenores, sino que es necesario hilarlos dentro de una adecuada visión histórica.

Dicho lo anterior, me referiré enseguida a las características que tiene la retórica empleada por Alegre para construir su historia. Adelanté renglones arriba su habilidad para incorporar elementos dramáticos, con el fin de hacer que el lector imagine las escenas. Para ello se vale constantemente de pasajes en donde conocemos las palabras y los diálogos tenidos por los personajes involucrados. No sobra recordar que, como parte de la retórica clásica, una estrategia de convencimiento frecuente -en estrecho contacto con la oralidad- consistía en mostrar al lector pasajes concretos con los diálogos de los participantes. Tal sería el caso, por ejemplo, de Tucídides, quien construía los discursos “Tal como me parecía que cada orador habría hablado, con las palabras más adecuadas a las circunstancias de cada momento, ciñéndome lo más posible a la idea global de las palabras verdaderamente pronunciadas...”.¹¹⁸

Alegre sigue la misma estrategia retórica.¹¹⁹ No es exclusiva suya, pues, según advertimos con la lectura, en numerosas ocasiones la fuente que utiliza contienen pasajes de este tipo y él se limita a resumirlos conservando el estilo. Sin embargo, independientemente

¹¹⁷ ABZ, I, p. 219.

¹¹⁸ Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, Libros I-II, introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos S.A. (Biblioteca Clásica Gredos, 149), 1ª. reimpresión, 2002, pp. 162-163.

¹¹⁹ En palabras de Jaime Humberto Borja “La retórica, más allá de comportarse como un arte, fue una técnica que se empleó para la persuasión y, como tal, se aplicó a todas las instancias del conocimiento, pues afectó tanto a los discursos narrativos como a los visuales, de manera que el creyente aceptara el mensaje cristiano a través del entendimiento, los sentidos o el sentimiento, una expectativa que confluyó en el espacio barroco” (Jaime Humberto Borja Gómez, “La <<composición de lugar>> ignaciana y su impacto en la retórica de la imagen visual y narrativa en la Nueva Granada” en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), Los Jesuitas y la modernidad..., op. cit., p. 69).

de ello, son frecuentes a lo largo de toda la obra. De ahí que veamos a los indios agradeciendo a los padres, respondiéndoles dócilmente o refutando sus enseñanzas con emotividad. Es más, acerca de las confrontaciones de los individuos, conviene recordar que se trata de una forma de presentar razonamientos que procedía de los sofistas y también Tucídides la recuperó como parte de sus discursos entre beligerantes.¹²⁰ Dicha estrategia, que igualmente buscaba dar verosimilitud, es una constante en la obra de Alegre.¹²¹ Tal sería el caso del relato acerca de los nativos del obispado de Guadalajara. Se apoya en el “fervoroso padre Jerónimo López” y extrae la respuesta de un indio al sacerdote, cuando éste lo exhortaba a dejar sus inadecuadas “inclinaciones”:

[...] aunque me muera, dijo, no he de volver a hacer cosa semejante: ¿y cómo podría yo negarte a ti cosa alguna, si veo que todo el día predicas, confiesas, que nos dices cada día misa, entierras nuestros muertos, y nos tratas en todo con tanto amor, sin querer jamás admitir de nosotros el don mas mínimo? Bien se conoce que no es tu interés, sino nuestro provecho, el que te ha hecho cargarte de tantos trabajos.¹²²

El mismo tipo de respuesta la encontramos en caso de un indio de Sinaloa, quien, en un convite con los padres, habría dicho a sus familiares y amigos

<<Trabajemos hijos y hermanos míos, con mucho gusto y alegría para la fiesta grande del Señor. Ya se acabaron las enemistades y las guerras; ya somos como los españoles, y no tenemos más que un corazón con que nos amamos mutuamente. Esto es lo que han hecho en nosotros nuestros amados padres por el santo bautismo, nos han quitado nuestros malos corazones, y nos han dado a todos uno mismo, lleno de caridad y de amor. ¡Cuánto agradecimiento debemos a estos hombres que sin más interés que el de nuestro bien, han dejado sus tierras, sus casas grandes, sus manjares delicados, por venirnos a enseñar el camino del cielo!>> Así hablo aquel neófito con atención y aplauso de los demás.¹²³

¹²⁰ John Burrow, *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, tr. Ferran Meler Ortí, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 60-67.

¹²¹ A pesar de que los pasajes de Alegre no siguen totalmente a la composición de lugar ignaciana, considero que su invitación a “imaginar” una escena, la cual se nutre, a su vez, de la tradición retórica y la sofística, se relaciona en parte con el método de nuestro historiador. Por lo tanto, una hipótesis sería que esa costumbre de imaginar o representar lugares, si bien no aparece aplicada del todo en la Historia, sustenta parcialmente la estrategia de convencimiento practicada por el veracruzano. Para una reflexión acerca de las características de la *compositio loci* puede verse Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA, 2004.

¹²² ABZ, I, p. 383.

¹²³ *Ibidem*, I, p. 396.

Del mismo modo, es frecuente que en la Historia el lector encuentre exhortaciones de los padres que con vehemencia tratan de mostrar, ya sea a los propios jesuitas o a la gente en general, la necesidad de realizar alguna actividad concreta. En este sentido, resulta emotiva la manera como, presuntamente, el viceprovincial exhortó a los padres en la Florida, cuyas vidas corrían peligro de caer en manos de los naturales, diciéndoles

Vednos aquí, hermanos míos, reducidos a la gloriosa necesidad de morir por Jesucristo. Por aquí está el océano, por aquí estamos de todas partes cercados de los enemigos. Yo haría injuria a vuestra religiosidad en acordaros los motivos que, dejado el descanso de los colegios en Europa, nos ha traído a estos desiertos, y de la bella causa porque estamos, según discurro, en vísperas de acabar nuestros días. Yo pretendo enviar tercera embajada a don Luis. Bien imagino que esto no es sino darle la señal de acometer; pero la caridad y la necesidad me obliga. Nosotros demos gracias a Dios, que no podemos huir de la felicidad que su majestad nos ha preparado, y ofrezcamos, desde ahora, el holocausto de nuestra vida a la gloria de su santo nombre, y confirmación de la fe y doctrina santísima que profesamos.¹²⁴

Como puede advertirse en el fragmento anterior, si bien Alegre se muestra en general riguroso en atenuar algunas exageraciones, también permanecen en su relato pasajes apologéticos a modo de las crónicas y relaciones que antecedieron a la suya. En este sentido, cobra especial significación la forma como aborda los asuntos un tanto dudosos o inciertos a la posible mirada de sus lectores. Un ejemplo de los más significativos podemos encontrarlo en aquellos vinculados a sucesos sobrenaturales y milagrosos. Tal sería el caso del siguiente segmento, relativo a los primeros momentos de enseñanza de la doctrina cristiana por parte de Diego López en la ciudad de México

Las primeras veces que se practicó este ejercicio, uno de los más importantes y provechosos que usa la Compañía, muchas personas de todas calidades refirieron a los padres cómo, en los tiempos inmediatos a su venida, se había escuchado cuasi [sic] diariamente por las calles de México aquel tono mismo en que cantaban con los niños la doctrina; y cómo nadie había podido descubrir al autor de aquellas voces que, sin duda, decían, eran angélicas. Así lo hallamos uniformemente testimoniado en todos los antiguos manuscritos de la provincia, y escrito por autores gravísimos dentro y fuera de la Compañía; y a la verdad, como este prodigio no tanto cede en alabanza de nuestro primeros fundadores, como en gloria de la santísima doctrina de la Iglesia católica, ¿quién no cree cuán agradable será al cielo, a los ángeles y al mismo Señor, autor y consumidor de nuestra fe, que sus más grandes misterios se

¹²⁴ Ibidem, I, pp. 78-79.

cantasen públicamente, por boca de niños inocentes en una región que acababa de salir, por su piedad, de las tinieblas y la sombra de la muerte a la admirable luz?; ¿y a quién no se le hará muy verosímil que los santos ángeles, con una sensible demostración, quisiesen mostrar su júbilo y no tanto aplaudir al celo de la Compañía, cuanto excitarlo a un ministerio tan glorioso y que hace una de las partes más substanciales de su apostólico Instituto?¹²⁵

Aunado a esto, encontramos casos donde Alegre narra una mezcla de tradiciones populares con sucesos fantásticos. Así sucede en la memoria que presuntamente se conservaba entre los habitantes de Michoacán, acerca de un “Zurite” o sacerdote que les había advertido estuvieran “...atentos y cuidadosos para recibir unos nuevos sacerdotes y predicadores que les vendrían del oriente, y les enseñarían a practicar de un modo más perfecto, lo que les predicaba”.¹²⁶ Este hombre, dice Alegre, incluso instituyó fiestas con nombres semejantes a los de la Iglesia católica.¹²⁷

A pesar de que Alegre otorga validez histórica a tradiciones como las antes mencionadas, a su vez, regala al lector reflexiones acerca de su mirada crítica como historiador. Tal es el caso de los siguientes dos ejemplos. En el primero refiere las labores de los jesuitas en Pátzcuaro e indica,

Omitimos otros muchos casos que hallamos en los antiguos manuscritos, que con lo edificante juntan mucho de maravilloso, no porque hagamos alarde de la incredulidad, conforme al espíritu del siglo, sino porque juzgamos deberse acomodar mejor en las vidas de los varones ilustres, por cuyo medio se obraron, de que esperamos formar el último tomo de esta historia.¹²⁸

Si bien Alegre argumenta que no es incrédulo, como muchas personas en su época, y que no atiende casos ejemplares específicos de los padres, porque para ello habrá un lugar especial en su historia, a mi modo de ver, el hecho de que distinga lo “edificante” de aquello “maravilloso” es evidencia suficiente para advertir que encuentra en los

¹²⁵ Ibidem, I, p. 125.

¹²⁶ Ibidem, I, p. 161.

¹²⁷ Estrechamente vinculado con este caso estaría el de un predicador “llamado Matías o Mateo” que había predicado a los indios en el obispado de Guadalajara antes de la llegada de los españoles. Alegre refiere el caso argumentando que no es la primera vez que tiene noticias de este tipo: “...pero esta noticia, aunque vaga y confusa, añadida a otras del mismo género que se han hallado constantemente entre los indios de Michoacán, de Oaxaca, de Yucatán, del Brasil, del Paraguay y de la isla Española, forman una especie de argumento bastante eficaz para persuadirnos que, en efecto, alguno de los apóstoles, o de los primeros discípulos, predicó en estas regiones la ley de Jesucristo, aunque no sea permitido averiguar el modo, ni el camino con que para este efecto pudo disponerlo la Providencia” (Ibidem, I, p. 313).

¹²⁸ Ibidem, I, p. 200; cursivas mías.

manuscritos historias que van más allá de los hechos y donde se mezclan relatos fabulosos. No obstante, no pretende rechazarlos únicamente por eso. El argumento que utiliza lo protege de posibles reproches y, a su vez, muestra el conflicto del propio autor frente a su responsabilidad crítica, la cual está en constante tensión con su compromiso de narrar las virtudes de los jesuitas, según los cánones de la tradición retórica que las había conservado en la memoria.

En el siguiente ejemplo, relativo a las actividades de los padres en la provincia, encuentro el mismo conflicto. Alegre se apoya en la información proporcionada por las cartas anuas y comenta

Muchos casos particulares refiere la annua del año de 1589 con visos de milagrosa providencia, que referiríamos gustosamente si no escribiéramos en un siglo en que la libertad de la critica ha cuasi degenerado en una irreligiosa incredulidad, y por otra parte nos persuadimos a que los ejemplos de sólidas virtudes con que mas instruye la historia, aunque sin el brillo exterior, no tienen menos de milagros, y alientan mas a la imitación.¹²⁹

De nuevo expresa su desazón ante la “incredulidad” de la gente de su tiempo, la cual no aceptaría los casos “con visos de milagrosa providencia” que refieren las anuas. Es decir, el historiador veracruzano advierte que algo se ha transformado. Además, entre los relatos de otros tiempos y su posible aceptación en la época propia, no sólo ha cambiado la actitud o recepción frente a cierto tipo de presuntos milagros o sucesos increíbles. En este sentido, me interesa subrayar el cambio en la escritura, fundamentalmente en la retórica, pues Alegre declara que debe circunscribirse a los ejemplos de “sólidas virtudes” sin adornos apologéticos, alentando a la imitación sin abundancia de imágenes emotivas. Lo anterior puede tener su justa dimensión recordando que los relatos históricos previos solían aludir a características de los padres hasta cierto punto increíbles, tales como su levitación al momento de la oración, las horribles visiones y tormentos infringidos por el demonio -que soportaban con paciencia- e incluso concesiones divinas por su vida santa al momento de su muerte, como sería transitar sin dolor a la otra vida o alguna visión de la virgen María o los Santos, etcétera.

¹²⁹ Ibidem, I, p. 336. *Cursivas más.*

De ahí cierto recelo que el lector percibe cuando Alegre refiere, por ejemplo, el don profético de algunos sujetos. Para el caso del padre Juan Carnero, dice: “Predijo muchas veces las cosas futuras con la luz de la oración en que, tal vez, le hallaron enteramente arrebatado”. Sucede algo análogo con el padre Pedro Zorrilla, de quien indica “...fueron premio de sus victorias los singulares dones y luces del cielo con que, tal vez, conoció y reveló los sucesos futuros y los secretos del corazón”.¹³⁰

Del mismo modo, entre los casos edificantes fabulosos que contrastarían con el mundo de incredulidad que menciona Alegre, llama mi atención el de un padre de la casa Profesa, cuyo nombre omite, que se había ganado el cariño de los presos en México. Según cuenta, un recluso, en martes santo, se burló de las enseñanzas del padre, y obligado éste a interrumpir su discurso levantó sus ojos al cielo exclamando con vehemencia

[...] Dios mío, pues no hay justicia en la tierra, que ponga una mordaza en la boca de los juradores, ponedla vos. Así habló el santo hombre y aquel miserable, arrebatado, poco después, de unas manos invisibles, se dio muchos golpes por el aire contra las paredes; hasta que, arrojando sangre por la boca, oídos y narices, quedó como muerto, hasta el día siguiente, en que mandó llamar al padre y se confesó por escrito; porque la lengua le había quedado cosida al paladar. Estuvo mudo desde aquella noche hasta el lunes siguiente en que, volviendo el mismo padre, le dio un rosario y una imagen de nuestro santo padre Ignacio, diciéndole que, con el corazón, se encomendase, muy de veras, a la Madre de misericordia, por la intercesión de su siervo Ignacio; y yo confío, añadió, que no pasará el día de mañana, sin que la Virgen santísima os restituya el uso de la lengua. En efecto, al día siguiente, prorrumpió repentinamente diciendo: Ave María, señores.¹³¹

Así también encontramos el caso edificante de una joven india que, cuenta, se daba a los placeres de la “carne”, pero gracias a las exhortaciones de los jesuitas logró enmendarse. Para olvidar su antiguo comportamiento, comenzó a portar cilicios, ayunar, subir descalza un cerro cargando una cruz, etcétera. Pero lo más llamativo, desde mi punto de vista, es que llegó a ayudar a un hospital y se ocupó de un “asquerosísimo” enfermo de cáncer “...y llevada de un extraordinario impulso de la gracia, se arrojó a lamer la llaga hedionda [que tenía en la cabeza el enfermo], y lo que apenas se puede creer, perseveró en

¹³⁰ Ibidem, IV, pp. 306 y 373. El énfasis es mío.

¹³¹ Ibidem, II, p. 102. No sobra señalar que, a la fecha en que presuntamente sucedió el caso, Ignacio de Loyola aún no había sido beatificado (lo fue el 27 de julio de 1609), pero, para la época en que escribe Alegre, su canonización llevaba casi ciento cincuenta años y los relatos de sucesos milagrosos relacionados con el Santo se habían multiplicado.

este ejercicio una semana entera, hasta que sacudió de sí aquella peligrosa tentación”.¹³² Como puede notarse, Alegre incorpora como parte de la Historia el presunto comportamiento de la mujer, a pesar de considerarlo difícil de creer.¹³³

Un ejemplo adicional del extremo cuidado con el que Alegre aborda casos fabulosos lo encontramos en el santuario de San Miguel Arcángel en Puebla. Expresa así la razón por la cual fue erigido el templo:

La aparición del santo Arcángel, es universalmente contestada y confirmada por la constante tradición. Lo cierto es que la constitución misma del lugar en que mandó se le fabricase templo, está dando bastante a conocer que no pudo ser humano pensamiento [...] Todo cuanto allí se ve inspira una veneración y un respeto que hace muy creíble la milagrosa aparición.¹³⁴

Adviértase que Alegre opta por aceptar la aparición del arcángel, pero es cuidadoso para no parecer crédulo y, de hecho, por ello no asegura el milagro. Más bien se trata de una historia producto de la religiosidad popular, cuya factibilidad -señala- se apoyaría en la peculiaridad del lugar donde fue construido el templo. A este respecto, no debe perderse de vista el vínculo entre este último y el lugar de asentamiento, pues en el relato es una muestra adicional de la intervención divina. Y, a su vez, el templo en sí mismo se convierte en una evidencia de la solicitud angelical, de ahí que el suceso sea religiosamente creíble para Alegre.

No quiero pasar por alto el hecho de que, finalmente, en la historia de la provincia, los milagros siguen ocupado un lugar importante como parte de la vida espiritual de la sociedad virreinal. En ellos se expresaba la necesaria comunicación entre Dios y los hombres, pero, según creo, ya no tienen el mismo papel en la trama que hubiéramos encontrado en obras anteriores. De ahí que, a mi entender, Alegre es testigo y partícipe de transformaciones propias de su época que él mismo reconoce y se expresan en la narración de dos maneras: por una parte, en cuanto a la confianza o fe en la factibilidad del suceso

¹³² Ibidem, I, p. 201. Las cursivas son mías.

¹³³ Cabe mencionar que Víctor Rico también reparó en la existencia de varios pasajes fabulosos en la obra de Alegre. No obstante, para él esa “fantasía” era un recurso para suplir la carencia de “datos históricos”. En este sentido, me parece que lo expuesto en estas páginas permite refutar aquella visión del doctor Rico, pues en mi opinión la presencia de elementos fabulosos rebasa con mucho y tal como he explicado, una salida fácil a la falta de datos (Cfr. Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos...*, op. cit., p. 140).

¹³⁴ ABZ, I, p. 327.

prodigioso y, por otra, en la práctica historiográfica y la forma de comunicar una, digamos, verdad religiosa, que va dirigida -según creo- a un público en su mayoría creyente y del ámbito de la Iglesia. Para decirlo en pocas palabras, estamos ante las dificultades propias de escribir una historia religiosa en tiempos de incredulidad.

3. Tópicos de la Historia de Alegre

Una vez definidas las características generales de la escritura de la historia de nuestro historiador, en el presente apartado me ocupo en específico de los tópicos y temas que sustentan la construcción de la misma. Me centraré en las relaciones de los jesuitas con distintos sectores de la sociedad virreinal y peninsular, y en examinar la manera como se expresan las principales características y virtudes de los miembros de la Compañía y el papel que tuvieron para la Orden sus benefactores.

Los jesuitas y su relación con las corporaciones

A lo largo de su Historia, Alegre define algunos rasgos acerca de la relación de los jesuitas con distintas corporaciones civiles o religiosas. Me referiré en concreto a los órganos administrativos de la corona y a aquellas corporaciones de carácter eclesiástico o vinculadas con éste, como sería el caso de la Real Universidad de México. Sin duda, la manera como aparecen tales vínculos está influida, en parte, por las características de las fuentes, pues expresan intereses concretos y relacionados con la voluntad de los poderes como serían, por ejemplo, cédulas reales o cartas de obispos; pero también es posible advertir la propia retórica de Alegre. En el presente apartado me ocupo de delinear la manera como narra y construye la historia de las relaciones de los jesuitas con estos grupos de la sociedad con los que mantienen contacto frecuente.

Entre las corporaciones civiles existen distintos casos. Algunas ocasiones sólo aparecen por el papel que juegan como órgano de gobierno o por su influencia en asuntos específicos y, otras veces, son grupos recurrentes a causa de que los jesuitas se relacionaban con ellos usualmente. Veamos casos concretos. Cuando Alegre refiere los antecedentes de la presencia jesuita en América, señala que el monarca Felipe II deseaba sus servicios en las

Indias: “Era la causa muy piadosa y muy de la gloria del Señor, para que le faltasen contradicciones. En efecto el real Consejo de Indias se opuso a la misión de los jesuitas por razones que no son propias [sic] de este lugar”.¹³⁵ Aunque el monarca parecía rendirse ante la negativa, según Alegre, Dios “tiene en su mano los corazones de los reyes”, así que siguió adelante con sus deseos, los cuales a la postre llegarían a prosperar.

Si bien podría argumentarse que el Consejo no era una corporación en estricto sentido, sí constituye un cuerpo colegiado que aglutina a sujetos cuyo papel administrativo y atribuciones de gobierno establecen vínculos importantes con las corporaciones, tanto religiosas como civiles. Su gran significación gubernativa para el ámbito indiano obliga a no pasar por alto la manera como Alegre apunta brevemente su relación con la Compañía con respecto al viaje de jesuitas a la Nueva España. En este sentido, el veracruzano se abstiene de explicitar las razones de la negativa del Consejo -“por razones que no son propias”-, pero intenta -a mi modo de ver- persuadir al lector con la idea de que posiblemente eran infundadas, con lo cual cuestiona veladamente al principal órgano de administración indiana de la Corona.

No debe pensarse que esta es la estrategia más frecuente, no obstante, es un ejemplo digno de subrayarse, pues los cronistas anteriores solían ser cuidadosos en casos de este tipo. Para suavizar el comentario, Alegre indica que, más tarde, el licenciado Juan de Ovando, presidente del Consejo de 1571 a 1575, quien “amaba a la Compañía”, se manifestó “muy gustosamente” y según las órdenes del rey, dispuso lo necesario para el viaje de los jesuitas a las Indias.

En este sentido, Alegre subraya el “afecto particular a la Compañía” que manifestó constantemente Felipe II. Para demostrarlo, transcribe una carta suya dirigida a la provincia de Castilla. Allí leemos que el monarca solicita doce religiosos para que trabajen en la “instrucción” de los indios.¹³⁶ Alegre señala que el provincial indicó que era asunto del prepósito general conceder tal petición y el rey dirigió una nueva misiva. Acerca del proceso de solicitudes menciona que, posteriormente, también en la Nueva España el virrey, la audiencia, el inquisidor mayor, Pedro Moya de Contreras, el minero Alonso de Villaseca y “muchos otros particulares” solicitaron al rey la presencia de la Orden.

¹³⁵ Ibidem, I, p. 46.

¹³⁶ Dicha carta aparece también en Florencia y en Pérez de Rivas (Ibidem, I, p. 103).

La línea argumentativa respecto al por qué de las solicitudes es importante y merece la pena detenernos en ella. Como indiqué, la carta del monarca hacía referencia a la necesidad de que los jesuitas participaran de la educación de los indígenas, pero, de manera sutil, Alegre lleva el sentido de las peticiones y deseos posteriores a otro aspecto: las necesidades educativas de los criollos. Indica que, una vez que arribaron a la Nueva España, también los habitantes más distinguidos efectuaron solicitudes, con el fin de que trabajaran en las ciudades más importantes del virreinato. Estos presuntos deseos ciudadanos son apuntalados con la imagen relativa a la recepción de los padres a su entrada en ellas. Según cuenta, en cada sitio al que llegaban solía haber beneplácito de todos los lugareños. Por ejemplo, en Veracruz: “A la entrada de la ciudad salieron a recibirles, con mucha fiesta y aparato, el gobernador, clerecía, regimiento, oficiales reales y lo más florido de la tierra...”¹³⁷

Ante la posibilidad de contar con ellos, la respuesta lógica que presenta Alegre es el inicio de solicitudes para que hicieran fundación en cada caso, como sucedería posteriormente en Puebla. A tal grado que -cuenta- el padre Sánchez hubo de excusarse con la necesidad de presentarse primero con el virrey en la ciudad de México, antes de gestionar posibles fundaciones. De aquí en adelante cada visita a un nuevo lugar dará pie en la narración a prontas solicitudes de su residencia permanente. Ésta es una característica importante y un tópico recurrente en toda la Historia que no quiero pasar por alto, en particular porque funciona como telón de fondo al argumento de los esfuerzos de la Compañía y la propia sociedad por contar con los jesuitas: la necesidad de educar a la juventud española. Pero, con todo, también es preciso decir que con respecto a las fundaciones posteriores, en particular las del siglo XVIII, el tono emotivo y vinculado al beneplácito ciudadano disminuye. Es decir, los deseos de los vecinos serán narrados de forma más breve y menos encomiástica.¹³⁸

Alegre explica que si bien trabajaban con los jóvenes las órdenes religiosas que los antecedieron, es decir, franciscanos (1524), dominicos (1526) y agustinos (1533), éstas se

¹³⁷ Ibidem, I, p. 112.

¹³⁸ No significa que desaparezcan, pues como dije, el argumento abarca toda la obra, y un caso concreto lo encontramos en la llegada de los jesuitas a Campeche, donde los ciudadanos presuntamente deseaban la presencia jesuita desde su paso por Mérida a principios del siglo XVII. Sin embargo, “la buena voluntad de los vecinos”, por falta de sustento económico, habría de esperar más de cincuenta años (Ibidem, IV, pp. 236-237).

habían ocupado principalmente de cristianizar y educar a los indígenas descuidando a los “ciudadanos españoles”. Es más, cuenta que hasta la Real Universidad se veía afectada, pues no había buenos cimientos en “latinidad y letras humanas” entre sus estudiantes. Así, según la Historia, la Orden habría venido a poner solución al problema de las necesidades educativas de los jóvenes. De esta manera, vemos que el argumento original se transforma en uno nuevo, acompañado de las presuntas intenciones ciudadanas.

Con este importante detalle como telón de fondo, considero oportuno referirme a la relación entre la Compañía y la universidad de México. De entrada, se advierte, en general, un trato cordial entre sus miembros. Lo anterior se observa en el episodio donde, como consecuencia de unas “conclusiones teológicas” presididas en el real estudio por fray Bartolomé de Ledesma, los jesuitas fueron invitados a argüir. Alegre apunta que lo hicieron con tal “...agudeza, tanta claridad, tanta concisez, con tanta modestia y humildad, que los mismos maestros de las religiones, los doctores y personas de lustre que habían asistido, quedaron no menos admirados de su literatura, que edificados de su religiosidad”.¹³⁹ Así pues, con ello se “tomó ocasión” para solicitar al provincial la apertura de “estudios” de la Compañía.¹⁴⁰ Tiempo después, la “perfecta armonía”, según palabras de Alegre, con que se relacionaban jesuitas y universitarios, propiciaría que los padres Pedro de Ortigosa y Antonio Rubio recibieran el grado de doctor en teología por la universidad.¹⁴¹

Conviene subrayar aquí el posible significado que estos dos episodios, la invitación a disputar y la graduación de los doctores en teología, tendría en la construcción de la historia de Alegre. Según creo, son útiles para él, pues otorgan fortaleza indirecta al argumento de las necesidades educativas novohispanas. Con ellos quiere hacer evidente la excelencia académica de los jesuitas, quienes eran reconocidos públicamente por la máxima corporación educativa del virreinato. De esta forma, en el relato se incorpora a la universidad como aval de la práctica docente de la Compañía.

Pero no todo fue miel sobre hojuelas. En el año de 1575 hubo un conflicto con la universidad a causa del inicio de los cursos de filosofía por parte de los jesuitas. Lo anterior afectaba de forma directa al monopolio escolar de la universidad, por lo cual inició un

¹³⁹ Ibidem, I, p. 152.

¹⁴⁰ En este punto Alegre se atreve a exagerar con la siguiente frase: “Por otra parte, no había en la universidad sino un maestro de gramática para toda la juventud de México, y aun de todo el reino” (Ibidem, I, pp. 152-153).

¹⁴¹ Ibidem, I, p. 197.

pleito que duraría cuatro años, después de los cuales hubo de reconocer los cursos de la Compañía para que sus estudiantes pudieran graduarse. Hago mención del conflicto, porque me interesa señalar que Alegre no aclara sus causas, ni tampoco explica en qué consistió. Se limita a copiar la cédula real donde “se daba forma y reglamento a los estudios de la real universidad y del colegio Máximo”.¹⁴² Este procedimiento, me parece, también da cuenta del método seguido por el veracruzano para convencer al lector, pues -para él- basta la cédula como evidencia de un problema cuya resolución daba la razón a la Compañía en su intención educadora.

Dicha resolución significaba que los jesuitas podían tener “cátedras” en las facultades universitarias, al tiempo que sus cursos serían reconocidos para graduarse, siempre y cuando sus estudiantes se matricularan antes en la universidad. Este es el único desacuerdo con la corporación que encontramos en la Historia, y llama la atención que Alegre no se detenga a dedicarle mayor atención, dadas las implicaciones que tuvo para los primeros años de docencia jesuita.

La actividad formativa y educativa al más alto nivel, de cuya historia acabo de mencionar el comienzo, tiene una vertiente sumamente importante cuando Alegre refiere, más tarde, los frutos obtenidos de la misma. De hecho este aspecto lo encontramos reiterado en varias secciones de la Historia. Entre los ejemplos que aparecen está la indicación de que, como consecuencia de las labores en el colegio de San Ildefonso en la época del propio Alegre “Las catedrales, las audiencias, las religiones de toda Nueva España se proveen de aquí de sujetos insignes en piedad y letras”.¹⁴³ En estos casos, además, suele referir ejemplos concretos de funcionarios y letrados, destacando con ello la gran importancia que tenía la Compañía para la promoción social de la élite novohispana. Y no sólo eso, ya que además de estos fines, digamos, pragmáticos y de carácter profesional, a su vez Alegre comenta los frutos culturales y académicos en el “cultivo de las musas y de la bella literatura”, gracias a la educación impartida a la juventud en los colegios, pues, por ejemplo, menciona que en el Máximo con frecuencia se representaban comedias en lengua latina, las cuales gozaban de elogios entre los ciudadanos por su notoriedad.

¹⁴² Ibidem, I, p. 249.

¹⁴³ Ibidem, I, pp. 154-155.

En el conjunto de relaciones de la Orden con otras corporaciones religiosas, en la Historia destaca el trato con los dominicos y franciscanos. Éstas suelen caracterizarse por dos etapas diferenciadas. La primera está inmersa en sus conflictos con los jesuitas y la segunda en la resolución y paz lograda. Los problemas entre las Órdenes que Alegre narra pueden explicarse como una consecuencia de los primeros contactos entre ellas en el ámbito concreto de los privilegios de cada grupo religioso. Ya sea en la ciudad de México o en algún otro lugar del virreinato.

Uno de los primeros inconvenientes sucedió con los dominicos en México. Alegre cuenta que los jesuitas se instalaron en unos solares donados por Alonso de Villaseca y de inmediato tuvieron conflicto con los hermanos predicadores porque éstos creían que el sitio caía dentro de sus “cannas”, por lo cual se verían afectados en el ingreso de sus limosnas.¹⁴⁴ Pero los jesuitas argumentaron que ellos no pedían limosnas y se sostendrían de sus rentas, además de que tenían un privilegio papal para edificar intra cannas incluso de órdenes mendicantes. Alegre asegura que el provincial logró conseguir una solución rápida tratando el asunto con “humildad y modestia”, al grado de que posteriormente el prior de los dominicos ofreció a los jesuitas oficiaran en su iglesia, con la intención de mostrar que ambas Órdenes quedaban en buenos términos; éstos en reciprocidad y por disposición de Pedro Sánchez, enviaron a dos de sus estudiantes a terminar la teología con los dominicos.¹⁴⁵

Un segundo conflicto se presentó también en la ciudad de México, esta vez con los franciscanos. Alegre cuenta que el cabildo de la catedral determinó que los jesuitas entraran con las otras Órdenes en la “tabla” de la cuaresma de 1573 y refiere la contrariedad suscitada. Según cuenta, debido a que la sede estaba vacante, los franciscanos argumentaron era imposible “innovar cosa algunas en esta parte”; en consecuencia -dice- se dispuso que la Compañía únicamente diera sermones en Semana Santa, cuando cesaba la

¹⁴⁴ Las cannas delimitaban un espacio de administración religiosa por parte de alguna iglesia o convento, lo cual impedía que pudiera establecerse algún otro. Al parecer se medían en pasos y, según Pilar Gonzalbo, una canna medía aproximadamente un metro y medio lineal. El privilegio podía extenderse hasta 200 cannas, es decir, 300 metros. Véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990, p. 154, n. 58.

¹⁴⁵ ABZ, I, pp. 123-124.

tabla. Una vez en la silla del arzobispado, Pedro Moya de Contreras resolvió que desde 1574 los jesuitas se incorporaran con normalidad a la lista de sermones.¹⁴⁶

Otro pleito narrado por Alegre se ubica en Oaxaca, esta vez sería con los dominicos y alcanzaría mayores dimensiones. Allí los jesuitas habían obtenido del canónigo de la catedral, Antonio de Santacruz, el apoyo para hacer fundación. Éste les otorgó, cuenta Alegre, “unas casas muy acomodadas” y unos solares de gran extensión, al tiempo que recibían “gruesas limosnas” de otros ciudadanos. Pero se presentó entonces una “espantosa borrasca”. Al parecer el sitio invadía las “canas” del convento dominico, así que sus religiosos recurrieron al obispo, Bernardo de Alburquerque, para defender sus privilegios. Como consecuencia se opuso al establecimiento de la Compañía, pues, en efecto, el asentamiento caía en el área privilegiada. Según Alegre, luego se mostró muy “agrio” con ellos, les quitó la licencia para confesar y predicar, hasta que los excomulgó.¹⁴⁷

El pleito sería llevado ante el virrey, arzobispo y la real audiencia, y, finalmente, se determinó que, con base en los privilegios de la Compañía, se regresasen sus propiedades. Pero Alegre cuenta que el obispo Alburquerque recapacitó, “alzó la excomunión” y permitió a los jesuitas ejercer de nuevo sus ministerios. Es más, para mostrar su sincera reconciliación, dio unas casas “en mejor sitio” y acostumbró consultarlos para los “negocios” de la mitra. Alegre señala que, del mismo modo, los dominicos quedaron desengañados y siempre se mostraron favorecedores de la Orden.¹⁴⁸

Curiosamente, el lector encuentra una vez más el mismo pleito entre la Compañía y las distintas órdenes mendicantes, por la invasión de sus canas en la ciudad de México. Esta vez sería por la construcción del edificio, casa e iglesia, de La Profesa, en 1592. Alegre cuenta que se veían afectadas las canas de los dominicos, franciscanos, agustinos y las religiosas del convento de Santa Clara, de manera que solicitaron a la audiencia que los jesuitas mostraran sus privilegios. Como todo pleito legal, el asunto se alargó, pero -según Alegre- mientras tanto entre los religiosos “se daban mutuamente las más sinceras pruebas

¹⁴⁶ Ibidem, I, p. 130.

¹⁴⁷ Ibidem, I, pp. 171-179.

¹⁴⁸ Ibidem, I, pp. 172-173.

de benevolencia y de amor”,¹⁴⁹ hasta que, en 1594, se resolvió en definitiva a favor de la Compañía.¹⁵⁰

Los episodios acerca de las relaciones entre las Órdenes mencionadas y la Compañía también aparecen como momentos de mutuo reconocimiento. Tal sería el caso de los festejos por la canonización de san Jacinto. Alegre cuenta que los dominicos, para participar de semejante júbilo a las demás Órdenes, las invitaron a celebrar durante la octava de 1597, “dejando el último para la Compañía, a quien quisieron distinguir con este especial favor”. Con ello, añade, hacían muestra de su “estimación” y amistad por los jesuitas. De manera que éstos respondieron con el mismo afecto durante la procesión de la estatua del Santo y la misa oficiada.¹⁵¹

Antes de atender la manera como Alegre retrata las actividades cotidianas de los jesuitas, no quiero pasar por alto un breve comentario acerca de cómo expone la insurrección del 15 de enero de 1624 en la ciudad de México, la cual derrocó al virrey marqués de Gelves. En dicho episodio participaron actores que representan a distintas instancias del gobierno eclesiástico y civil, por lo cual considero que es pertinente mencionarlo en este apartado.

Es bien sabido que aquel año hubo un conflicto serio entre distintos grupos de poder novohispanos.¹⁵² Los principales acontecimientos aparecen en el sexto libro como una digresión a la secuencia de la historia de la provincia. Alegre narra lo sucedido entre 1622 y 1624, e indica que por aquel entonces hubo “motivos de discordia” entre el virrey y el arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna. Señala que el virrey estaba comisionado para enmendar “ciertos abusos”, lo cual ocasionó problemas cuando el arzobispo tomó como causa suya la defensa del corregidor de Metepec y de otros involucrados con él, a quienes el virrey pretendía reprender por su deshonestidad. De allí explica la cadena de medidas

¹⁴⁹ Ibidem, I, p. 377.

¹⁵⁰ Los pleitos por las canas volverían a presentarse nuevamente en otros sitios, por ejemplo, en Durango, en 1593. En esta ocasión Alegre no señala quiénes fueron los religiosos que se oponían, tal vez porque, según dice, con la finalidad de despojarlos entraron “atropelladamente” en la Iglesia de los jesuitas mientras oficiaban (Ibidem, I, p. 402). Hoy sabemos que, de ser así, se trató de los franciscanos.

¹⁵¹ Ibidem, II, pp. 1-3. Alegre añade que los dominicos aumentaron el “honor” hecho a la Compañía imprimiendo un libro relativo a aquellas fiestas cargado de elogios a la Orden.

¹⁵² Una de las tesis más exitosas, historiográficamente hablando, acerca de las causas y desarrollo del conflicto puede verse en Jonathan I. Israel, Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670, tr. Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 1980, pp. 139-163.

tomadas por Gelves, así como las provisiones del obispo de Puebla, Alonso de la Mota y Escobar, quien -dice- igualmente se involucró en su carácter de representante papal.

Alegre cuenta cómo fueron incrementándose las disputas entre Gelves y Pérez de la Serna, las cuales provocarían, en primera instancia, que el arzobispo excomulgara al virrey, situación inédita en el virreinato. Más tarde el propio arzobispo acudiría a la audiencia con el fin de defenderse de los ataques recibidos e indica que se mantuvo “siempre firme” a sus ideales frente a los oidores, lo cual ocasionó la orden de expulsión del arzobispo del virreinato. El relato de Alegre es muy cuidadoso y pormenorizado, menciona también la suspensión de los divinos oficios en las iglesias, decretada por el arzobispo ante su inminente partida, y luego habla del tumulto que se suscitó en la ciudad de México y el ataque al palacio virreinal, del cual saldría huyendo el marqués.¹⁵³

Alegre advierte que como consecuencia del conflicto circularon algunos papeles impresos y manuscritos, los cuales hicieron “maliciosamente, jugar a los jesuitas un gran papel en esta escena”. Pero aclara que ellos no siguieron los intereses del virrey, al tiempo que -dice- tampoco fueron en su contra, pues “...en la consulta que hizo la audiencia de los provinciales de todas la religiones, sobre si debía volverse al virrey el gobierno; el de la Compañía [Juan Laurencio] y todos los demás, excepto uno, fueron de sentir que debía volvérselo, como consta del informe que se remitió a su majestad”.¹⁵⁴

Me interesaba aludir a este episodio, pues, independientemente de la participación de los jesuitas y su bien conocida oposición al marqués de Gelves, así como de la indudable -aunque velada- censura al virrey por parte de Alegre en su obra, considero que lo más importante para nuestro caso es el hecho de que subraya el “servicio” a Dios y “a la republica” que dio en este caso la Compañía. Con ello, presenta a los jesuitas como promotores de la paz, pues, agrega, “procuraron apaciguar a la gente” al tiempo que, indica, conservaron una posición neutra ante semejante conflicto político. Y no sólo esto, sino que de nuevo enfatiza, con este suceso, la constante en donde el servicio a Dios y al rey es un binomio que impregna la manera como se retratan las medidas tomadas por los jesuitas frente a alguna disputa política entre distintas corporaciones e instancias burocráticas.

¹⁵³ Ibidem, II, pp. 357-365. Apunta al concluir su relato de los sucesos: “Este es el hecho puro, simple y sencillo, en que hemos procurado cortar todas aquellas circunstancias que pudieran denotar estudio de partes, muy ajeno de un historiador, y más, religioso”.

¹⁵⁴ Ibidem, II, p. 363.

Los ministerios de la Compañía

Cómo hemos visto, el vínculo de los jesuitas con diferentes sectores de la sociedad virreinal ocupa un lugar importante en la Historia. Antes me referí a las corporaciones, y en este apartado quiero comentar cuáles son, según Alegre, las actividades y ministerios llevados a cabo por los padres entre la gente. De entrada, en general, encontramos enunciadas o explicadas por él las mismas actividades. Cuando mucho subraya algunas según las circunstancias de cada lugar, pero en realidad todas guardan un estrecho vínculo con la labor de cristianización y educación de la sociedad. De manera que nuestro historiador perfila, digámoslo así, un “modelo” de actuación jesuita. Lo anterior significa que reitera, una y otra vez, el mismo patrón, al grado de que, como veremos en los siguientes capítulos abocados a las historias de José Mariano Dávila y Arrillaga y Gerard Decorme, dicho modelo de labores cotidianas permanecerá en la obra histórica de la Compañía y aparecerá aún en situaciones en las que habría sido imposible perpetuarlo sin alteración, como sería, por ejemplo, el contexto especialmente adverso que enfrentó la Orden en el siglo XIX a causa de sus múltiples expulsiones y restablecimientos en México.

Así pues, Alegre señala las actividades de los jesuitas desde que arriban a algún lugar nuevo e incluso subraya su trabajo apostólico durante el camino. Por ejemplo, cuando menciona los viajes trasatlánticos, es frecuente encontrar alusiones al consuelo que recibía la tripulación y los pasajeros de los barcos. Tal sería el caso de su primera travesía a la Nueva España,

En todo el tiempo de la navegación, después de comer se explicaba cada día la doctrina cristiana. De noche se rezaba el rosario y cantaba la salve y se concluía con alguna conversación provechosa, a que se añadía algún ejemplo. Todos los domingos y días festivos se predicaba con increíble fruto de confesiones de aquella pobre gente. Asistían los padres al consuelo y alivio de algunos pocos enfermos y en los puertos cuasi [sic] toda la tropa, tripulación y pasajeros confesaban y comulgaban [...] ¹⁵⁵

El beneficio obtenido durante las navegaciones gracias a la presencia de los jesuitas llegaba incluso, según relata Alegre, a servir como ejemplo de vida cristiana más allá de las

¹⁵⁵ Ibidem, I, p. 110.

oraciones y predicación. Por ejemplo, en ésta misma ocasión, un joven habría sido rescatado después de caer al mar y “...esta aventura llenó de júbilo a toda la gente, y a los padres que no dejaron de tomar ocasión para hablar del mutuo amor y obligaciones que tenemos a la sociedad; pues en efecto a su hermano sirve, aunque sin conocerlo, quien sirve a su prójimo”.¹⁵⁶

Los casos son numerosos. Desde su llegada a La Habana, cuenta Alegre, “llenaron muy en breve toda la ciudad del suave olor de sus virtudes”. Narra los ministerios a que se dedicaron: instrucción de los niños, principalmente indios; explicación del catecismo e instrucción en la doctrina cristiana; predicación en las plazas públicas y en cuarteles de soldados y cárceles.¹⁵⁷ Enfatiza que, si bien los españoles sacaban provecho del trabajo jesuita, era “incomparablemente mayor el de los indios”, lo cual se expresaba en las “principales solemnidades del año” organizadas por los padres.¹⁵⁸

Otros ejemplos de tareas vinculadas a los ministerios sacerdotales, consistían en alimentar a la gente hambrienta, ayudar a los enfermos de los hospitales y atender a los indios comúnmente afectados por las epidemias. Del mismo modo, el alimento del alma era fundamental, y la ayuda iba de la mano de la confesión, la administración de la eucaristía y la extremaunción en los casos necesarios.¹⁵⁹ Precisamente acerca de la trascendencia de la confesión, Alegre refiere en varias ocasiones que una vez absueltos los moribundos, se curaban y regresaban a sus actividades normales, provocando asombro entre la gente. Dicho de otra manera, considero que Alegre desea mostrar que Dios obraba curaciones corporales como consecuencia de las labores espirituales.

En Veracruz, por tratarse de un puerto con “comercio” de muchas personas, había una condición especial. Según Alegre, abundaban “Los soldados y la gente de mar, dos géneros de gentes que hacen como una pública profesión del libertinaje [...] Los tratos injustos y usurarios, las extorsiones, el juego, la embriaguez, los homicidios, la blasfemia, dominaban cuasi [sic] impunemente...”.¹⁶⁰ De ahí que el papel de los jesuitas, en este caso, fuera de tipo moral, predicando con asiduidad, desterrando “tratos inicuos”, deshonestidades,

¹⁵⁶ Ibidem, I, p. 111.

¹⁵⁷ Ibidem, I, p. 67.

¹⁵⁸ Ibidem, I, p. 68.

¹⁵⁹ Alegre añade que no sólo los asistían con el “socorro espiritual”, sino también alimentos, ropa, medicinas y cosas que necesitaran.

¹⁶⁰ ABZ, I, p. 233.

reconciliando enemigos y practicando confesiones generales. En otras palabras, el énfasis de Alegre en los vicios de la gente de mar, hace que para él sea un tema digno de subrayarse, especialmente en un sector de población flotante “mezcla confusa de libertinos”. Así, el presunto éxito al convertirlos en una “república cristiana” resultaba sustantivo en el retrato del impacto social de la Compañía.¹⁶¹

Dicho impacto en las labores de índole moral es reiterado a lo largo de toda la Historia. Alegre no deja de mencionar la consolación de las conciencias y un rasgo, si bien menor, pero no por ello menos importante, se anuncia también cuando refiere el éxito en la resolución de pleitos entre ciudadanos. Tal sería el caso, por ejemplo, de Hernán Suárez de la Concha, quien durante su predicación de Semana Santa se ocupó de remediar una afrenta que había dividido al “vecindario” de Zacatecas.¹⁶² Alegre reitera lo mismo durante la llegada de los padres a la villa de Zamora, donde habrían estado “divididos los ánimos”, pues el párroco estaba descontento con un religioso y al poco tiempo hubo amistad de nuevo entre todos.¹⁶³ Del mismo modo, cuenta que en determinado momento hubo una especie de “discordia” entre el virrey, Álvaro Manrique de Zúñiga, y la real audiencia de Guadalajara, pero cuando el primero “oyó predicar a uno de nuestros operarios” acerca del perdón, se conmovió y mostró su benevolencia.¹⁶⁴

Por otra parte, debo comentar que un sector muy importante de las labores de la Compañía en el siglo, según se advierte en la Historia, se expresa en la fundación y labores de las Congregaciones Marianas. Consistían en agrupaciones de personas que buscaban integrar su fe con obras piadosas y fomentar así la vida cristiana entre la población. Una de las primeras congregaciones jesuitas en la Nueva España fue establecida bajo el nombre de Congregación de la Anunciata en el colegio Máximo. La primera congregación de este tipo fue establecida como resultado de las reuniones de los estudiantes del Colegio Romano, quienes se congregaban a orar ante el altar de la Anunciación de María Santísima, de ahí que más tarde tomara ese nombre al establecerse la hermandad en 1564.¹⁶⁵

¹⁶¹ Ibidem, I, p. 237.

¹⁶² Ibidem, I, pp. 183-184.

¹⁶³ Ibidem, I, p. 285.

¹⁶⁴ Ibidem, I, p. 336.

¹⁶⁵ Francisco Javier Martínez Naranjo, “La búsqueda de la perfección cristiana en las congregaciones jesuíticas (ss. XVI-XVII)” en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura* (Actas do Coloquio Internacional), Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/Universidade do Porto, 2004, p. 172.

Así pues, también en la ciudad de México se conformó una congregación bajo la advocación de la Anunciata.¹⁶⁶ Sus actividades formaban parte de la vida estudiantil, pues, según dice Alegre, el cultivo de las letras y las virtudes se veía fortalecido a través de las mismas. Entre sus labores, escribe, había ejercicios comunes, como serían la explicación de la doctrina cristiana y lección diaria de algún libro piadoso, conferencias acerca de casos prácticos de moral, diferentes momentos de oración, asistencia a misas y actos litúrgicos, frecuencia de sacramentos, canto de la doctrina por las calles, procesiones y visita de hospitales, cárceles, etcétera.¹⁶⁷

Cabe mencionar igualmente a la Congregación del Salvador, establecida en 1594 por Pedro Sánchez y que, según Alegre, llevaba a cabo la explicación de la doctrina y exhortaciones morales. Señala que un tiempo estuvo “unida” a la Congregación de la Buena Muerte,¹⁶⁸ con “...ocupaciones gloriosas que hasta ahora, después de doscientos años, permanecen con tanto brillo y utilidad, y en la que han florecido sujetos tan ilustres en todos los tiempos”.¹⁶⁹ Más tarde, llegado el año de 1599, dicha congregación sería también “agregada” a la Anunciata de Roma.¹⁷⁰

En el ámbito de la devoción a la virgen María, me parece importante referirme a dos pasajes que encontramos en la Historia. El primero de ellos aborda la erección de la colegiata bajo la advocación de la virgen de Guadalupe. La narración acerca de su fundación me parece valiosa, pues con ella Alegre otorga a la Compañía un papel muy significativo en la promoción y culto guadalupano. Él mismo apunta que desea dar cuenta de la “gloria” guadalupana y el lustre que crecía en la ciudad de México, pues recordemos que -desde 1754- el Papa Benedicto XIV la había nombrado patrona de la Nueva España y

¹⁶⁶ Con el correr del tiempo los jesuitas organizaron congregaciones marianas en otras ciudades, tal sería el caso de Oaxaca y Puebla (siglo XVI); Guatemala, Guadiana y Mérida (siglo XVII).

¹⁶⁷ ABZ, I, pp. 334-335. Años más tarde, en 1657, se conformó la congregación de san Francisco Javier en la parroquia de la Santa Veracruz, la cual, si bien no era mariana, se ocupó también de trabajar por “la salvación de las almas” y contribuir con labores caritativas: “Las visitas de cárceles y hospitales, los fervorosos actos de contrición por las calles públicas, el socorro de doncellas desvalidas, cuya honestidad peligraba en la pobreza, sacerdotes enfermos y pobres, explicación de doctrina cristiana y otras semejantes obras de piedad, son los ministerios con que esta ilustre congregación, siguiendo las huellas de su santo Titular, procura el remedio de las almas” (Ibidem, III, p. 248). Asimismo, dice Alegre, en 1696 sería aceptada por el general de la Compañía, la Congregación de los Dolores, fundada en el colegio máximo (Ibidem, IV, p. 177).

¹⁶⁸ Dicha congregación se ocuparía, desde 1730, de la Casa Real de los Hormigos que, a decir de Alegre, era un recogimiento de “mujeres escandalosas” (Ibidem, IV, p. 343).

¹⁶⁹ Ibidem, I, p. 405.

¹⁷⁰ Ibidem, II, p. 44.

una manifestación más de esa gloria era precisamente la erección de la colegiata, de la cual eran activos partícipes, según dice, los jesuitas novohispanos.

El segundo caso que es ejemplo de la difusión del culto mariano por parte de la Compañía -esta vez en las misiones de Nueva Vizcaya- se encuentra en la Virgen conocida como Nuestra Señora del Zape (Durango). Alegre refiere que los tepehuanes se rebelaron con motivo de la colocación de su Imagen, le habrían robado sus adornos y luego golpeado de “un hachazo” en la mejilla izquierda, para luego tirarla a un pozo. Más tarde, una vez recuperada -cuenta- los nativos comenzarían a verla con “gran veneración”, en especial ante el fracaso de los arreglos que le hicieron y el milagroso regreso de los golpes en la cara, de ahí que fuera conocida como Virgen del “hachazo”, y añade: “A esta sombra, no es mucho que, con tanta felicidad, se procediesen en el restablecimiento de las misiones”.¹⁷¹

Además del culto mariano, conviene mencionar que, en cuanto a la vida religiosa de las ciudades, un elemento significativo para Alegre, producto de la presencia de la Compañía, son los milagros que -según cuenta- llevaron a cabo san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier. Como era de esperarse, el primero ocupa un lugar muy importante y me interesa en particular subrayar el tipo de milagros que aparecen. Sus devotos usualmente lo invocaban para remediar pestes y diversas enfermedades,¹⁷² y los casos referidos por Alegre también se vinculan con otras formas de intercesión, las cuales -dice- fortalecieron la “devoción del Santo Fundador de la Compañía” a principios del siglo XVII, en vísperas de su beatificación. Por ejemplo, cuenta que ayudó a una mujer principal, quien lo invocó durante una caída de su carruaje, el cual le pasó por encima de un abrazo, hombro y cabeza, pero prácticamente nada le sucedió. Del mismo modo, su marido habría caído del caballo durante un juego, pero al llamar “en su corazón” a Ignacio, se levantó sano.¹⁷³

¹⁷¹ No sobra apuntar que, acerca del relato, Alegre corrige lo expuesto por el padre Oviedo en el *Zodiaco Mariano* -guiado éste, dice, por un error en la historia de Pérez de Rivas- acerca de que se había dispuesto la elaboración de otra “estatua” de la Virgen (*Ibidem*, II, pp. 354-356). Más adelante Alegre reconocerá que se apoyó, para conocer el caso, en una relación elaborada por el padre Francisco de Mendoza, quien dejó manuscrita su “historia” de la Imagen (*Ibidem*, III, p. 268).

¹⁷² La especial misericordia de san Ignacio con respecto a los “enfermos, convalecientes y flacos” es algo que aparece retratado con atención en su primera biografía, escrita por Pedro de Rivadeneira y publicada en latín en 1572. Véase Pedro de Rivadeneira, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Imprenta y librería de la viuda e hijos de J. Subirana, 1885, pp. 559-562.

¹⁷³ ABZ, II, p. 191.

Resultan más comunes los casos donde el santo intercedió en partos difíciles. Tradicionalmente ésta fue una asistencia encomendada a san Ignacio y en el texto de Alegre puede corroborarse.¹⁷⁴ Encontramos los milagros efectuados a cinco parturientas -españolas e indias-, las cuales habrían solicitado “en su corazón” la intercesión del santo para luego gozar de un alumbramiento exitoso. En este sentido debo comentar que, según escribe Alegre, no sólo influían los deseos de corazón de la gente o las oraciones, sino con frecuencia “una firma” del santo o alguna “imagen” eran el medio por el cual llevaba a cabo la sanación de los enfermos, la ayuda a las parturientas o la salvación ante un fallecimiento inminente.¹⁷⁵ No sobra indicar tampoco que en muchos de los casos el milagro obrado trajo consigo el arrepentimiento de las personas o algún voto o promesa en particular en sus vidas. Dice Alegre

La devoción que, por estas maravillas, ha conservado siempre esta ciudad [de México] a nuestro santísimo Patriarca, ha fomentado también en ella una estimación y aprecio de los ministerios de la Compañía que la hace muy digna de nuestro agradecimiento.¹⁷⁶

Y sucede algo semejante con el “glorioso Apóstol de las Indias”, san Francisco Javier, cuya devoción también se incrementó en la segunda mitad del siglo XVII en México, Guadiana, Veracruz,¹⁷⁷ Sinaloa, etcétera y a quien Alegre atribuye algunos “prodigios”. Tal sería el caso de su intercesión para salvar la vida de fray Gaspar de Villarroel, obispo de Chile, durante un terremoto, por lo cual -dice- después fue patrón

¹⁷⁴ Sólo por mencionar un ejemplo, pues existen diversos textos que aluden a ello, en una Octava a San Ignacio de Loyola, se lee: “Pero en lo que más se ha señalado la protección de este glorioso Patriarca, ha sido en los partos peligrosos. Muchos años ha que un autor escribió, pasaban de 1,500 los milagros que San Ignacio ha obrado en esta materia; el padre Francisco García dice se podrían añadir ya muchos millares: de solo este argumento se compuso años ha un libro; y el P. Theófilo Raymundo dice, que no se puede contar el número de las mugeres que han salido de peligrosos partos por la intercesión de San Ignacio...”. Véase Octava a San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. Para alcanzar de Dios por medio del Santo los favores que se desean. Va añadida a la fin otra devoción, con que solía el santo encomendar a Dios algunos negocios arduos de su divino servicio. Con un breve compendio de su vida, virtudes y milagros, Barcelona, Por Francisco Suriá y Burgada, ca. 1780, pp. 47-48.

¹⁷⁵ Si bien Alegre no se refiere a ellas, también es importante mencionar las frecuentes curaciones milagrosas con la conocida como “agua de san Ignacio”, cuyo uso, ya fuera bebiéndola o lavándose con ella las zonas enfermas, se intensificó desde el siglo XVII.

¹⁷⁶ ABZ, II, p. 218.

¹⁷⁷ Según Alegre, en la ciudad se conservaba “un dedo de su mano derecha” que el padre Juan de Bueras había traído de Goa (Ibidem, III, p. 282). No obstante, la mano completa del santo en realidad se guardó en Roma.

contra los temblores en Guatemala; o las múltiples curaciones que “una reliquia de san Francisco Javier” había dado a Juan de Santiago, clérigo devoto suyo. Y añade,

La devoción de san Francisco Javier, cuyos buenos efectos hemos visto en Guadiana y en Veracruz, parecía ser, por este tiempo, un espíritu de salud y piedad que se había derramado por todo el mundo. En la Europa, en la Asia y en una y otra América, era general la aclamación y constante la fama de sus prodigios. La bella imagen del Santo que venera la congregación mexicana, era una fuente inagotable de beneficios; y creció mucho más su culto, después que se extendió su patrocinio a otras ciudades de este continente.¹⁷⁸

Así pues, en el relato de Alegre, la fe de la gente en los milagros de san Ignacio, sucedidos en distintas ciudades del virreinato, aparece como un elemento que relaciona espiritualmente a la Orden con sus habitantes. Y, como puede verse en el párrafo anterior, para él sucedió algo análogo con los milagros y la devoción a san Francisco Javier en diferentes ciudades y, en general, en todo el orbe.

Por último, me resta comentar que otra actividad importante, según vemos en el relato de Alegre, es la colaboración de la Compañía en asuntos concretos de la Iglesia novohispana. En este sentido, el ejemplo más significativo aparece en su participación en el tercer concilio provincial mexicano de 1585. Sin lugar a dudas se trata del más importante de los efectuados en el México virreinal, así que Alegre menciona la “piedad y sabiduría” de los jesuitas durante el mismo. Apunta que acudieron Juan de la Plaza y Pedro de Morales por su carácter de hombres doctos en teología. Además, Moya de Contreras nombró a Pedro de Ortigosa “su teólogo y consultor”, quien, según Alegre, también participó en la formación de sus “decretos y cánones”. Finalmente, los padres Plaza y Juan de Salcedo colaborarían más tarde en el catecismo que se elaboró según las disposiciones del mismo.¹⁷⁹

Las actividades antes dichas reúnen un panorama e imagen de las labores en el mundo de la Compañía bien definidas, a las que habrían de añadirse, desde mediados del siglo XVII, dos formas nuevas de apostolado: el Jubileo de misiones y el Jubileo de las cuarenta horas.¹⁸⁰ Del mismo modo, hacia 1662, la Orden inauguraría el ejercicio espiritual

¹⁷⁸ Ibidem, III, p. 301.

¹⁷⁹ Ibidem, I, p. 303.

¹⁸⁰ Ibidem, III, pp. 238-240.

anual llamado Jubileo de las doctrinas, el cual integraba una “procesión de doctrina cristiana”, explicación de ésta última y, para finalizar, una comunión general:

Aunque el glorioso y utilísimo ministerio de cantar, con los niños, la doctrina cristiana, por las calles y plazas, había sido usado desde los principios de la provincia, como hemos notado en otras partes, y singularmente en los advientos y cuaresmas; sin embargo, pareció señalar un día fijo, en que, anualmente, se ganase el jubileo e indulgencias vinculadas a este saludable ejercicio.¹⁸¹

Finalmente, Alegre sintetiza al inicio de su libro séptimo cuáles eran las labores habituales de los jesuitas y, antes de pasar a los trabajos y sucesos en las misiones, considero útil expresarlo por medio del siguiente cuadro:

Labores en las ciudades	{	*Púlpito
		*Confesionario
		*Explicación de la doctrina cristiana en calles y plazas
		*Asistencia a enfermos y moribundos
		*Visita a cárceles y hospitales
		*Educación de la juventud (escuelas y seminarios)
		*Frecuencia de sacramentos
		*Devoción de la virgen María
		*Ejercicios en las Congregaciones

Las misiones.

Renglones arriba expuse las características generales de la Historia y adelanté que la narración de las labores misioneras ocupa un lugar sumamente significativo, por lo cual he decidido abordarlas de manera separada. En principio, me parece importante hacer una reflexión dividida en dos partes. Primero, la historia de las misiones no fue un tema de gran importancia en el conjunto de las crónicas fundacionales de la provincia mexicana, es decir,

¹⁸¹ Ibidem, III, pp. 262 y 277-278.

las escritas a finales del siglo XVI e inicios del XVII.¹⁸² De hecho, la obra de Francisco de Florencia tampoco abunda en ello.

Fue hasta la crónica general de Andrés Pérez de Rivas que aparecen numerosos capítulos dedicados al asunto, además de que él mismo había formado parte de la evangelización de los indios del noroeste de la Nueva España, lo cual se advierte también en Los Triunfos. No es este el lugar para desarrollar cuáles fueron las razones de tal carencia temática en las primeras crónicas,¹⁸³ más bien me interesa comentar que, según creo, este detalle influyó en la historiografía de Alegre. En mi opinión, un motivo por el cual dedica a las misiones la mayor parte de su obra es precisamente porque tiene frente a sus ojos los relatos históricos previos y relaciones donde es notoria esta carencia temática. Es decir, considero que se propuso darle solución, aprovechando que podía hacerlo.

En segundo lugar, es innegable que el desarrollo de las misiones con el tiempo y hasta la época en que Alegre redactó había cobrado gran importancia para las labores y objetivos de la Compañía. Por lo tanto, me parece que ambos aspectos coincidieron ocasionando que diera a las misiones novohispanas, por fin, su lugar primordial en la historia general de la provincia mexicana.¹⁸⁴ En este sentido tampoco deja de llamar la atención, que, por otro lado, las labores en los colegios pasan a segundo término conforme transcurren los años en la Historia, mismas que habían sido el tema central en las crónicas fundacionales. De manera que la columna vertebral del relato lo constituirán las misiones y

¹⁸² Cabe mencionar que, de hecho, el trabajo de los jesuitas con los indios en sus primeros años no fue lo acucioso que pretendían o argumentaban. Por el contrario, las energías se centraron en buena medida en la fundación de colegios, lo que les valdría diversas críticas. Lo anterior provocó un sentimiento de desazón, perceptible en las primeras crónicas. El mismo Alegre trata de justificar este descuido señalando que el provincial, Pedro Sánchez, tuvo sus razones para que así fuera: la primera, que en los lugares más accesibles al “celo de los misioneros” ya trabajaban muchos de las “otras religiones”; la segunda, que lo anterior provocó que descuidaran la “educación de la juventud” y la “reforma de las costumbres de los españoles”; la última, la necesidad y carencia que había de “ministros de los altares” bien formados. Así pues, Alegre añade que, si bien Felipe II envió a los jesuitas para convertir a los naturales, había sido necesario contar con colegios a los cuales se agregaran las misiones. De manera que, según dice, la Compañía hubo de “fundar desde el principio” colegios. Una vez hecho esto, se aplicaría “con ardor” a las misiones en Sinaloa, Sonora, Nayarit y las Californias (Ibidem, I, pp. 238-241).

¹⁸³ Una de las razones principales radica en que dos de las primeras crónicas comprenden únicamente desde la llegada de los jesuitas, en 1572, hasta el año de 1580.

¹⁸⁴ Resulta interesante que, como parte de la historia de las misiones, Alegre se ocupe también de relatar el viaje, llegada y primeros trabajos de los padres Alonso Medrano y Francisco de Figueroa, quienes fueron enviados a Nueva Granada. Si bien él mismo reconoce que dicha misión no formaba parte de la historia de la provincia mexicana, parece incluir sus momentos iniciales por su implicación para la futura provincia neogranadina. Con lo cual, a mi modo de ver, sin decirlo abiertamente, la presenta como una especie de fruto del trabajo jesuita en la Nueva España (ABZ, II, pp. 25-38).

los sucesos de los colegios se van incorporando a su guía. Pero, con todo, no dejan de tener una presencia importante.

Dicho lo anterior, me abocaré a continuación a exponer la manera como Alegre construye la historia de las misiones. Sabemos que existía el antecedente de la misión de la Florida y, una vez que arribaron a la Nueva España, uno de los primeros lugares en ganar los “progresos en los espirituales ministerios” fue Huixquilucan. Según Alegre, allí se dieron los “principios” de esta labor a través de una escuela de lenguas para aprender otomí. Asimismo, en Pátzcuaro, se practicaron “misiones circulares” en los pueblos de los alrededores.¹⁸⁵ Los misioneros tradujeron oraciones al tarasco y también se habrían dedicado a combatir a los “hechiceros” que había entre los indios y a enseñarles el canto de la doctrina cristiana, al tiempo que ejercían las confesiones y predicaban desde el púlpito.¹⁸⁶

La década de 1590 significó para la provincia mexicana el inicio de una intensa labor en la “conversión de infieles”. A mi modo de ver, el episodio fundacional de esta tarea, insisto, sustantiva para la Compañía, lo encontramos en las misiones de Sinaloa. De ahí que Alegre exclame con júbilo:

[...] se había proporcionado este año lo que había tantos que se deseaba de poder nuestros operarios ocuparse en la conversión de los infieles, uno de los principales motivos que había tenido el rey católico para solicitar su venida a Nueva España, y que había contribuido en gran manera para que tantos y tan sabios maestros, dejadas las comodidades de los colegios de España, se hubieran sacrificado con gusto a las penalidades de tan largos viajes.¹⁸⁷

De manera que en adelante, una vez que la obra de Alegre ha llegado a este punto cronológico, poco a poco irá en aumento la presencia de las misiones. No sobra señalar que utiliza para ello, en buena medida, Los Triunfos de Pérez de Rivas, en particular cuando alude al noroeste novohispano. Alegre cuenta que, como antecedente, Rodrigo del Río y Loza hizo -en 1589- la solicitud de jesuitas para Nueva Vizcaya, así que partieron con rumbo a Guadiana (Durango) los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez. No obstante,

¹⁸⁵ Acerca de las misiones circulares, con el correr del tiempo la práctica se extendió a otros sitios. Desde la segunda mitad del siglo XVII se llevaron a cabo en Valladolid, Guadalajara, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro, Pachuca, Mérida, etcétera. Para la ciudad de México, Alegre se refiere especialmente al trabajo del padre José Vidal en cárceles, hospitales, plazas públicas, entre otros (Ibidem, IV, p. 28).

¹⁸⁶ Ibidem, I, pp. 197-198.

¹⁸⁷ Ibidem, I, p. 346.

apunta que, al llegar, el gobernador les indicó que había recibido noticia de que eran más necesarios en Sinaloa. De forma que se encaminaron a la villa de San Miguel de Culiacán, en donde ejercitarían todos los ministerios acostumbrados.

Como era de esperarse, el principio de las misiones retrata a los jesuitas ocupándose de bautizar grandes cantidades de “párvulos” y adultos. En este sentido, Alegre señala que en las “vastísimas regiones de Sinaloa”, los padres Tapia y Pérez bautizaron a “más de dos mil” indios de todas las edades.¹⁸⁸ Asimismo, subraya que se empleaban en “...consolar a los enfermos, explicar la doctrina, deshacer escándalos, enseñar a trabajar a los indios, enseñar el catecismo a los niños...”.¹⁸⁹ Trabajaban para acabar con vicios como la embriaguez, la superstición y el relajamiento de las costumbres sexuales. En la misión de Santa María de las Parras (Coahuila) comenzaron las labores -en 1594- Jerónimo Ramírez y Juan Agustín de Espinosa, cuyos frutos fueron recogidos por los misioneros sucesores hasta la expulsión de la Compañía. Debo comentar que con respecto a las misiones Alegre transcribe a la letra largas secciones o relatos completos e informes de padres implicados en ellas o cabezas de las mismas. Algunas de esas relaciones eran cartas escritas directamente al provincial, como en el caso de las primeras noticias acerca de Parras de los citados padres Ramírez y Agustín; y otras formaban parte de las cartas anuas y de allí las copió Alegre. Pero, sin importar su procedencia, en general sirven para dar cuenta de las condiciones geográficas de cada lugar y, como he dicho, las “costumbres” y características de sus habitantes. Es por ello que ocupan largas secciones del relato del veracruzano.

La mayor riqueza de tales relatos, a mi modo de ver, radica en la manera como se enuncian las características de los indígenas. Las fuentes que utiliza Alegre transmiten una imagen sumamente detallada de estos, algunas veces muy adversa y otras no tanto, la cual traslada a su relato. Así, vemos a los jesuitas construir un retrato de muy diversos grupos de “naciones” indígenas habitantes del noroeste de la Nueva España. Son numerosos los ejemplos, de ahí que sólo aludiré a algunos, con el fin de mostrar la manera como son retratados en la Historia.

De entrada, sabemos cuáles son los lugares comunes en el retrato de las costumbres de los indios, no sólo de la Nueva España, sino también en otras latitudes: su gusto por los

¹⁸⁸ Ibidem, I, p. 388.

¹⁸⁹ Ibidem, I, p. 389.

bailes y canciones fruto del paganismo; la poligamia generalizada; sus hábitos de guerra, con alianzas y traiciones frecuentes; su antropofagia, ritos mágicos y excesivo consumo de alcohol.¹⁹⁰ Leemos, por ejemplo, en el caso de Parras, que los nativos eran muy supersticiosos, pues, cuando había torbellinos se arrojaban al suelo “...con el pecho en tierra, diciendo a voces el nombre de aquel imaginario dios a quien temían”.¹⁹¹ Asimismo, les gustaba embriagarse y los bailes eran habituales, prácticas que los padres se encargarían de corregir. Finalmente y, pese a todo, Alegre añade que aquellos naturales eran más pacíficos y afables que “los demás infieles”, como por ejemplo los ochoes, cuyo carácter bárbaro y feroz fue enfrentado por los jesuitas. En el caso de los bien portados, no deja de aparecer el problema de la idolatría, como sucedió en la misión de Zumpahuacán, donde los indios eran muy “dóciles” y no se embriagaban, pero “...bajo este bello exterior, ocultaban la más abominable idolatría, habiendo hallado, a su parecer, modo de juntar la luz con las tinieblas...” pues, según Alegre, una vez cristianizados rendían culto de manera conjunta a los Santos y a sus antiguos dioses.¹⁹²

Posteriormente los jesuitas llegarían a la sierra de Topia (Durango), donde fundaron una misión. Alegre cuenta que había tenido algunas interrupciones desde que Gonzalo de Tapia le había dado comienzo, pero, por fin, para 1601 tuvo asiento. Pronto hubo un levantamiento armado de las tribus de la región -inaugurado por los indios acaxeos- propiciando insurrecciones que sucederían hasta 1611. Alegre transcribe el relato del padre Hernando de Santarén, cuyo retrato de los indios no difiere del antes señalado. Vemos las “continuas guerras entre sí” que tenían los habitantes con sus “enemigos” -entre ellos los xiximíes- y cómo llegaban a comerse unos a otros: “...por las coiunturas despedaçan el

¹⁹⁰ Así se observa en el estudio que hace Dauril Alden de la obra histórica del padre Serafín Leite. Véase “Serafim Leite, S.J., premier historian of the colonial Brazil: an overdue appreciation” en Joseph A. Gagliano y Charles E. Ronan, S.J., (eds.), *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1997, pp. 21-35.

¹⁹¹ ABZ, I, p. 420. El tema de la superstición frente los fenómenos de la naturaleza, da pie a un comentario adicional acerca de la respuesta de los nativos ante el paso de cometas. Según Alegre, tenían la “ridícula aprensión” de ver en ello un “presagio fatal” de muertes y calamidades. Para él, éste era un comportamiento típico de “las gentes menos cultas e instruidas” del mundo. Y, con cierto aire de molestia frente a dicha creencia, expresa que los físicos han demostrado todo lo contrario: “En vano se han cansado los físicos y los críticos en mostrar, ya por la naturaleza, ya por la indiferencia de los sucesos, la inocente aparición de este género de fenómenos. El mismo respeto con que miran los hombres todas las cosas celestiales, y la misma debilidad de su ser, dice un hábil inglés, les hará siempre interpretar siniestramente cualquier novedad que noten en los cuerpos superiores” (Ibidem, II, p. 151).

¹⁹² Ibidem, II, p. 6.

cuerpo; y echándolo en dos ollas, y dos viejos que para esto están ceñalados, toda la noche les dan fuego; mientras el resto de el pueblo, y los circunvezinos, que para esso se an juntado, están vaylando y cantando las victorias de sus enemigos, con la cabeza del difunto en las manos”;¹⁹³ además, el demonio, “con quien tenían grande comunicación”, los llevaba a elaborar altares para sus ídolos y a embriagarse en las ceremonias. Encontramos, pues, en este relato de Santarén, el trinomio guerras/idolatría/antropofagia, junto con el común denominador de la borrachera. Finalmente, no debo dejar de mencionar que las principales cualidades de los indios son para él su “grandísimo tesón” y su “buen entendimiento y razón”. Alegre se apoya en otros relatos como los de Juan Fonte, quien también refiere cualidades en los indios -esta vez los tepehuanes- de quienes dice “El hurto, la mentira la deshonestidad están mui lejos de ellos”; o Diego González de Cueto que trabajó entre los xiximes, “nación fiera e indomable”, y “quizá la más brutal de la América”, los cuales, asevera, se acercaron pronto a la devoción cristiana.¹⁹⁴

Por otro lado, al tiempo que Alegre cuenta las características de los indios, el lector conoce también los logros espirituales obtenidos por los misioneros. Tomemos como ejemplo el relato que, según dice, dejó escrito el padre Laurencio Adame, quien trabajó muchos años en las misiones del Norte. En una carta dirigida al visitador de la provincia, Rodrigo de Cabrero, explica los frutos y “consuelos del alma” obtenidos con los indios en Topia y Tepehuanes de la siguiente manera

<< [...] nos recibían en los pueblos, en processión, con cruces en las manos, cantando la doctrina, en su lengua, en la qual les decía después el padre el fin de nuestra venida. Ellos lo oían con muestras de mui grande alegría; y nosotros la teníamos de verlos y oírlos, de manera que no era possible contener las lágrimas que de el corazón rebozaban a los ojos. Assí llegamos a Cinaloa, donde quedamos buenos, contentos y con deseo de trabajar, incansablemente, por el bien de estas almas, por el amor de el Señor y Criador de ellas, que guarde a V.R.>>¹⁹⁵

Puede notarse que no se trata únicamente de un informe, sino también de una labor de propaganda del éxito de los padres, pese a toda adversidad enfrentada con los nativos. Dichos logros coadyuvan a los siguientes pasos en la historia de la expansión de las tareas

¹⁹³ Ibidem, II, p. 80.

¹⁹⁴ Ibidem, II, pp. 153-157 y 211.

¹⁹⁵ Ibidem, II, p. 200.

misionales. De hecho, después de los buenos resultados de las misiones entre zuaques, sinaloas y tehuecos, cuenta Alegre, se secundó el trabajo de expansión de los cuerpos militares españoles hacia el territorio de los mayos, con la idea de seguir la conquista y pacificación del Norte hasta llegar a los yaquis (campana que estuvo conducida por el capitán Diego Martínez de Hurdaide).¹⁹⁶ Así, los jesuitas fueron avanzando hacia el Norte, con lo cual llegaron a trabajar con grupos que, según cuenta, no pudieron guerrear a los españoles de la misma manera que los yaquis: nebomes, nures, tepahues, bacabaches, ohueras y tzoes y, en general, en el territorio de los indios cahitas.

Posteriormente seguiría la expansión por Nueva Vizcaya y los padres abarcarían otros pueblos, sin descuidar el trabajo con los indios ya cristianizados, como los xiximes o los tarahumaras. No quiero pasar por alto que Alegre, por medio de los relatos de los padres en las misiones, suele contar acerca de las diversas “rebeliones” de los indígenas.¹⁹⁷ Algunas de las cuales, como es bien sabido, tuvieron consecuencias desagradables para la historia de la provincia, por la muerte de algunos misioneros. De ahí que su relato acerca de las misiones oscile entre los frutos y logros obtenidos por los padres, y la sedición y apostasía de grupos nativos. Es decir, entre la prosperidad y la adversidad.

El retrato de las labores jesuitas en el siglo se presentaba con frecuencia bajo este patrón o línea argumentativa, es decir, la dualidad adversidad-prosperidad de éstas imprimía vigor narrativo desde los más antiguos relatos de la Compañía. Así se advierte en las biografías de Ignacio de Loyola, las crónicas e historias de otras provincias, las misivas entre los miembros, en las cartas anuas, etcétera, pues con regularidad aparece dicha dualidad. Así pues, los pasajes de Alegre muestran que la prosperidad no era absoluta y permanente. Para el caso del trabajo en las ciudades, una adversidad comúnmente enfrentada era la persecución o acusaciones infundadas en contra de la Orden.

¹⁹⁶ Alegre no deja de reconocerle a su muerte de la siguiente manera: “...que, con el valor y con las armas, con la prudencia y el consejo, con su propia hacienda, y con la constante protección de todos los misioneros, fue, por muchos años, no menos el capitán, que el apóstol, y la columna de aquella cristiandad” (Ibidem, II, p. 389). Del mismo modo, ocasionalmente, Alegre refiere cualidades en los militares, como en el caso del almirante de la California, Pedro Portel de Casanate, del hábito de Santiago, quien, dice, “...era el primero en todos los ejercicios de piedad; severísimo en no permitir a sus soldados y gente de tripulación el menor desorden que pudiese escandalizar los ánimos [...] Confesaba y comulgaba con frecuencia, oía misa, cada día y la ayudaba muchas veces; mostraba a los sacerdotes una profunda veneración. Si habían de salir algunas devotas procesiones, a que son muy inclinados los indios, salía con ellos, a limpiar las calles y adornarlas de ramos y de flores...” (Ibidem, III, p. 143).

¹⁹⁷ Citemos, por ejemplo, el alzamiento de los tobosos, los cabezas y otros grupos del norte de la Nueva España en 1645.

En este sentido, convendría recordar que algunas obras históricas de la época moderna -de corte secular- se guiaban por el acontecer político y en ellas la guerra ocupaba un lugar significativo como guía de los sucesos. El énfasis en el retrato bélico provocaba que la narración incluyera, forzosamente, derrotas y victorias, sucesos prósperos y adversos, vicisitudes y logros, momentos de estruendo y treguas, de hacer las paces o de combatir, etcétera.¹⁹⁸ Así, la dualidad referida podríamos ubicarla también dentro de la lógica de un conflicto bélico. Además, no sobra añadir que, aun cuando para los primeros jesuitas fue claro que conformaron una “Compañía”, es decir, una asociación, hermandad o confraternidad, resulta innegable que posteriormente, en ocasiones, llegó a atribuirse a la Orden cierto aire de organización militar, por una parte por el vínculo con las armas que tuvo Ignacio de Loyola y, por otra, por su presunto funcionamiento jerarquizado.¹⁹⁹ Aunado a lo anterior, conviene recordar la meditación de las “Dos banderas” que aparece en los Ejercicios espirituales, la cual, sin duda, tiene una connotación militar, pues presenta al mundo como un gran campo de batalla donde se enfrentan dos ejércitos, el de Cristo y el de Satanás.²⁰⁰ Es más, a decir de Roland Barthes, el lenguaje ignaciano de los Ejercicios, en general, incluye un “sistema de oposiciones”, en donde el “binarismo” rige la articulación de la imagen o visión que Ignacio desea construya el ejercitante.²⁰¹

Por lo tanto, considero que una hipótesis, aún por corroborar, es que el paradigma narrativo vinculado al enfrentamiento bélico podría explicar el hilo argumentativo de la historiografía jesuítica en este punto, el cual asemeja un combate militar. De tal forma se volvería aun más comprensible para nosotros la presencia constante en la Historia de Alegre de la adversidad y la persecución de la Orden, por una parte, y de su combate y defensa, por otra. Léase por ello una lucha entre la salvación de las almas y su perdición. Pero, como quiera que haya sido, es innegable que en el imaginario de nuestro historiador

¹⁹⁸ Richard L. Kagan, *Los cronistas y la corona...*, op. cit., pp. 208-209.

¹⁹⁹ John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, tr. Juan Antonio Montero Moreno, 1995, pp. 52 y 94-95.

²⁰⁰ Ignacio requiere del ejercitante la realización de una composición de lugar, en donde se desarrolla la batalla entre dos banderas. Por un lado, aparece Cristo, “sumo capitán y señor nuestro” y, por el otro, Lucifer “mortal enemigo de nuestra humana natura”. Dicha meditación serviría para aprender a distinguir las tentaciones de Satanás de las inspiraciones divinas (discernimiento de los espíritus). En ella, el Demonio ataca por medio de las riquezas, la vanidad y la soberbia, mientras que Jesús enseñó a defenderse a través de la pobreza, humillación y humildad. Para el santo los hombres viven el combate entre las dos banderas todos los días de su existencia y la forma de obtener el triunfo será mirar la manera como vivió Jesús (véase Obras de San Ignacio de Loyola, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 6a. Edición, 1997, pp. 253-256).

²⁰¹ Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, tr. Alicia Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 71.

habría una forma de conciencia histórica cercana a la idea de persecución permanente o, como diría su hermano de religión, Francisco Xavier Clavigero, hacia 1773, “Uno y otro, Jesús y su Compañía, están destinados para blanco de las contradicciones del mundo”.²⁰²

Así pues, las crónicas fundacionales de la provincia mexicana, siguiendo las disposiciones de los superiores, habían enfocado algunos sucesos desde la óptica de lo adverso y dificultoso, y no solamente lo próspero.²⁰³ Según creo, sucede algo análogo para el caso de las misiones. Es decir, la prosperidad evangélica que Alegre señala entre algunos grupos, se trunca parcialmente, de tanto en tanto, con la rebeldía de otros.

De manera que también en el ideal misionero de la Compañía vemos que la prosperidad no es permanente, pues pasa por distintos periodos de adversidad. Entre las tribulaciones mencionadas por Alegre se encontrarían también, por ejemplo, el rechazo de los pobladores, la topografía de la región, el clima o ambos. En Sinaloa, señala como características adversas “El destierro, la soledad, la habitación, los alimentos extraños y escasos, los continuos sobresaltos de parte de unos bárbaros un tanto más cavilosos y desconfiados cuanto menos capaces de sentir la cualidad y sublimes motivos que dirigían las acciones de sus nuevos huéspedes...”²⁰⁴

Aunado a lo anterior, en las misiones del Norte, por ejemplo, también es enfático en las penurias por la carencia de barcos para trasladarse y transportar los menesteres necesarios. Uno de los más importantes eran los materiales para la construcción. De hecho, cuenta el caso de un navío mal construido, en el cual se embarcaron los padres Clemente Guillén y Benito Guisi, cuyo viaje llevó a la muerte a este último junto otras cinco personas, pues el barco se partió por la mitad.²⁰⁵

Pero, más tarde, aparece algún logro nuevo y satisfacciones en el mismo sentido, o se encuentran los misioneros situaciones mucho más alentadoras, con lo cual renace la prosperidad. En este sentido, a mi juicio, podemos comprender algunos elogios a las características de determinados grupos indígenas, como en el acaso de los sisibotaris. Alegre apunta: “...se halló ser la nación más dócil y más culta de todas las que, hasta allí, se habían descubierto. Habitaban en unos valles de bello cielo, y saludable temple, cercados

²⁰² Francisco Javier Clavigero, Sermón y carta sobre la supresión de la Compañía de Jesús, transcripción y notas de Rinaldo Frolid, México, Instituto Veracruzano de Cultura (cuadernos de Veracruz), 2005, p. 17.

²⁰³ Dante Alberto Alcántara Bojorge, “La construcción de la memoria histórica...”, op. cit., pp. 160-162.

²⁰⁴ ABZ, I, p. 387.

²⁰⁵ Ibidem, IV, pp. 231-232.

de montes muy altos”.²⁰⁶ Muy “diferentes” de los yaquis y los mayos, calificados de especialmente belicosos, los sisibotaris, según Pérez de Rivas, en quien se apoya Alegre, iban bien vestidos, eran sobrios al comer y al danzar (hombres y mujeres no se tocaban), sus casas eran de las mejores, etcétera. Es decir, en este caso, los misioneros encontraron un contexto favorable para la cristianización.

Para finalizar su libro sexto, Alegre dedica abundantes renglones a las características de los habitantes y de la región del Valle de Sonora -principalmente pimas, ópatas, apaches y seris-, poco conocida “aun de los sabios”. Lo anterior cobra para él particular relevancia, pues el trabajo de los jesuitas en aquél territorio ocupa “mucho lugar en nuestra historia”.²⁰⁷ No se trata de una exageración, pues los libros sucesivos atienden buena parte de las misiones del Norte. De ahí que Alegre entienda, a partir del libro séptimo, que el resto de su obra constituye una segunda sección diferenciada de la anterior y, por lo mismo, antes de iniciarla lleva a cabo una breve recapitulación de lo ocurrido hasta la década de 1630.

De las misiones nortañas, Alegre señala que en la de San Francisco Javier hubo buenos frutos entre los hímeris y los guázavas una vez conseguida cierta paz (más tarde fundarían en territorio sonorenses la misión de San Francisco de Borja). Con respecto a las misiones entre los tarahumaras, después de veinte años de “revueltas y sediciones” en que sabemos habían muerto los padres Cornelio Beudín y Jácome Antonio Basilio -escribe Alegre- los jesuitas consiguieron dar pasos más firmes en la propagación del Evangelio gracias a la “protección singular de San Francisco Javier”, lo cual incentivó la formación de otras nuevas.²⁰⁸ Si bien las rebeliones continuaron, fue a menor escala según Alegre, por lo cual se sumaron a la tarea los padres Francisco Celaya, Juan Ratkay, José Neuman y Francisco Hermann Glandorff.

Para la segunda mitad del siglo XVII los jesuitas expandieron su rango de acción a otras latitudes. Los padres Tomás de Guadalajara y José Tardá progresaron hacia “los países septentrionales” o los “taraumares altos”, dando principio a la cristianización de sus nativos. Posteriormente, Juan María de Salvatierra, “varón tan apostólico”, haría su entrada en la Sierra Madre (1680) en la región de Chínipas. Acerca de estas nuevas misiones cabe mencionar la revuelta de indios en la Tarahumara Alta (1690), la cual vivió el mismo

²⁰⁶ Ibidem, II, p. 328.

²⁰⁷ Ibidem, II, p. 452.

²⁰⁸ Ibidem, III, p. 314.

Salvatierra, y donde -cuenta Alegre- los janos, yumas y “otras naciones coligadas”, como los chínipas, algunos tubares y conchos, organizaron un levantamiento que se ocupa de referir, pero sin pormenores. Sin embargo, es reiterada su alusión a “continuos sustos y hostilidades” provocados por los naturales, a que habrían de sumarse después los apaches.

Por otra parte, debo indicar que antes de que Alegre exponga lo relativo a las incursiones de la Compañía en Baja California, ha trazado un cuadro en donde con anterioridad habían iniciado expediciones a dicho territorio, pero éstas resultaron infructuosas, esencialmente debido a la codicia de los militares, quienes -dice- únicamente buscaban enriquecerse y sacar provecho de los naturales.²⁰⁹ Sin embargo, el desarrollo de las misiones del Norte, al finalizar el siglo XVII y durante el siglo XVIII, propició que Alegre dedicara un amplio espacio a las labores de Eusebio Francisco Kino, Juan María Salvatierra, Francisco María Piccolo, Juan de Ugarte, Jaime Bravo, Fernando Consag (Konšćak) y Venceslao Link, sin olvidar a otros mártires de la región, Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral.

Acerca de California, y específicamente en relación con el padre Eusebio Kino, Alegre apunta que la primera expedición la llevó a cabo en 1683, entrando por principio al territorio de Sinaloa para luego incursionar tierra adentro. Pero aclara que, no obstante, el proyecto de poblar “la California” no pudo emprenderse debidamente sino hasta 1694. De ahí que -dice- Kino se dirigiera a la Pimería Alta y con rumbo a las tierras de los seris en Sonora (1686). En aquel territorio organizó los pueblos de Dolores, Caborca y Nuestra Señora de los Remedios y trabajó entre los indios en conjunto con el padre Agustín de Campos.²¹⁰ Algunos años después, Kino incursionó entre las “naciones idólatras” de los pimas y sobas; finalmente, luego de numerosos intentos frustrados, comenzarían las misiones permanentes en California en 1696, correspondiendo la tarea a Salvatierra, quien junto con Kino había impulsado también su comienzo. Este último incursionó hacia el Norte en los alrededores de los ríos Gila y Colorado en 1699, evangelizando a yumas, opas,

²⁰⁹ La manera como Alegre retrata a los militares merece un comentario adicional. Si bien aparecen personajes ligados a la milicia que tienen comportamiento ejemplar, también es significativo que Alegre inclina la balanza hacia los abusos. Es particularmente notorio en California y Nayarit. En este último cuestiona los valores cristianos de los militares, quienes parecían más “enemigos de los ministros de Dios” que los naturales. Alude a su fraudes, fingimientos y malos modos, que dificultaban “la propagación del evangelio y el sólido establecimiento de la fe católica” (Ibidem, IV, p. 342).

²¹⁰ Ibidem, IV, pp. 55; 82-83.

cocomaricopas, quiquimas y otros grupos étnicos locales;²¹¹ asimismo comenzó la misión de San Javier del Bac entre los sobaipuris (Tucson, Arizona) un año más tarde. Salvatierra, por su parte, también llevó a cabo su labor apostólica por el Yaqui, compartiendo la tarea con Francisco María Piccolo.

Pasado un tiempo, con la muerte de Salvatierra, en julio de 1717, sus labores en California fueron continuadas por Nicolás Tamaral y Sebastián de Sistiaga, y el padre Piccolo se trasladó a la misión de Loreto. Del primero, dice Alegre, “...luchando contra las dificultades del suelo, con la inconstancia y torpeza de los naturales, con la maldad de los hechiceros, o que fingían serlo, para apartar a los suyos del bautismo; el buen padre se mantuvo allí muchos años; bautizó más de dos mil gentiles, y fundó una de las más arregladas, floridas y numerosas misiones que había tenido, hasta entonces, la California”.²¹² A su vez, el padre Juan de Ugarte -cuenta Alegre- trabajó “en la contracosta del mar del sur”, con escasos frutos, ocupándose de todo tipo de actividades vinculadas a la construcción de casa para las misiones y las propias de la instrucción cristiana.

Cabe mencionar que a comienzos del siglo XVIII otra región donde los jesuitas encontraron nativos para cristianizar fue el obispado de Nueva Galicia, específicamente en lo que vendría a conocerse como provincia de Nayarit. El padre Tomás Solchaga fue elegido para emprender dicha tarea y según Alegre no resultó nada fácil, pues los nativos se mostraron reacios a convertirse. Asevera que “La osadía y orgullo de los nayaritas había crecido tanto, que sus sierras no eran ya sino una cueva de ladrones y asesinos, que tenían en continuos sustos a los pueblos vecinos”.²¹³ Alegre narra de forma pormenoriza algunas de las medidas políticas y militares emprendidas por las autoridades del virreinato, hacia 1720, para hacer frente a semejante situación y llevar a cabo la anhelada “reducción” de los indígenas. En este sentido, cuando relata algunas acciones bélicas de los españoles y la respuesta de los nativos, no alude a las actividades de los jesuitas, pues en dicho contexto poco podrían haber hecho, y más bien presenta un panorama general de su trabajo, pues - dice- no dejaban de “promover, de su parte, la obra de Dios”.²¹⁴

²¹¹ Ibidem, IV, p. 155.

²¹² Ibidem, IV, pp. 260-261.

²¹³ Ibidem, IV, p. 284.

²¹⁴ Ibidem, IV, pp. 280-298.

En 1733 se fundó en California la nueva misión de Santa Rosa, “entre las de Santiago y San José que, algunos años antes, habían fundado los padres Ignacio Nápoli y Nicolás Tamaral” y Alegre indica que en ella trabajó el padre Segismundo Taraval. A este último le tocaría vivir la revuelta de los indios, al sur de Baja California, durante los años de 1734 y 1735, pero alcanzaría a salvar la vida. Acerca de dicha insurrección, Alegre no narra largamente los sucesos, pero sí refiere algunos de los destrozos provocados por los nativos y menciona que hubo soldados muertos; además, subraya el fallecimiento, como mártires, de los padres Carranco y Tamaral, y califica de “cuasi arruinada conquista” la emprendida en aquella región.²¹⁵

Resulta significativo señalar que, desde mi punto de vista, a partir de la década de 1740, aproximadamente, Alegre comienza a tratar de manera más sucinta la historia de la provincia. Considero que conforme se acerca en el tiempo al momento de escritura, es menor el espacio ocupado por los sucesos, en particular si lo confrontamos con el que ocuparon -en el panorama general de la obra- aquellos relativos a los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, el libro noveno, cubre el periodo de 1676 a 1700 y, en contraste, el libro décimo y último cubre de 1701 a 1763. Lo anterior es notorio especialmente en relación con el tema de las misiones que, como ya indiqué, constituye el más importante en toda la Historia.

De ahí que, según creo, se advierte algo que Roland Barthes denominó como “aceleración de la historia”. Es decir, el fenómeno por el cual, en un relato histórico, al llegar al tiempo de la escritura (que él llama de enunciación), se modifica la relación entre el espacio dedicado (páginas) y el lapso de tiempo cubierto.²¹⁶ En el caso concreto de Alegre, además, se advierten, simultáneamente, dos fenómenos relacionados entre sí: una menor cantidad de fojas dedicadas a los asuntos recientes, al tiempo que son menos los detalles y la longitud del relato. Esto contradice en parte la propuesta de Barthes, pues, según su estudio, conforme un autor se acerca más a su tiempo “más lenta se vuelve la historia” y más pormenorizada, pero sucede al contrario con Alegre: al acercarse a su

²¹⁵ Ibidem, IV, pp. 361-374.

²¹⁶ Roland Barthes, “El discurso de la historia” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, tr. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 164-169.

época, pasa de manera más rápida los asuntos. De tal forma que, insisto, el lector encuentra mayor concisión y brevedad al llegar el relato al presente del autor.²¹⁷

Antes de abordar lo concerniente a las fundaciones de colegios, debo comentar que Alegre también trata brevemente los levantamientos de los yaquis y mayos en Sinaloa entre 1740 y 1741, los cuales se extenderían a Sonora. Asimismo -hacia 1748- menciona las dificultades causadas por las rebeliones en la región “septentrional”, esta vez por parte de los seris y pimas, las cuales no llegarían a sosegarse, según cuenta Alegre, sino hasta 1753. Cuenta que por órdenes de Felipe V, en 1742, la Compañía participó en la “reducción” del Moqui (Colorado) a donde fue enviado el padre Ignacio Keller.²¹⁸ Finalmente, conviene señalar que Alegre expresa con pesar el hecho de que todavía en su época, después de los prolongados esfuerzos de los misioneros, todavía no habían cosechado los éxitos deseados, en especial entre algunos indios del Norte, como los apaches.

El medio urbano.

Antes indiqué que las actividades de los jesuitas en las ciudades, y particularmente en los colegios, fueron desplazadas en la Historia a un segundo lugar, debido, en gran medida, a la importancia que Alegre otorga a los frutos de las misiones. Lo anterior es todavía más notorio cuando su relato llega a la década de 1590. De hecho, en lo sucesivo, sólo hace alusiones generales respecto al tema. Por ejemplo, después de abordar las misiones del Norte apunta,

Tales eran las gloriosas ocupaciones de nuestros misioneros; y, aunque con menos dificultad y trabajo, no era menor el fruto que, a manos llenas, se cogía en las ciudades. El concurso a los sermones, la frecuencia a los sacramentos, el fervor en las congregaciones y demás ejercicios de piedad, tuvieron, por este tiempo, singular aumento.²¹⁹

²¹⁷ El padre Burrus percibió también este detalle, pues en su introducción al cuarto tomo señala la “concisión” y “parsimonia” con que Alegre desarrolló el final de su historia y subraya el hecho de que dejó de transcribir “relaciones misionales” (que tuvieron mayor presencia hasta el libro octavo). De ahí que, en su carácter de editor, Burrus reconozca haberse visto obligado a “ampliar sus comentarios” en notas al pie (ABZ, IV, pp. 5*-6*).

²¹⁸ Ibidem, IV, p. 395.

²¹⁹ Ibidem, II, p. 215.

Quizá por la misma razón, para no parecer desdeñoso, defiende la idea de que es innecesaria la repetición: “Para conocer el fruto que lograba el celo de nuestros obreros en cárceles, en hospitales, en obrajes, sería menester vaciar, en cada año, los muchos casos que refieren las anuas; y que, siendo, generalmente, de un mismo carácter, causaría quizá fastidio aun a los lectores más piadosos”.²²⁰ De manera que la historia de los sucesos en las ciudades queda intercalada, según el orden cronológico, dentro de la historia de la acción misionera.

Aunado a lo anterior, utiliza el argumento de no extenderse en exceso, pues, por ejemplo, cuando se refiere a las misiones emprendidas desde la casa Profesa en 1616, sólo indica que tuvieron “copiosísimas mies” por su ayuda espiritual y corporal (pues había brotado una peste), pero no las desarrolla, justificándose de la siguiente manera: “Harto sentimos no podernos detener en la relación de los particulares frutos de estas fervorosas expediciones, de que están llenas nuestras anuas; porque no crezca a inmensos volúmenes esta Historia”.²²¹

Con todo, quiero referirme en este apartado a algunas noticias presentes en la Historia, pues merece subrayarse el retrato que Alegre realiza de las actividades de los padres y hermanos en el ámbito urbano. En este sentido, cobra particular relevancia la manera como cuenta el establecimiento y labores de los colegios. Considero que, en general, no explica detalles importantes, como que en su gran mayoría contaban con enseñanza de gramática latina y escuelas de primeras letras. Además, varios impartieron filosofía y sólo unos cuantos teología, pero Alegre omite detalles al respecto.²²²

²²⁰ Ibidem, II, pp. 227-228.

²²¹ Ibidem, II, pp. 266-267.

²²² Los colegios que existían en el virreinato eran establecimientos muy complejos y su estudio no admite generalizaciones. En cuanto a los que tenía la Compañía, cuyo modelo era el más difundido, se establecían cuando contaba con rentas suficientes para sostenerlos. Sus características dependían de la voluntad del fundador. A decir de Enrique González cada colegio tenía un carácter autónomo, “En ocasiones se trataba de un colegio-residencia, para que en él vivieran, en régimen de internado, los estudiantes becados y aquellos otros cuyos padres podían pagar una colegiatura anual para su manutención. Tal fue el caso de San Ildefonso en México durante la época jesuítica. Los internos, por lo tanto, debían acudir a otra parte a tomar lecciones. Por ello resultaba más conveniente que el mismo colegio albergara dormitorios para los internos y aulas donde los propios jesuitas impartieron los cursos. Esta segunda modalidad fue la más extendida. Importa mucho señalar que los colegios así fundados no pertenecían a la Orden. Ella se limitaba a administrar sus rentas -que corrían en contabilidad aparte-, a gobernar la casa y, si era el caso, a dictar lecciones. Se concretaba, pues, a tomar a su cargo un colegio que poseía bienes propios y, por consiguiente, medios autónomos de subsistencia” (Enrique González González, “Colegios y universidades. La fábrica de los letrados” en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana...*, op. cit., pp. 121-122.

Es bien sabido que después de establecerse el colegio de México y los seminarios de San Ildefonso y San Gregorio se fundó el colegio del Espíritu Santo en Puebla. Alegre cuenta que el noviciado estuvo allí durante algún tiempo; a su vez se hacía la tercera probación y distintos ejercicios literarios de gramática, retórica y filosofía. Señala que, en conjunto con las tareas del colegio, desarrollaban las labores del púlpito, confesionario, visita a cárceles y hospitales, congregaciones de españoles e indios, se hacían excursiones a pueblos de la diócesis, etcétera.²²³

Por otro lado, a finales del siglo XVI las misiones de Sinaloa -dice Alegre- necesitaban un colegio cercano para el sustento y apoyo de los jesuitas y la ciudad de Guadiana (Durango) pareció apropiada, pues además sujetos como Gonzalo de Tapia habían estado allí antes y existían “ánimos muy propicios” para tal fin:

En efecto, la ciudad de Guadiana es la puerta de los vastos países en que, para la salud de innumerables almas, ha trabajado tantos años la Compañía de Jesús. Las provincias de Tepehuana, Tarahumara, Sinaloa, Topia, Nayarit y Nuevo México, cuyos límites hacia el norte no están aún conocidos, son de su jurisdicción, especialmente después que por los años de 1621 se dividió entre Durango y Guadalajara el obispado de Nueva Galicia.²²⁴

De esta suerte, poco después fueron nombrados un par de maestros de gramática y de leer y escribir respectivamente, al tiempo que comenzó a consolidarse su asentamiento material. Más adelante en su narración, Alegre señala que, a inicios del siglo XVII, la provincia mantuvo su crecimiento, con lo que se establecieron los colegios de Tepetzotlán y Guatemala.²²⁵ El primero fue fundado con el fin de albergar allí al noviciado y la casa de probación y en consecuencia el colegio del Espíritu Santo dejó de ocuparse de tales ministerios, permaneciendo el noviciado en Tepetzotlán hasta el extrañamiento de la Compañía. Por otro lado, cuenta que el “afecto” de los ciudadanos de Guatemala a los jesuitas incentivó la fundación del colegio, con dos padres de inicio, Jerónimo Ramírez y Juan Dávalos. En condiciones muy incómodas abrieron la escuela de “leer y escribir”, comenzaron las misiones con los indios de los alrededores, fue construida la iglesia y se

²²³ Ibidem, II, p. 49.

²²⁴ Ibidem, I, p. 400.

²²⁵ El padre Burrus informa que en 1609 la provincia tenía 289 miembros, de los cuales 129 eran sacerdotes (Ibidem, II, p. 185, n. 6).

llevó a cabo el asentamiento de la “casa y residencia”. No obstante, sería hasta 1646 cuando se fundaría en forma el colegio, gracias a los réditos establecidos para su subsistencia por el capitán Nicolás Justiniano Chiavari.²²⁶

Posteriormente hubo otros nuevos establecimientos. En la ciudad de México se erigió en 1618 un colegio con la unión de San Pedro y San Pablo y el seminario de San Ildefonso (fundado en 1588), que desde 1612 estaba bajo el patronato real. De igual forma, se estableció en 1618 el colegio de San Francisco Javier en Mérida, provincia de Yucatán, la cual, dice Alegre, había pretendido como ninguna otra a la Compañía, pues hizo con este fin diversas diligencias desde 1604.²²⁷ Más tarde -en 1623- comenzó a concretarse la fundación del colegio de San Luis Potosí, pero, de hecho, las clases de primeras letras y gramática se estabilizaron hasta 1631; además, en 1625 se fundó el colegio de San Ignacio de Loyola en Querétaro.

A finales del siglo XVII la Compañía se estableció en Ciudad Real de Chiapa, donde también, según Alegre, había “antiguos deseos” por gozar de la presencia jesuita, concretándose la fundación del colegio en 1681. Para el año 1701 se fundó el seminario (convictorio) de San Ignacio en Puebla, residencia para quienes acudirían a clases al colegio de San Ildefonso de la misma ciudad (que había comenzado a funcionar desde 1625). En relación con los establecimientos del siglo XVIII, quiero referirme a los inicios del colegio de Monterrey, Campeche, Chihuahua y del Bajío. Acerca del primero, resultó una fundación un tanto complicada por la falta de sustento económico y el desinterés de la población. Originalmente dos padres atendieron las clases de gramática, pero con precario éxito, al grado de que Alegre reconoce que, en su época, la escasez de rentas provocó el abandono de la fundación; en Campeche, por su parte, ya desde 1659 se pretendía algún colegio, pues la gente, presuntamente, deseaba a los jesuitas, pero no hubo suficiente sustento económico hasta 1711, en que -indica Alegre- se apoyó la fundación (concretada en 1716); por otro lado, en la villa de San Felipe el Real (Chihuahua) se estableció el seminario de Nuestra Señora de Loreto en 1718 y, por último, apunta que en el Bajío los jesuitas vivieron tres fundaciones. La primera con el establecimiento, en 1720, de la residencia de Celaya; después, en 1731, de un “hospicio” o residencia en la villa de León,

²²⁶ Ibidem, III, p. 54.

²²⁷ Ibidem, II, pp. 307-308.

la cual tuvo clases de gramática desde 1744; finalmente, después de dos intentos fallidos en el siglo XVII, la ciudad de Santa Fe y real de minas de Guanajuato logró concretar su establecimiento en 1732, y la constitución de su colegio, por real cédula, en 1745.

Como puede verse con la síntesis hecha en los párrafos anteriores, Alegre no extiende su narración acerca de la vida y sucesos de los padres en los colegios fundados durante los siglos XVII y XVIII. Tal parece que asume han quedado definidas las características generales de estos con suficiente amplitud cuando aborda las fundaciones del siglo XVI. Cabe decir también que, de alguna manera, las crónicas fundacionales ya habían realizado con éxito esta tarea. Lo anterior, por otro lado, confirma el hecho de que las misiones constituyen la parte medular de su relato.

Finalmente, no quiero dejar de apuntar, como parte de los sucesos dentro de las ciudades, uno de los episodios más llamativos y que, de hecho, comprende la mayor parte del séptimo libro de la Historia: las desavenencias protagonizadas por el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, y los jesuitas novohispanos. Esta “borrasca”, que habría de durar de 1647 a 1649, constituye un incidente que Alegre no podía pasar por alto. Como era de esperarse, construye, con sumo cuidado, los momentos decisivos del conflicto, pero mostrando que, en todo momento, la Compañía tuvo que hacer una “justa defensa” de sus privilegios pontificios. Las causas (en particular la controversia por los diezmos) y desarrollo de las hostilidades, así como los argumentos de los actores involucrados, son bien conocidas en la historiografía jesuítica y también en la ajena a la misma. Por esta razón no me detendré a explicarlas y me limitaré a apuntar la manera como el veracruzano narra aquel suceso.

En principio, Alegre califica como un “tristísimo espectáculo” el exhibido ante la sociedad poblana, pero, con todo, considera que como historiador no tiene “...derecho para calificar las ocultas intenciones, sino sólo para referir los hechos. Sin derogar un punto a la alta reputación que tiene, en el mundo, el ilustrísimo señor Palafox, y a la que se ha merecido siempre la Compañía de Jesús...”.²²⁸ Así, propone desnudar las “controversias” sin tomar partido, respetando según dice “la obligación de nuestro oficio”. En este sentido es digno de subrayarse el cuidado con que construye su relato. Alegre incorpora datos concretos y cita comunicaciones, documentos oficiales, bulas, cédulas reales, respuestas de

²²⁸ Ibidem, III, pp. 70-71. El énfasis es mío.

la “sagrada congregación” de Roma a misivas de Palafox y de la Compañía, etcétera. Un buen ejemplo de la forma como utiliza estas fuentes para sustentar sus argumentos lo encontramos en el siguiente fragmento, donde explica con precisión las razones de Palafox para inconformarse con los jesuitas:

Las razones que más peso hicieron en el ánimo de su Ilustrísima, parecen haber sido que el primitivo privilegio de la Santidad de Paulo III, siendo anterior al santo concilio de Trento, quedaba abrogado por la disposición contraria, en el capítulo 15 de la sesión 23, como confiesa el mismo padre [Francisco] Suárez; que después había en contra las decisiones de Pío V, en el año de 1571 , y la de Clemente VIII, en el año de 1604; que la de la Santidad de Paulo V, aunque posterior a todas esas, como expedida en el año de 1606, estaba expresamente revocada por contrarias constituciones de Gregorio XV y Urbano VIII. Pero esas dos revocaciones, no podía ignorar la parte de la santa iglesia catedral, que la primera de la Santidad de Gregorio XV estaba expresamente revocada el año de 1625, a petición del señor don Felipe IV, por medio de don Rodrigo de Silva, duque de Pastrana, su embajador en Roma, como consta de la misma bula que nos ha parecido vaciar aquí a la letra.²²⁹

Tal vez Alegre recuperó estos antecedentes de alguna de sus fuentes, no obstante, muestran su manejo de la legislación relativa al caso para apegarse, como él dice, a “los hechos”. Dicho panorama pretendía demostrar que los privilegios de los jesuitas nunca fueron revocados y, por tanto, el pleito originado por Palafox fue injustificado. De manera que el retrato que Alegre hace de los jesuitas del siglo XVII pretende mostrar que, para ellos, el obispo excedió “los límites de su autoridad” al retirarles la licencia para confesar y predicar, de ahí la necesidad de defenderse a través de jueces conservadores. Es por eso que el veracruzano desglosa además una por una las “dudas” expresadas por Palafox hacía ellos, en cuanto al derecho común, las disposiciones de Trento y las Constituciones apostólicas. Y luego presenta los pareceres a favor de la Compañía de algunos miembros del cabildo de la catedral y órdenes religiosas, concluyendo con la resolución, favorable a la Orden, de los jueces. Como Palafox no reconoció el nombramiento y la jurisdicción de éstos, Alegre también explica y narra la defensa que los jesuitas hicieron de su legitimidad. Y, como puede imaginarse, transcribe el “edicto general” del cabildo, con el cual la Compañía recuperó sus privilegios. Más tarde transcribe algunas “dudas” que los “agentes” de Palafox interpusieron a la “sagrada congregación” romana, por su resolución en favor de

²²⁹ Ibidem, III, pp. 75-76.

la Compañía; así como las consultas que, por su parte, hizo la Orden a la mencionada congregación.

Todo lo anterior habría provocado inquietud en la población, ocasionando, a su vez, la división entre los partidarios de Palafox, en su carácter de Pastor y cabeza de la mitra, y quienes opinaban que los jesuitas no eran responsables de las imputaciones en su contra. Según creo, este último detalle habla de la importancia que Alegre otorga a la opinión de la sociedad y, especialmente, en relación con el impacto del pleito en los ciudadanos. Por último, expresa las razones por las que incluyó dichas controversias en su Historia:

[...] parecía razón que aquella historia, fundada solamente sobre lo que dejó escrito el señor don Juan de Palafox, así en su Vida interior, como en sus cartas al sumo Pontífice, y otros lugares de sus obras, se respondiese, de parte de la Compañía, con otra en que hablasen por sí mismos los instrumentos, y no se oyera la voz de la pasión, que es la que últimamente habla en aquella pseudohistoria, compuesta por algunos herejes de Francia [...]²³⁰

Alegre termina el relato con un listado de las “piezas justificativas” que sustentan sus argumentos, es decir, con los documentos utilizados por él, que “...en la misma serie de la narración, harán formar a nuestros lectores un juicio completo, así de la verdad de cuanto hemos referido, como de dichas cartas”.²³¹ A este respecto, no sobra subrayar que su opinión permite advertir de nuevo aquello que apunté respecto al manejo de sus fuentes, el apego a los “hechos” recuperados en ellas y su idea de confiar al lector el juicio acerca de la verdad en las controversias mencionadas.

Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía.

Un aspecto perfectamente delimitado en la obra de Alegre es el relativo al papel que juegan personas específicas como parte de la historia de la Compañía. En este rubro entrarían grupos diversos que, según mi opinión, es posible dividir en dos. De entrada estarían los que llamo prohombres jesuitas y, en segundo lugar, los benefactores de la Orden. Respecto a los primeros encontramos a su vez dos grupos específicos. El más significativo sería el de

²³⁰ Ibidem, III, pp. 174-175. *Cursivas mías.*

²³¹ Ibidem, III, p. 175.

los propios padres y hermanos coadjutores que reciben una mención o desarrollo más detallado en la Historia por sus tareas apostólicas. En este sentido, Alegre apunta que no aborda largamente a sujetos contemporáneos con el fin de no avergonzarlos: “por vivir aún, no podemos nombrar sin mortificar modestia”. Dicho de otra manera, aquellos cercanos a él son citados como actores presentes, pero sin subrayar ninguna de sus virtudes y labores en el siglo.

En mi opinión, este aspecto expresa una estrategia de escritura del veracruzano que deja fuera de la memoria histórica a los jesuitas contemporáneos. De tal forma que, como historiador, sólo abunda en elogios e información con respecto a quienes han fallecido.²³² A mi parecer, esta estrategia recuerda, de alguna manera, una máxima de la historiografía moderna, la cual indicaba que era peligroso para la neutralidad escribir acerca de los sucesos del tiempo del propio autor, pues algunos autores consideraban existía el riesgo de propiciar perturbaciones, irritar algunos ánimos o exagerar en el amor a los amigos.²³³

Quizás por esta razón, en cuanto a “negocios meramente temporales” y polémicos en los cuales estuvieron implicados jesuitas vivos o fallecidos recientemente, Alegre opta por no “renovar memorias nada agradables”, pues con esto “nada ganaría la edificación de nuestros lectores”. De manera que hace explícita su decisión de omitir a aquellos implicados en sucesos controvertibles, y que pudieran herir susceptibilidades, fenómeno que, además, en nada beneficiaba a su relato.²³⁴ Ambos aspectos, virtudes de los jesuitas vivos y polémicas recientes, denotan dos claros y diferenciados criterios de exclusión temática, vinculados con la temporalidad de vida de los implicados en los sucesos eliminados, los cuales aplica Alegre a la construcción de su historia.

Hay otras personas diferenciadas de los grupos mencionados, las cuales integrarían el segundo grupo de prohombres. Se trata de aquellas ajenas a la Orden, pero que también reciben palabras encomiásticas por su conducta cristiana ejemplar. Aquí existe además un matiz importante. Dentro de estos hombres se integra gente de todos los estratos sociales,

²³² Resulta interesante advertir que este gesto de modestia en la escritura de la historia, al cual recurre Alegre, resulta para él incómodo a la hora de encontrarlo en las cartas anuas, cuando éstas omiten el nombre de algún sujeto particularmente virtuoso y vivo al momento de haberse elaborado. Dice: “Esta costumbre de nuestras anuas, de no poner los nombres de los sujetos que vivían aún, cuando se escribieron, bien que tan conforme al consejo del Espíritu Santo y tan propia [sic] a la modestia de la Compañía, es, sin embargo, muy incómoda, tal vez a un escritor, y a la posteridad.” (Ibidem, II, pp. 50-51). De hecho, el “mucho trabajo” que representa para el historiador averiguar el nombre de cada persona, es algo que Alegre lamenta.

²³³ Richard L. Kagan, *Los cronistas y la corona...*, op. cit., p. 151.

²³⁴ ABZ, IV, p. 356.

tanto españoles como indígenas. Es más, salta a la vista del lector el importante papel que las indígenas juegan, pues ellas aparecen con una devoción intensa y capacidad de sacrificio excepcional.²³⁵

Debo indicar también que, si bien no es lo más frecuente, Alegre expresa que sus lectores pueden desconfiar de la abundancia de personajes virtuosos en su historia. De ahí que llegue a referirse, esporádicamente y sin señalar su nombre, a algún padre cuya conducta haya resultado perjudicial. Tal sería el caso de “un predicador” de la Compañía, quien “arrebato de su celo” o por “imprudencia” habló contra la “familiaridad de ciertas personas” y las sospechas que éstas hacían surgir. Cuando Alegre escribe vagamente el problema expresa: “no pretendemos santificarlo todo”, por ello, la imprudencia era factible para explicar la causa de la profunda desazón que se produjo más tarde en la ciudad de Puebla con los jesuitas.

Un ejemplo semejante lo encontramos en el hermano Lope Navarro, de quien dice, “...acostumbrado al descanso y puntual asistencia de los colegios de Europa, no pudo sufrir las cortedades de un colegio recién fundado, y fue despedido de la Compañía”.²³⁶ El hermano Navarro fue expulsado y regresó a Madrid en 1574, y es el único caso que menciona Alegre de algún jesuita destituido, sin especificar el por qué. Así que, junto con el caso del “predicador”, muestra que, como era de esperarse, son escasas las noticias de contrariedades con la sociedad por parte de la Orden o de faltas graves de sus miembros. Lo anterior es comprensible, pues se trata de una obra totalmente apologética y, por lo mismo, centrada en las cualidades de los padres y hermanos.

Dicho lo anterior, me interesa referirme ante todo a algunos prohombres, para luego ocuparme de los benefactores de la Compañía. Como señalé, Alegre comienza su Historia con la relación de la misión en la Florida, acaso por esta razón las primeras personas en destacarse son quienes sufrieron el martirio. Reciben especial atención los padres Pedro Martínez y Juan Bautista Segura, así como los mártires de Ajacán: Luis Francisco Quiroz y los hermanos Sancho Ceballos, Gabriel Solís, Juan Bautista Méndez, Gabriel Gómez, Pedro Linares y Cristóbal Redondo.

²³⁵ Véase supra el caso de la india que lamía las heridas de un enfermo.

²³⁶ ABZ, I, p. 144.

Alegre expresa el fallecimiento del padre Martínez en los siguientes términos: “Hincó, como pudo, las rodillas entre las garras de aquellos sañudos leones [indígenas nativos] el humilde padre y, levantadas al cielo las manos, con sereno y apacible rostro, expiró, como los dos flamencos, a los golpes de las macanas”.²³⁷ He transcrito estas breves líneas con el fin de que pueda advertirse el tipo de retórica que nuestro historiador recupera de sus fuentes. Incorpora algunas noticias biográficas de Martínez que siguen un modelo clásico, es decir, aporta información acerca de su lugar de nacimiento, quiénes fueron sus padres, características de su personalidad, su inclinación a la vida cristiana desde muy joven, cuál fue su formación intelectual, etcétera. Refiere los “heroicos sufrimientos” y “apostólicos trabajos” que desempeñó durante diferentes momentos de su vida, pero es moderado en los calificativos. Destaca su “infatigable celo” y humildad, al grado de dedicarse a las labores de la cocina en el colegio de Alcalá, donde también se hizo patente su “caridad” como atributo principal.²³⁸

Después de los padres y hermanos mártires de la Florida, quienes fueran considerados por Alegre hijos de la provincia de México,²³⁹ el siguiente caso en orden de importancia y cronológicamente hablando, lo encontramos en Gonzalo de Tapia. Según cuenta, algunos indios de Sinaloa no estaban conformes con sus enseñanzas, en especial su cacique, quien preparó una conspiración para deshacerse de él. Indica que éste indio “hechicero” se propuso asesinarlo con la ayuda de algunos compañeros. Así pues, a pesar de que el padre Gonzalo fue prevenido, no abandonó su aposento hasta que una noche lo atacaron con una “macana” en la cabeza:

El santo hombre, regando con su sangre el terreno, y cuasi [sic] fuera de sentido, se fue para la Iglesia; y puesto de rodillas, abrazado con una cruz que estaba a la entrada, acabó de expirar a los golpes de las hachas y las macanas. Cortáronle la cabeza y el brazo izquierdo...²⁴⁰

Alegre utiliza “una relación” escrita por Martín Pérez, la cual aporta detalles respecto a cómo encontraron el cadáver de Gonzalo de Tapia e hicieron su entierro en Ocoroni.

²³⁷ Ibidem, I, p. 49.

²³⁸ Ibidem, I, pp. 49-52.

²³⁹ Ibidem, II, p. 446. Así lo indica recuperando la noticia, según dice, de la duodécima congregación provincial, la cual solicitó al Papa que aquellos “venerables padres” fueran declarados mártires junto con los de la Nueva España.

²⁴⁰ Ibidem, I, p. 429.

Merece destacarse la manera como narra la celebración de los indios asesinos, pues es representativa de varios aspectos temáticos y retóricos a los cuales me referí en páginas anteriores. Señala que festejaron su victoria con regocijos y bailes

La ordinaria materia de sus cantos sacrílegos era la religión, sus más sagradas ceremonias y leyes santísimas. Vestía uno la casulla, otro la alba y demás ornamentos. La mujer del viejo homicida llevaba en sus manos el cáliz; uno tomaba la cabeza venerable; otro el brazo, repitiendo muchas veces, como se supo después y dejó escrito el padre Martín Pérez, aquellas palabras tan honrosas a la santa doctrina, y que mostraban bien el motivo porque habían dado tan cruel muerte al pastor de sus almas: ¿veis aquí, se decían mutuamente, la cabeza del padre Tapia, ¿cómo ahora no impide nuestros bailes? ¿Cómo no corrige nuestra embriaguez? ¿Cómo no nos reprende porque tenemos más de una mujer? Si eras hijo de Dios y su amigo; si eras el padre de todos estos pueblos, y tan venerado y temido de los españoles, como hombre del cielo, ¿por qué caíste luego a los golpes de nuestras macanas?²⁴¹

Siguiendo la mencionada relación de Martín Pérez, Alegre añade que incluso intentaron “asar” el brazo del padre Tapia, pero nunca se cocinó; lo que sí hicieron -dice- fue utilizar su cráneo como “vaso” para beber. Como advertimos en el fragmento transcrito, la narración del asesinato de Tapia no es emotiva imaginativamente hablando, aquí, por el contrario, lo que Alegre pone frente a los ojos del lector son los sucesos posteriores y las burlas de los indios. Contrasta con ello la personalidad de Tapia -la cual sustenta su carácter de mártir- pues Alegre dice -apoyándose en las palabras del padre Juan Bautista Velasco- que siempre tuvo “desprecio de sí mismo” y se caracterizó por su gran “dulzura”, serenidad, prudencia y paciencia. Así es como nuestro historiador hace aún más impactante la escena de los indios celebrando y tratando de cocinar sus restos.

Los siguientes casos de sangre derramada a causa de las misiones entre los indios se encuentran en los comúnmente conocidos como Mártires de los Tepehuanes. Se trata de ocho sacerdotes cuyos nombres eran: Hernado de Tovar, Bernardo de Cisneros, Diego de Orozco, Juan del Valle, Luis de Alavés, Juan Fonte, Jerónimo de Moranta y Hernando de Santarén.²⁴² Alegre cuenta que hubo un levantamiento y conspiración contra los españoles entre los tepehuanes, el cual comenzó en el pueblo de Zape. Allí los indios apresaron al padre Hernando de Tovar y le dieron “una lanzada en el pecho”; luego, en el pueblo de

²⁴¹ Ibidem, I, p. 431. No sobra señalar la manera como éste pasaje recuerda algunos elementos presentes en el relato bíblico de la Pasión de Cristo.

²⁴² Entre ellos también murió “atravesado de una flecha en el estómago” el franciscano Pedro Gutiérrez.

Santiago, doscientos indios habrían cercado la iglesia donde estaban los padres Orozco y Cisneros, quienes inútilmente habrían intentado disuadirlos de su rebelión.

Al padre Diego de Orozco atravesaron con una lanza y acabaron con un golpe de macana. Al P. Cisneros arrebataron de las manos el santísimo cuerpo del Señor; y no parece que lo dejaron con vida algunos instantes, sino para que tuviese que sentir los ultrajes que hacían a su adorable Redentor [...] Luego, asiendo del padre, entre 8 indios, le levantaron en alto, mientras que otro, de parte a parte, le atravesó, por junto al hombro una flecha. En este estado, repitiendo el padre sólo estas palabras: haced, hijos míos, de mí lo que quisieréis; y diciéndole ellos, con escarnio, Dominus vobiscum, y otras palabras de la misa, le extendieron dos los brazos en forma de cruz; y otro con un hacha, le abrió el cuerpo, de medio a medio, con que consumió su holocausto el fervoroso misionero.²⁴³

Alegre no abunda en detalles acerca del asesinato de los padres Alavés, Valle, Fonte y Moranta, ni con respecto a Santarén, quien fuera martirizado cerca de Tenerapa, sólo indica que los indios lo coparon de camino a Guadiana y allí murió del golpe de una macana en la cabeza. Tampoco quiero pasar por alto el caso del padre Tomás Basilio, misionero del Yaqui, quien, además de lidiar con sus “continuas fatigas”, fue agredido y herido con una flecha por parte de un indio apóstata, según cuenta Alegre, pero no falleció gracias al apoyo de los fieles yaquis. El veracruzano explica que Dios mantuvo con vida al padre con el fin de “animarlo a nuevos peligros” en la conversión de otros nativos. Vemos de nuevo, con este ejemplo, el binomio de adversidad-prosperidad con el que se desenvuelven los sucesos en las misiones: “...verdad tan averiguada en todas nuestras historias, y nunca para nuestro consuelo bastantemente repetida, que nunca son mas útiles nuestros ministerios, ni más gloriosos, que cuando los fecundizan las aguas de las muchas tribulaciones”.²⁴⁴

Por otro lado, encontramos el lugar común relativo a padres heridos o asesinados por medio de flechas. En este sentido, tenemos los casos de Julio Pascual y Manuel Martínez, quienes fueron atacados en el territorio de los chínipas (Chihuahua) con “una lluvia de flechas”, el último de ellos, además, falleció -según Alegre- en una imagen semejante al

²⁴³ ABZ, II, pp. 274-275.

²⁴⁴ Ibidem, I, p. 401. El énfasis es mío.

martirio bíblico de san Esteban, hincado de rodillas y recibiendo con felicidad la agresión.²⁴⁵

Hasta aquí contamos un conjunto de veinte mártires de las primeras misiones jesuitas, a los cuales Alegre habrá de sumar otros en la región nortea, como los de Chihuahua, Sonora y California en los siglos XVII y XVIII. De entrada tendríamos a los padres Cornelio Beudín y Jácome Antonio Basilio (Basile). Del primero, escribe el veracruzano, fue masacrado en el valle de Papigochi a manos de los tarahumaras. Habría sido linchado,

[...] flechándolo, intensamente, hasta el pie del altar mayor, donde se postró ya desangrado. Aquí, uno a quien, pocos días antes, había el padre bautizado, le echó un cordel al cuello y, arrastrándolo por toda la iglesia, lo sacó hasta una cruz que estaba en el cementerio. Entretanto, unos le tiraban flechas, otros le herían con gruesas macanas; hasta que, llegando a la dicha cruz, expiró, al golpe de una piedra, en forma de macana, con que le dieron en el cerebro.²⁴⁶

Por su parte, el padre Basilio -algún tiempo después- también fue atacado con “muchas flechas” y muerto a “golpes de macana”, para finalmente ser ahorcado.²⁴⁷

Así pues, en Nueva Vizcaya habría existido un panorama de frecuente rebeldía e insolencia hacía la Compañía, la cual queda retratada por Alegre bajo los mismos cánones o imágenes de jesuitas muertos con flechas y manacas. Tal situación, además, se habría visto acompañada de robos e incendios de las estancias de ganado provocados por los naturales. Otros sujetos cuya partida de este mundo Alegre la representa bajo la misma imagen de martirio, fueron Diego Ortiz de Foronda, quien falleció bajo “una nube de flechas envenenadas” de los indios de la tarahumara; Manuel Sánchez, que tuvo “el mismo género de muerte”; el padre Francisco Javier Saeta, quien en el contexto del levantamiento de los pimas entregó su vida en su casilla: “hincó las rodillas en tierra y recibió, luego, dos flechas”; Lorenzo Carranco, quien falleció en California: “...dos le tienden de la ropa, mientras los demás, cercándolo por todas partes, le atraviesan con innumerables flechas”; y Nicolás Tamaral, también presa de los indios californianos, habría sido arrastrado fuera de

²⁴⁵ Ibidem, II, pp. 422-423.

²⁴⁶ Ibidem, III, p. 191.

²⁴⁷ Ibidem, III, pp. 219-220.

su casa, muerto con “muchas flechas” y luego decapitado.²⁴⁸ Finalmente, en relación con los martirios, no quiero pasar por alto que, en aquellos casos donde los padres salvaron la vida, Alegre, en ocasiones, desea transmitir al lector la imagen de que ellos deseaban morir por la fe, pero Dios evitó que sucediera para ganar con ello mayor provecho.²⁴⁹

En relación con los padres virtuosos del ámbito de las misiones, pero que no fueron mártires, me interesa incluir el caso, especialmente llamativo, de Antonio de Urquiza. Alegre se atreve a considerarlo “...incontestablemente uno de los mayores que ha tenido nuestra provincia, en lo heroico de sus virtudes y dones divinos”.²⁵⁰ Sustenta su texto en un manuscrito -cuyo autor desconoce- que le permite relatar las labores de Urquiza. Cuenta que desde pequeño un tío inculcó en él “prácticas de devoción”. Más tarde, en su juventud, fue destinado a las misiones, donde dedicaba una parte la mañana a decir misa y predicar, para luego enfocarse “en el rezo, lección y meditación” durante largas horas, llegando a tener, al final de su vida, cayos en las rodillas por eso. Este es un elemento sustantivo en la fuente de Alegre: “que siempre estaba en oración”. De ahí, apunta el veracruzano, el “profundo silencio y recogimiento que observó toda su vida”. Añade que nunca cuidó de “cosa temporal” y por lo mismo su pobreza fue extrema.²⁵¹

La misma “exactitud” que manifestaba el padre Urquiza en la observancia de la pobreza -cuenta Alegre- era notoria en su vida de castidad (él mismo reconocía nunca había sentido tentaciones sensuales) y obediencia (se dejaba gobernar como un niño de su madre). Siempre iba con la mirada baja y respetaba a sus superiores. En el párrafo anterior señalé que la vida de Urquiza resulta interesante y en concreto es debido al comentario de Alegre acerca de las visiones de sucesos lejanos que presuntamente tuvo, las cuales le ganaron

²⁴⁸ Ibidem, IV, pp. 97; 118; 366-368. Debo añadir que, acerca de dos mártires más, los padres Tomás Tello (en Caborca) y Enrique Ruhen (en Sonóita), Alegre sólo informa el suceso, pero no abunda en información, pues dice que no sabe “el tiempo”, ni las “circunstancias”, de sus decesos (Ibidem, IV, p. 430).

²⁴⁹ Tal sería el caso de Diego de Vandersippe, quien trabajó más de treinta años en la misión de San Ignacio, entre los neobosques, pero “El Señor, que quería servirse de él para el bien de innumerables almas, no permitió que muriese a manos de los bárbaros, que, por varias ocasiones, intentaron quitarle la vida [...] Si no tuvo la gloria de dar la vida por Jesucristo, fortuna que envidió por todo el resto de su vida; tuvo, a lo menos, el sólido consuelo de haberse expuesto, repetidas ocasiones, a los mismos peligros por la salud de sus prójimos...” (Ibidem, III, p. 207).

²⁵⁰ Ibidem, IV, p. 314. De hecho, Alegre se reconoce comprometido a renunciar al “método” propuesto en su prólogo (escribir al final de la obra las vidas de los padres) y, a la inversa, desea adelantar en su narración algo de la vida del padre Urquiza. Indica que la “alta idea que nos hemos formado de su mérito” en la provincia, lo lleva a realizar dicha variación excepcional y “un extracto de lo que hemos podido hallar en este asunto”. Aunado a lo anterior, considera que las virtudes de Urquiza eran poco conocidas, debido a que no se había impreso su “carta de edificación”, a lo cual pretende ponerle remedio (Ibidem, IV, pp. 314-315).

²⁵¹ Ibidem, IV, pp. 314-318.

“fama de santidad”. La primera ocasión, indica, tuvo un “largo raptó” al decir misa, durante el cual pudo ver a la ciudad de Guatemala incendiada un día antes; luego supo de la muerte de una mujer a muchas leguas de distancia y, finalmente, también conoció el deceso del capitán Nicolás de Ibüera. Aunado a lo anterior, “era fama común que le visitaban con frecuencia las almas del purgatorio, o para pedirle o para agradecerle sus oraciones y sufragios” y, años más tarde, “entre tantas divinas ilustraciones, no le faltó la noticia de su muerte”.²⁵² Como puede verse, el ejemplo de Antonio de Urquiza ratifica la permanencia de relatos maravillosos en el texto de Alegre, que conviven con aquellos más ponderados. Sirve, a su vez, para advertir cuáles eran las virtudes que, presuntamente, daban fama de santidad, manifiestas en el contexto de las misiones.

Finalmente, un padre que no podía pasar desapercibido en la historia de la provincia durante el siglo XVIII, fue Eusebio Francisco Kino.²⁵³ Como era de esperarse, recibe un tratamiento extenso y amplios elogios, e incluso es defendido por Alegre de los “émulos” que procuraban desacreditarlo en su época. Explica que las censuras más recurrentes consistían en atribuirle exageraciones en el éxito en la cristianización de los nativos del Norte: “Eran estas voces tanto más perniciosas y sensibles cuanto no eran solamente de seculares y gente poco celosa. Algunos, aun de los mismos jesuitas y comisioneros, fomentaban en los superiores (acaso con buen celo) estas ideas...”.²⁵⁴ A este respecto, Alegre realiza una crítica al visitador de las misiones, Antonio Leal, pues dice estaba “imbuido de aquellas siniestras opiniones”. Lo anterior -explica- ocasionó que dejaran de enviarse a la Pimería otros misioneros y, a su vez, que los apaches no pudiesen reducirse.

En relación con las cualidades de Kino, Alegre sustenta parte de su relato en el libro Apostólicos afanes. Ante todo, trata sus labores en el siglo o, como diría nuestro historiador, de las “exteriores ocupaciones”, para luego referirse a sus “interiores actos de virtud”. Señala que desde muy joven Kino renunció a una cátedra ofrecida por el duque de Baviera, en la universidad de Ingolstadt, pues era muy talentoso en matemáticas. Ya como misionero, Alegre indica que los inicios de las misiones en California se debieron por

²⁵² Ibidem, IV, pp. 318-320.

²⁵³ En este punto puede llamar la atención que no me haya referido al padre Juan María Salvatierra. Resulta que el mismo Alegre comenta que a lo largo de su historia de las misiones ha referido sus “trabajos, viajes, diligencias y fatigas gloriosas”. Por lo tanto le parece “inútil” llevar a cabo “algún pequeño elogio”. No obstante, no duda en considerarlo “uno de los más insignes misioneros que ha tenido la provincia” y verdadero “apóstol de la California” (Ibidem, IV, p. 251).

²⁵⁴ Ibidem, IV, p. 159.

completo a él, así como el trabajo evangélico entre los pimas. Indica que durante sus labores Kino fue “perseguido y calumniado”. Acerca de sus virtudes, subraya la humildad y extrema pobreza (no tenía cama). Según cuenta, dedicaba todas las noches a la oración y practicaba sangrientas disciplinas. No respondía a “improperios” que llegó a recibir y se trataba a sí mismo con gran “dureza y austeridad”, pues comía poco y no atendía la curación de sus enfermedades. Era particularmente dulce en su trato con los indios y en todo momento fue un misionero ejemplar.²⁵⁵

Debo enfatizar que después hacer la lectura del texto, puede notarse que el padre Kino recibe un trato más extenso que otros misioneros, el mismo Alegre explica ha “propasado los límites de un elogio histórico” con su relato, debido a que resultaba doloroso para él advertir en el Menologio de la Compañía la ausencia de “...memoria alguna de un varón tan insigne y apenas algunas generalidades en las Noticias de California y Apostólicos afanes, que no bastaban para formar una idea grande como merecen sus virtudes”.²⁵⁶ Así pues, esta obligación que asumió Alegre, lo convierte en el primero en otorgar a Kino un lugar sustantivo en la historia de la provincia, el cual no será debatido, sino, por el contrario, confirmado por la historiografía jesuita posterior.

Si bien las virtudes interiores de los padres aparecen narradas de manera indistinta, ya sea en el ámbito de las misiones o en las ciudades, hasta este punto pueden detectarse algunas que constituyen la columna del relato de Alegre. Debo decir que en relación con ellas, podríamos hacer una clasificación que ubica categorías de manera más o menos general. El núcleo principal lo constituirían las teológicas o teologales: (Fe, Esperanza y Caridad) y cardinales (Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza); en segundo lugar tendríamos a las virtudes capitales (Humildad, Generosidad, Castidad, Paciencia, Templanza, Caridad, Diligencia); enseguida las virtudes evangélicas (Castidad, Pobreza y Obediencia) y, por último, los dones y frutos otorgados por el Espíritu Santo.²⁵⁷

²⁵⁵ Ibidem, IV, pp. 219-223.

²⁵⁶ Ibidem, IV, p. 223.

²⁵⁷ Los frutos del Espíritu Santo son: Caridad, Gozo, Paz, Paciencia, Mansedumbre, Bondad, Benignidad, Longanimidad, Fe, Modestia, Templanza y Castidad; los dones: Sabiduría, Inteligencia, Consejo, Fortaleza, Ciencia, Piedad, Temor de Dios. No debe olvidarse igualmente a las obras de misericordia, ya fuera corporales o espirituales. Lo anterior no significa que las virtudes mencionadas fueran todas las posibles, simplemente que integrarían el “catálogo” más frecuente (Jaime Humberto Borja Gómez, “Las virtudes y el sujeto colonial. De las vidas ejemplares barrocas a una instrucción ilustrada” en Los jesuitas formadores de ciudadanos: la educación dentro y fuera de sus colegios (siglos XVI-XXI), México, UIA, 2010, pp. 29-64).

Así pues, acerca del espacio misional, Alegre menciona como virtudes recurrentes la humildad, la obediencia, la mortificación, la pobreza, la penitencia, la devoción y la modestia. Todas van enmarcadas de un celo por la salvación de las almas a prueba de las mayores adversidades y una constante “mansedumbre”.²⁵⁸ Además, no debe perderse de vista el cuadro que pinta, un tanto paternalista, a la hora de señalar el gran amor que los misioneros sintieron por los indios y cómo procuraron la “salud de las almas” de los nativos como si fueran sus hijos. En este sentido brilla la cualidad del trato dulce, manso, cálido y apacible y, fundamentalmente, caritativo, que tuvieron para con ellos. Fuera de los rebeldes y asesinos, los cristianizados, en todos los casos, habrían de verlos a su vez como “padres”. Sin duda éste es un modelo de misioneros y de relación entre los jesuitas y los indios, que constituye una característica importante en la construcción de la obra de Alegre.

Por otra parte, además de los mártires de las misiones, hay en la Historia algunos casos de padres y hermanos cuyas labores de sacrificio y talentos se desarrollaron en el ámbito de la vida urbana. No abordaré todos ellos, sólo comentaré ejemplos representativos de las virtudes que Alegre destaca. Uno de los primeros sujetos que arribaron a la Nueva España fue Juan Curiel. Según cuenta, debido a que Pedro Moya de Contreras aún no estaba consagrado, Curiel se vio obligado a viajar a la catedral de Michoacán para ordenarse. El viaje resultó provechoso para él, pues mientras impartía clases de gramática su talento sería reconocido por el obispo, Antonio Ruiz Morales, quien lo habría invitado posteriormente a predicar en la catedral, a pesar de su juventud.²⁵⁹ Ésta es una característica que Alegre subraya: su “celo apostólico” de toda la vida. Nuestro historiador refiere el presunto don profético del padre Curiel, pues dice tenía el raro talento de anunciar la muerte a las personas pecadoras y “el infeliz suceso seguía siempre a sus amenazas”.²⁶⁰ Por último, destaca la castidad que lo caracterizó toda su vida:

Una mujer hermosa y rica, con pretexto de confesarse, le solicitó lascivamente. Huyó el casto José, admirado, como después dijo con gracia, que no le hubiese defendido de este peligro su cara, que era efectivamente muy poco agradable.²⁶¹

²⁵⁸ Como ejemplos de ello pueden verse los comentarios de Alegre en ABZ, III, p. 18 y IV, p. 9.

²⁵⁹ ABZ, I, p. 145.

²⁶⁰ Ibidem, I, p. 189.

²⁶¹ Idem.

Alegre recupera del relato de Juan Sánchez Baquero varias de las características de Curiel que señalé antes. De hecho, su vida y virtudes recibieron especial atención en dos de las crónicas fundacionales, así como en los textos de Florencia y Pérez de Rivas. El testimonio de Sánchez Baquero le sirve para referir que Curiel vivió siempre con gran pobreza y nunca murmuraba de nadie. Como puede verse con el fragmento transcrito, la humildad y castidad son sus virtudes más notables.

Del mismo modo, Alegre narra la vida de Diego López Fonseca en conjunto con Curiel, pues falleció poco después que este último. Apoyándose en las crónicas fundacionales, subraya también su cuidado en no hablar mal de los demás y su don profético. Es más, califica su carácter como “formado al espíritu de San Ignacio”. Según dice, era

Incansable en el confesionario, fervorosísimo en el púlpito, edificante en sus conversaciones, prudente y suave con sus súbditos, afable y circunspecto con los seculares, siempre humilde, siempre tranquilo, siempre recogido, mereció bien el amor y la veneración de toda esta ciudad.²⁶²

Me interesa recuperar precisamente cuáles son los atributos más importantes para Alegre, pues creo que de esta manera conforma una imagen de la personalidad de los padres. Por ejemplo, acerca de Francisco Bazán, menciona que su carácter era “religiosamente festivo” y lo caracterizaba una “ingeniosa humildad”. Gustaba de servir en la cocina y nunca hablaba de manera que fueran notorios sus conocimientos en filosofía, teología y derecho canónico. Además, se caracterizaba por su “grave mortificación” al grado de que regalaba a los enfermos su propio alimento.²⁶³

Entre los padres cuyas vidas no desarrolla a detalle Alegre, sino sólo algunas de sus cualidades, encontramos, por ejemplo, los casos de Juan de Tovar, hombre “admirable por su pobreza, humildad y paciencia”,²⁶⁴ Carlos de Villalta, “...varón verdaderamente humilde, austero y riguroso consigo, cuanto amable y apacible con todos”,²⁶⁵ el padre Jerónimo López, “hombre de mucha humildad, de sinceridad y pobreza admirable, y de un amor para

²⁶² Ibidem, I, p. 190.

²⁶³ Ibidem, I, pp. 120-121.

²⁶⁴ Ibidem, II, p. 388.

²⁶⁵ Ibidem, I, p. 445.

con los indios, que les dejó materia de mucho dolor”;²⁶⁶ y el padre Diego de Herrera, quien, apunta Alegre, hizo entrar en estado religioso a “más de trescientas doncellas” y siempre estaba en el confesionario u orando.

Alegre no podía pasar por alto -a pesar de proyectar mayores líneas al final de su obra para ello- breves detalles de la vida y cualidades del “fundador y provincial”, Pedro Sánchez. Como podría esperarse, subraya las vinculadas a su capacidad de gobierno. De manera que destaca, en principio, su “consumada prudencia”, su suavidad sin debilidad y su capacidad como “maestro de espíritus”. Hace referencia a su humildad, pues, pese a fungir como cabeza de la provincia, eran habitual su apego a las “ordenaciones más mínimas” y no escapaba a las más penosas actividades. Dicha humildad se haría patente al final de su vida, según cuenta, atendiendo la formación de los estudiantes en el colegio Máximo.

Así como Alegre destaca las capacidades de gobierno del padre Sánchez, quien fuera cabeza de la provincia mexicana, de modo análogo subraya la humildad y extrema obediencia de quienes nunca llegaron a responsabilidades de esa naturaleza. Tal sería el caso de Hernán Gómez, de quien leemos: “Fue extremadamente pobre y humilde, y de un tenor tan igual y constante, en el cumplimiento de sus reglas y ejercicio de todas las virtudes religiosas, que nunca pudo distinguirse cuál era en la que más sobresalía, y la que hacía, digámoslo así, el carácter de su grande espíritu”.²⁶⁷ Con respecto a su muerte hay un punto digno de mención. Alegre cuenta que ese día hubo “señales del cielo”, las cuales fueron vistas por el arzobispo de México, fray García Guerra. Según leemos, este último observó una nube en forma de escalera, que del templo de los jesuitas se desplazó hacia el oriente para luego perderse en el cielo, por lo cual, al doblar las campanas, el dominico expresó que el difunto debía haber sido “un grande santo”.²⁶⁸ En este sentido, no deja de llamar la atención este pasaje, pues recuerda modelos hagiográficos propios de un contexto histórico e historiográfico de credulidad religiosa lejano al de Alegre, pero que, según hemos visto, nuestro historiador asume, pues son parte importante en una historia religiosa como la suya.

Alegre indica las mismas características cuando refiere el fallecimiento y las “admirables virtudes” del padre Gabriel de Logroño. Es decir, su obediencia “ejemplar” a

²⁶⁶ Ibidem, I, p. 463.

²⁶⁷ Ibidem, II, p. 195.

²⁶⁸ Ibidem, II, pp. 195-196.

la observancia religiosa y sus “singulares ilustraciones en la oración”, a la que se dedicaba cuando tenía tiempo sin atender confesiones.²⁶⁹ Y hace lo mismo en otros casos, pues, por ejemplo, del padre Bernardino de Acosta dice era “muy dado a la oración y trato con Dios” y “tuvo siempre a su cabecera el libro de las reglas de la Compañía, que tan cuidadosamente había siempre observado”.²⁷⁰ Este énfasis en el cuidado y la “escrupulosa observancia de las más menudas reglas”, que encontramos también para la figura de otro padre, Bernardino de Albornoz, resulta un recurso interesante con el que Alegre suele sintetizar cualidades sin mencionarlas. No deja de llamar la atención lo reiterado del caso y que sea junto con la oración y trato permanente con Dios, uno de los elementos constitutivos del retrato de varios jesuitas.

Del mismo modo, la principal de las virtudes capitales, la humildad, ocupa un lugar primordial en numerosos casos como se ha visto.²⁷¹ De hecho, otra faceta en donde brilla especialmente la encontramos entre quienes en su juventud habrían sido herederos de un gran caudal y posesiones terrenales, pero prefirieron la vida religiosa. Tal es el caso Alonso Guerrero y Villaseca, nieto de Alonso de Villaseca, quien se caracterizó -según leemos- por su “sencillísima obediencia y profunda humildad”, su “admirable pobreza y familiar trato con nuestro Señor” y su “fervorosa oración”.²⁷²

Como ha podido verse, y habremos de encontrarlo también para el caso de los hermanos coadjutores, Alegre sigue un método de exposición de las virtudes separándolas en dos tipos distintos. De entrada, en general, suele comenzar con aquello que considera las ocupaciones “exteriores”. Allí incluye todas aquellas expresiones de su labor que dejaron huella en el ámbito, digamos, material: enseñanzas, logros intelectuales, reconocimiento por sus talentos artísticos o constructivos, etcétera. Aquí entrarían las menciones a actividades concretas propias de las misiones, tales como cortar maderas, traer la “azada en la mano”, fungir como arrieros de recuas, servir de cocineros, atender los presidios, entre otras.²⁷³ Y las propias del culto, como decir, misa, el oficio divino, la explicación de la

²⁶⁹ Ibidem, II, pp. 223-224.

²⁷⁰ Ibidem, II, p. 260.

²⁷¹ Elsa Frost ha señalado que en prácticamente todas las crónicas precedentes al texto de Alegre, el “leitmotiv” fue hacer alarde de la humildad de los ignacianos: “Es el suyo, paradójicamente, el orgullo de la humildad” (Elsa Cecilia Frost, “La crónica general jesuita...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1284).

²⁷² ABZ, II, p. 472.

²⁷³ Así lo señala para el caso del padre Juan de Ugarte (Ibidem, IV, pp. 263-264).

doctrina, bautizar, catequizar, etcétera. En segundo lugar, aborda los actos de virtud “interiores”, esto es, aquello vinculado a sus acciones espirituales, que van en estrecha relación con la personalidad de cada uno. Así pues, trabajos en beneficio del mundo y acciones relativas al crecimiento espiritual son los dos ejes que articulan en el relato la memoria del paso por el mundo de los jesuitas.

Para finalizar éste tópico, y antes de referirme a los hermanos coadjutores, quiero detenerme en dos casos de sujetos virtuosos cuya naturaleza excepcional me parece importante. No se trata de prohombres en el sentido favorable que hemos visto antes, sino más bien de personajes cuyas cualidades resultaron perjudiciales para la Compañía. Me refiero a los padres Alonso Sánchez y Vicente Lanucci.

Con respecto a las peculiaridades y personalidad de Alonso Sánchez, debo decir que las primeras crónicas generales referían sus virtudes en el mismo sentido que lo hace Alegre, quien recupera parte de lo escrito previamente acerca de su intensa vida espiritual. Según su relato, Sánchez destacó por su espíritu inquieto, “vehemente y austero”, que fue necesario “moderar muchas veces”. Alegre cuenta que este “hombre raro”, imitó en su juventud a los antiguos anacoretas, andaba descalzo y mendigaba y, años más tarde, llegaría a influir tanto en el noviciado que “...parecía haber entrado una reforma; aunque, como se conoció muy en breve, en nada conforme al espíritu de la Compañía”. A este respecto señala que al provincial le pareció que “...una penitencia tan rigurosa, y una oración tan continua, no podía dejar de causar un grande atraso a nuestra juventud en los estudios, y un tedio a los ejercicios y ministerios exteriores...”²⁷⁴

Tiempo después, como rector del “colegio seminario” de San Pedro y San Pablo, el padre Alonso se habría entregado a una “abstinencia rigurosísima” y a la oración todo el día. Influiría entonces negativamente en los seminaristas sembrando el “espíritu de la disensión” entre ellos, pues pasaban la mayor parte del tiempo rezando y practicando “ásperas penitencias”. Lo anterior, según cuenta Alegre, habría provocado finalmente un descuido en los ministerios “más esenciales del confesionario, del catecismo y del púlpito”,²⁷⁵ lo cual obligaría a los superiores a llamarle la atención por el daño que causaban su piedad y devoción apasionadas.

²⁷⁴ Ibidem, I, pp. 243-247.

²⁷⁵ Ibidem, I, p. 248.

El caso anterior resulta significativo porque expresa la opinión que habrían tenido los superiores del siglo XVI con respecto a esta forma de piedad tan particular, y también porque aún en la época de Alegre el caso del padre Alonso servía de lección. Dicho en otras palabras, para él, sin duda se trataba de un hombre de gran virtud, pero que rebasó las formas de vida espiritual aceptadas por la Compañía. Por consiguiente su conducta, en lugar de servir en la historia como digna de imitarse, sirve para que nadie caiga en los mismos excesos. Además, dice mucho acerca de la respuesta de la Orden frente a prácticas reformadoras de sus miembros.

En este sentido, debo señalar que el episodio del padre Sánchez fue recuperado por Alegre debido a que su fuente, el relato de Juan Sánchez Baquero, lo refiere puntualmente. Resulta interesante porque se advierte con ello la respuesta que dio la Compañía, en el paso del siglo XVI al XVII, a los casos especiales de comportamiento asceta entre sus miembros.²⁷⁶ Insisto en que, según creo, el caso sirve en el relato como una advertencia para que otros jesuitas no cayeran en la misma conducta. Al parecer, el cuidado en la oración y las penitencias excesivas seguían considerándose un tema de importancia en la segunda mitad del siglo XVIII, al grado de que Alegre lo incluyó en su historia.²⁷⁷ No sobra insistir en que este aspecto de la vida espiritual jesuita es un tópico que, aunque de forma menor, está presente en todas las crónicas generales novohispanas anteriores.

Sucede algo semejante con el padre Vicente Lanucci, a quien me referí antes. Considero que su caso está vinculado a la reticencia de los superiores a aceptar innovaciones emprendidas fuera de los cánones dispuestos, pero aquí la gravedad se expresa menor y es de otra índole. Lanucci resultó un ejemplo de vida “pernicioso”, pues, según Alegre, como maestro de retórica estuvo atento de que no se leyeran los autores “profanos”. Esta decisión suya, cuenta Alegre, propició un “desorden”, el cual trató de remediar el provincial Pedro Sánchez sin mucho éxito. Pero, poco después, Lanucci regresaría a Europa, con lo cual la provincia mexicana se libró de sus innovaciones. En este

²⁷⁶ Una reflexión acerca de algunos cambios de la espiritualidad de la época puede verse en Pierre-Antoine Fabre, “Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Iles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579-1593)” en Paolo Broggio (ed.), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Roma, Aracne, I edizione aprile 2004 (impreso en el 2006), pp. 15-35.

²⁷⁷ Alude igualmente a la crítica de Pedro Moya de Contreras a los sermones de Sánchez y menciona específicamente el desdén con que este último veía la oración en voz alta, aspecto que, dice, había preocupado al arzobispo, pues era indebido que la gente viera la oración “vocal” como algo inútil (ABZ, I, pp. 253-254).

sentido, a mi juicio, los casos de los padres Sánchez y Lanucci constituyen, además de una advertencia para el presente y futuro, ejemplos de mal comportamiento, que acaso Alegre incluyó para atenuar las censuras de quien pudiera considerar a su Historia excesivamente apologética.

Me resta tratar a los hermanos coadjutores que Alegre destaca como importantes y que reciben elogios de su parte. Ante todo debo decir que encontramos pocos nombres en la Historia cuyas virtudes se desarrollan con amplitud. Atendían tareas relacionadas con la administración material de la Compañía y labores domésticas diversas: eran cocineros, hortelanos, porteros, enfermeros, etcétera. De ahí que una de sus virtudes principales en la mayoría de ellos sea, según Alegre, la obediencia.

Entre los sujetos que aparecen en la Historia sólo mencionaré algunos, los que considero significativos para mostrar el retrato de sus cualidades que hace Alegre. Encontramos entre ellos al hermano Jerónimo López, quien -señala- desde pequeño practicaba mortificaciones con cilicios. El desprecio de sí mismo que tenía también se había manifestado de niño cuando “...dejando dormir a los demás de la casa, desamparaba el lecho blando y delicado, y se acostaba en el suelo...”; Alegre enfatiza esta gran capacidad para mortificarse a sí mismo, pues añade que de grande ayunaba con frecuencia y la costumbre de llevar a cabo el “Oficio parvo” a la virgen María.²⁷⁸ En este sentido, guarda semejanza con el caso del hermano Juan de Urrutia, quien destaca por su continua oración y “estudio de los ejercicios espirituales”, en conjunto con su pobreza, trabajo y ejercicios frecuentes de humillación.²⁷⁹

En general los hermanos coadjutores reciben elogios más o menos semejantes por parte de Alegre, pero algunos gozan de mayores cumplidos. Tal sería el caso de Domingo de Villanueva, de quien dice podría considerársele, por sus virtudes, “el Kostka y el Gonzaga de la provincia de México”.²⁸⁰

Fue de una humildad profunda, de una austera y constante mortificación de pasiones y sentidos, de una admirable inocencia de vida, con que, según sus confesores,

²⁷⁸ Ibidem, II, pp. 138-139.

²⁷⁹ Ibidem, II, p. 186.

²⁸⁰ De acuerdo con los relatos acerca de la vida del santo polaco Estanislao Kostka, se caracterizó por su intensa vida espiritual (rezaba durante horas día y noche). San Luis Gonzaga, por su parte, se constituyó en un referente de un auténtico cristianismo. Cabe mencionar que el primero falleció siendo novicio y Gonzaga tenía las menores órdenes. Fueron canonizados de manera conjunta el 31 de diciembre de 1726.

conservó, hasta la muerte, la gracia del bautismo. Sobre todo, resplandeció en él una modestia y pureza angélica de cuerpo y mente, y una amorosa, no interrumpida unión con Dios, por medio de la oración y trato interior con su Majestad...²⁸¹

Alegre subraya el fervor singular del hermano Villanueva durante toda su vida y hasta poco antes de morir, cuando refiere la visión que, según dice, tuvo el hermano de una procesión “...de aquellas purísimas vírgenes que siguen al Cordero de Dios, entre quienes debía pasar, muy presto, a gozar el premio de sus virtudes”.

La misma emotividad aparece en el caso de la vida y muerte de otro hermano de nombre Juan Esteban. Alegre pudo haber utilizado como fuente los Elogios de coadjutores escritos por Juan Antonio de Oviedo, en donde aparece un relato acerca de sus talentos. Sin embargo, pinta un retrato del hermano Esteban reconociendo que sigue las “memorias de la provincia”. Así -dice- aparece como “uno de los más perfectos coadjutores que, en ella, han florecido”, subraya su capacidad para “mortificarse” por medio de nudos ceñidos a su espalda y elogia su “profunda humildad”. Ésta última es para Alegre la virtud más encomiable, pues narra los deseos que tuvo Juan Esteban de ordenarse sacerdote y cómo, ante la negativa de los superiores, cayó en cuenta de que perseverando en su estado se ocuparía de practicar aún mejor la humildad y la obediencia.²⁸²

Me resta referirme a un par de hermanos que no sólo menciona Alegre, sino que se detiene en ellos. En primer lugar, elogia al hermano Juan Ortíz Mocho por su “sabiduría” y entendimiento, y luego expresa su don profético en relación con las vocaciones académicas:

Empleaba en la oración todo el tiempo que le daban las ocupaciones precisas de la obediencia; y en ella, le favoreció el Señor con singulares luces, especialmente acerca del altísimo misterio de la Trinidad. Repetido en él, el gran prodigio de san Ignacio de Loyola, admiraban los mismos maestros de teología la propiedad, la claridad, y exactitud con que, tal vez, a pesar de su humildad, le oyeron hablar en este grande asunto. En los jóvenes estudiantes seculares, se vio, con admiración, verificado, muchas veces, el fausto o triste éxito, que, al verlos muchos años antes, había pronosticado con la luz celestial. Profetizó, distintamente, la muerte de un hermano coadjutor, al mismo tiempo que iba a montar a caballo para restituirse a una hacienda del colegio.²⁸³

²⁸¹ ABZ, III, p. 136.

²⁸² Ibidem, III, pp. 140-141.

²⁸³ Ibidem, IV, p. 215.

En segundo lugar, encontramos al hermano José Ignacio Vila, en quien Alegre subraya el respeto y servicio que siempre tuvo para con los padres del colegio de La Habana:

Cuidaba él solo de la sacristía, del refectorio, de la despensa, cocina, enfermería. Era ropero, despertador, procurador, portero; cumpliendo tan diversos oficios con tanta exactitud como si cada uno le ocupase enteramente y ninguno le ocupó nunca tan del todo, que le dispensase por él de la oración, exámenes y lección espiritual, a las horas señaladas, a que añadía el oficio parvo, muchas visitas al Santísimo y una cotidiana y recia disciplina, con un cuasi continuado ayuno.²⁸⁴

Con el ejemplo anterior del hermano Vila puede verse el ideal de coadjutor que, de una u otra forma, Alegre trasmite a lo largo de su historia. Es posible advertir cómo la obediencia, la humildad y disciplina, enmarcan todo el acontecer de la vida del coadjutor dentro de la Compañía. Así, el ejemplo se suma a los anteriores, que sirven para conocer la forma como aquellos hermanos fueron incorporados en la imagen de la Orden frente a los lectores. Dicho lo anterior, me resta abordar a las personas ajenas a la Compañía cuya conducta resultó, según cuenta Alegre, benéfica en la historia de la Orden, tanto en su sentido económico como moral.

De entrada, me interesa comentar la piedad de algunas mujeres indígenas. Alegre habla de las habitantes de Tepotztlán y subraya algunas de sus virtudes. Cuenta que una india doncella no condescendía a las “torpes solicitudes de un joven lascivo”, quien la amenazaba con un puñal. A lo que respondió: “Yo señor, sería la dichosa en morir por la defensa de mi virginidad, y tengo entendido que esta sería para mí una especie de martirio, muy grande a los ojos de Dios”.²⁸⁵

Otra india, dice Alegre,

[...] había heroicamente resistido varios asaltos, padeció del mismo que la solicitaba los más crueles tratamientos. Arrastrada por los cabellos, herida y bañada en sangre, vino a la iglesia, muy gozosa, a dar, como dijo a uno de los padres, gracias a nuestro Señor de haberla dado tanta fortaleza para guardar sus mandamientos y padecer por su majestad.²⁸⁶

²⁸⁴ Ibidem, IV, p. 361.

²⁸⁵ ABZ, I, p. 337.

²⁸⁶ Idem.

Alegre añade otros casos de manera conjunta,

Prometía un español, perdidamente apasionado por una mujer, no sé qué suma de dinero a una virtuosa india, pero que practicase una diligencia conducente a su perverso designio; pero ella, horrorizada, ¿y qué, le dijo, tan poco pensáis que vale mi alma, que haya yo de venderla al demonio por tan bajo precio?

Finalmente

Una india forastera, huyendo de las persecuciones de sus deudos que querían casarla, se había refugiado al pueblo de Tepotzotlán, donde sabía que otras muchas servían al Señor en sus mismos santos propósitos. Se acogió a la casa de otra doncella, muy parecida a sí en el espíritu; pero, no faltándole a una y otra graves persecuciones, determinaron seguir todas sus buenas obras y fervorosas oraciones para alcanzar del cielo una pronta muerte en virginidad y pureza. Así lo habían tratado con su confesor, y esta era la más frecuente y la más dulce materia de sus conversaciones. Con ocasión de un nuevo matrimonio que en aquellos mismos días se proporcionaba a una de ellas, y que su mismo confesor, temeroso de los peligros del mundo, le proponía con eficacia, fue necesario apartarlas y poner a la forastera en casa de una honrada y virtuosa española. La misma aflicción y lucha de su espíritu le encendió una calentura de que murió a los cinco días.²⁸⁷

Desde mi punto de vista, no cabe duda de que para este caso Alegre transcribió de algún relato las historias de las indias e incluso conservó buena parte de su narración y estilo, pues se advierte distinto al del veracruzano. No obstante, lo que considero importante subrayar, es el lugar que ocupan estas mujeres en su Historia, como ejemplos de castidad y profunda devoción. Son indígenas cuyo retrato construye Alegre, y sus cualidades constituyen una evidencia de los frutos de las labores apostólicas de los padres entre los indios. Quiero insistir, además, que el sexo femenino está íntimamente ligado al tipo de virtud que el historiador exalta: la castidad, pues casi no menciona casos de esta índole en varones. Él mismo expresa su opinión acerca de la sexualidad de las mujeres al declarar que su fortaleza para resistir las tentaciones de la carne “es mucho más admirable” y todavía más en las indias por su “pusilanimidad y flaqueza”. Lo anterior aunado al hecho de que, según cuenta, la sollicitación de los varones españoles las había tenido amedrentadas “desde los principios de la conquista” y los miraban como “árbitros” de su fortuna. Pero,

²⁸⁷ Ibidem, I, pp. 337-338.

con todo, la gracia divina y la santísima Virgen les daban fortaleza para enfrentar la lascividad de los hombres y conservar su castidad.²⁸⁸

Por último, resta referirme a los benefactores de la Compañía en la Nueva España, cuyos nombres son mencionados con frecuencia por Alegre, así que resulta fácil para el lector detectarlos y advertir su papel en la historia de la provincia. Se trata de un grupo bien definido, pues se trata de mujeres y hombres acaudalados o miembros de la élite que, según la ética cristiana, auxiliaron a la Orden en sus actividades. En el relato los varones son mucho más numerosos que las mujeres. Entre ellos encontramos virreyes, canónigos, oidores, inquisidores, comerciantes, mineros, etcétera. Por su parte, ellas son esposas o hijas de personas prominentes, pero, insisto, es escasa su presencia.²⁸⁹ En cualquier caso, todos los bienhechores aparecen aportando su ayuda económica, política y moral. Algunos sólo los cita, sin abundar información, y otros reciben mayores elogios.

En este sentido, un personaje sobresaliente desde los primeros momentos, no tanto por los hechos, sino más bien por sus presuntas intenciones como bienhechor, es Vasco de Quiroga. Alegre recupera una tradición que venía desde las crónicas fundacionales y también se apoya en Francisco de Florencia, para decir que cuando aún vivía Ignacio de Loyola, Vasco mandó a España a su chantre, Diego Negrón, para traer jesuitas a Michoacán. Sin embargo, el asunto coincidió con la muerte de Ignacio y no fue posible concretar el asunto. Alegre indica que el propio Vasco viajó a la península para tratar asuntos diversos y aprovechó para solicitar al prepósito general algunos padres. No obstante, los sujetos señalados enfermaron, por lo que se frustró su esfuerzo. Finalmente, el obispo moriría años más tarde “con la firme esperanza de que vendrían, después de sus días, a Michoacán los jesuitas”.²⁹⁰

²⁸⁸ Ibidem, II, pp. 4-5.

²⁸⁹ Por esta razón me refiero a ellas al pie de página. Se trata de doña Juana Gutiérrez, esposa de Juan Luis de Rivera, tesorero de la Real Casa de Moneda, quienes dieron 50,000 pesos para la construcción de la Profesa; doña Beatriz de Castillejo, “nieta del último rey de Michoacán” y su hija doña Juana, quien apoyó a los jesuitas en Pátzcuaro, pues dio al colegio la mayor parte de las tierras de su hacienda de San Antonio (Ibidem, I, p. 299 y 376). En las crónicas fundacionales se aludía también a Isabel Padilla, pero Alegre ya no recuperó su nombre.

²⁹⁰ Ibidem, I, p. 101. Varios autores contemporáneos han reiterado, de manera acrítica, el tópico de los deseos de Vasco. Hasta hoy no existe ningún testimonio documental de tales intenciones, únicamente se recupera la historia apoyándose en la historiografía jesuítica virreinal. No obstante, el asunto se ha dado por sentado convirtiéndose en un lugar común. Uno de los contados trabajos que expresa recelo al respecto es el de Ricardo León Alanís, *El colegio de San Nicolás de Valladolid. Una residencia de estudiantes. 1580-1712*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001, pp. 44-45.

Otro de los individuos significativos para Alegre, ésta vez económicamente hablando, fue Alonso de Villaseca, quien a lo largo de su vida hizo importantes contribuciones a su causa. En principio señala que ofreció a los padres unos solares a su llegada a la ciudad de México. Dicha donación -cuenta Alegre- no fue la mejor en términos de ubicación, pero los jesuitas la aceptaron con agradecimiento. Además, relata que a pesar de que Villaseca acostumbraba tratarlos con desdén, pues los despachaba sin concederles aquello que requerían, más tarde “les mandaba mucho más de lo que habían tenido la mortificación de pedirle”.²⁹¹ En cuanto a este apoyo, menciona, por ejemplo, que mandó elaborar tres relicarios de planta (sólo se hizo uno), con el fin de conservar las reliquias llegadas en 1577. Además, según dice, más tarde regaló una estatua de plata para el santuario de la virgen de Guadalupe y fundó una capellanía.

Alegre no escatima elogios a Villaseca por su “benevolencia y liberalidad”. De hecho, cuenta, era visto en la provincia mexicana como “el padre común de todos los colegios” debido a su importante papel como bienhechor. Comenta que antes de morir, en los últimos días de su enfermedad

[...] mandó a su colegio [Máximo] en barras, 24 mil pesos, los 16 mil para la fábrica, y el resto para las limosnas a los pobres, a arbitrio de los padres. Hizo también escrituras en que cedía dos cuantiosas deudas: la una, de 8,300 pesos, aplicó a su colegio; y otra, de 22,100 pesos, de que dio 4,000 al hospital real, 2,000 al de Jesús Nazareno, 3,000 a las Recogidas, 2,800 a varios pobres y dotes de doncellas, y el resto de 10,300 pesos a disposición del padre visitador y provincial, para otras obras de piedad, que las tenía comunicadas.²⁹²

Así pues, Alegre estima que el total recibido por el colegio sobrepasó los 140,000 pesos.

En lo que dejamos escrito en el párrafo antecedente se ve que en solos los días últimos de su vida dio a los pobres 39,000 pesos. ¿Quién, pues, podrá decir cuántas fueron sus limosnas en todo lo restante, y singularmente en las epidemias que, en su tiempo, cuasi [sic] asolaron la ciudad? Tal fue el fundador del colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, al pie de cuya estatua pudo ponerse aquel glorioso epígrafe:

²⁹¹ ABZ, I, p. 133.

²⁹² Ibidem, I, p. 273.

Stabilita sunt bona illius in Domino, et eleemosynas illius enarrabit omnis Ecclesia.²⁹³

Los pasajes transcritos y otras secciones en donde Alegre se refiere a Villaseca de manera encomiástica, permiten advertir que, para los jesuitas novohispanos pertenecientes a la Antigua Compañía, el pudiente minero fue su principal benefactor. Dicho de otra manera, Alegre transmite una imagen de Villaseca en donde subraya, primordialmente, el importante papel económico que tuvo para la Orden durante el siglo XVI.

Entre los benefactores de los primeros años de la llegada de los jesuitas a la Nueva España también destaca el arcediano de la catedral de Puebla, Fernando Pacheco, por dos razones. La primera, porque, según cuenta Alegre, en la casa que los acogió había una inscripción que vaticinaba su llegada: “O por alusión a este piadoso intento, o por algún otro fin que ignoramos, se había grabado sobre la puerta principal aquellas palabras del salmo 117: *Justi intrabunt per eam*. El piadoso arcediano creyó haberse cumplida la profecía de su inscripción, viendo entrar por sus puertas a los jesuitas”.²⁹⁴ La segunda razón, radica en que este hombre se ocuparía de impulsar su asentamiento en la ciudad de Puebla. Para ello vendió a los jesuitas una casa -ya que por “justas obligaciones” no podía donarla- la cual estuvo ubicada “a una cuadra de la catedral”.²⁹⁵

De la misma manera, Alegre alude al doctor Francisco Rodríguez Santos, tesorero de la catedral metropolitana, quien, según dice, se acercó a los jesuitas con los deseos de ofrecer su persona y su riqueza. Postrado “de rodillas”, solicitó al provincial Pedro Sánchez entrar a la Compañía, así como donar todos sus bienes y unas casas vecinas a la plaza del volador en la ciudad de México. El provincial se admiró de su “profunda humildad y tan piadosas lágrimas”, pero respondió que, en cuanto a él, “su edad no estaba para los rigores del noviciado” y, debido al compromiso adquirido con Alonso de Villaseca, tampoco podía aceptar sus casas, por lo tanto aconsejó a Rodríguez Santos la fundación de un colegio “de estudios mayores” para jóvenes pobres. Así se determinó entonces, según este relato, la fundación del colegio de Santa María de Todos los Santos.²⁹⁶

²⁹³ Ibidem, I, p. 275. La traducción de la frase al español, que corresponde a Eclesiástico, 31, 11 es: “Sus bienes están asegurados en el Señor, y celebrará sus limosnas toda la congregación/asamblea”.

²⁹⁴ Ibidem, I, p. 114. En realidad se trata del salmo 118, 20: “Ésta es la puerta de Yahveh, por ella entrarán los justos”.

²⁹⁵ Ibidem, I, p. 218.

²⁹⁶ Ibidem, I, p. 134.

Tiempo después, una vez establecido en la ciudad el colegio Máximo, Alegre menciona a sus benefactores, en específico para la construcción del edificio: el virrey Martín Enríquez, quien dio una cantera al colegio; Llorente o Lorenzo López que proporcionó una importante hacienda de campo (la cual recibiría el nombre de Jesús del Monte); y el ayuntamiento de la ciudad, que donó una casa con una huerta. Así, según dice Alegre, como consecuencia de estos “socorros” recibidos, fue posible la fundación del seminario de San Pedro y San Pablo.²⁹⁷

Encontramos algo parecido en la fundación del seminario de San Martín en Tepotzotlán. El caso salta a la vista, porque en esta ocasión el benefactor fue un indio cacique de nombre Martín Maldonado. Según cuenta Alegre, además de donar su casa y huerta a la Compañía, apuntaló los deseos de tener escuela para sus hijos. Por lo cual entregó a la Orden unas casas “vecinas a la iglesia y plaza del pueblo” donde se congregaron 30 “colegiales” hijos de caciques, con el fin de aprender a leer y escribir en español, la religión, la “urbanidad” y demás ceremonias; y para el “servicio de los altares”.²⁹⁸ Debo comentar que no es el único caso de ayuda de indios caciques -pero tampoco son numerosos- por lo cual es posible advertir que la élite indígena también ocupa un lugar entre aquellos que reciben agradecimiento.

Con respecto a la ayuda moral, aparece, por ejemplo, el arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien “...con un exceso de ternura, digno de su virtud” se ocupó de visitarlos cuando algunos enfermaron a causa del primer viaje desde en 1572, incluso -dice- “repasaba todas las camas, abrazando paternalmente a cada uno”. Ese mismo tipo de ayuda la menciona Alegre de algunos médicos reconocidos de la ciudad de México, como Agustín de Farfán y el doctor Juan de la Fuente.²⁹⁹ El mismo Moya se encargaría más tarde de favorecerlos con el “privilegio de graduarse en la universidad sin propinas algunas”, distinción que, dice Alegre, rechazaron.³⁰⁰ También reconoce la estimación a la Compañía y ayuda recibida de Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, quien como virrey desde 1603, según cuenta, quiso ser admitido en la congregación de la Anunciata, pero como ésta sólo aceptaba estudiantes, tuvo que entrar a la congregación del Salvador en la

²⁹⁷ Ibidem, I, pp. 137-138.

²⁹⁸ Ibidem, I, pp. 296-297.

²⁹⁹ Ibidem, I, pp. 118-119.

³⁰⁰ Ibidem, I, p. 298.

casa Profesa. En este sentido, un ejemplo adicional que podríamos aportar, en cuanto al sustento y apoyo moral a los jesuitas, se encuentra en Bartolomé González Soltero, obispo de Guatemala, quien -dice- “amó a la Compañía” y durante la controversia con Juan de Palafox se ocupó de proporcionar pruebas de su estimación y familiaridad hacia ella.³⁰¹

Por otra parte, en Puebla fueron beneficiados por Melchor de Covarrubias. Según cuenta Alegre, había expresado al provincial Pedro Sánchez su interés de patrocinar un colegio, pero éste rechazó su propuesta económica por considerarla insuficiente. Lo anterior habría molestado al acaudalado comerciante, lo cual dilataría la fundación hasta 1586, cuando, después de nueve años, prometió de su testamento “...28 mil pesos de contado y una libranza de 13 mil pesos, a que daba esperanza de añadir en su testamento, el remanente de sus bienes, de que hacía heredero al colegio”.³⁰² Como señalé en otro apartado, éste fue el segundo colegio de la provincia en fundarse, cuyas escrituras se hicieron en 1587 y, a petición de Covarrubias, llevó el nombre de Colegio del Espíritu Santo. Alegre añade que, a su muerte, dejó al colegio como su “universal heredero”, más trece mil pesos de una escritura “...que todo sumaba la cantidad de sesenta mil ochocientos sesenta y nueve, a que añadimos los veintiocho mil que había dado para la fundación, vienen a ser ochenta y ocho mil ochocientos sesenta y nueve pesos, en los que el magnífico fundador dotó a este colegio”.³⁰³

Como ha podido notarse, el carácter de fundadores otorga a los personajes un lugar especial y más significativo entre los reconocidos como bienhechores. Era de esperarse que así fuera, por ello, en ese sentido, los ejemplos se suceden de la misma manera para fundaciones posteriores. Tal sería el caso de Zacatecas, donde Alegre reconoce la “liberalidad” de Vicente Zaldívar y Mendoza, quien, junto con su esposa Ana de Bañuelos, dejó a la Compañía casi treinta mil pesos para la construcción de la iglesia y sustento de los padres en la fundación del colegio; de igual forma, el capitán Gaspar de Nava, en Durango, cuyo caudal dejó para fundar un colegio de la Compañía o para dotar colegios fundados, con la condición de que fuera reconocido y recibiera “todos los honores y sufragios que acostumbra nuestra Religión”.³⁰⁴ De igual modo, en Guatemala, Alegre evoca a Juan Cao

³⁰¹ Ibidem, III, p. 182.

³⁰² Ibidem, I, pp. 300 y 324.

³⁰³ Ibidem, I, pp. 378-379.

³⁰⁴ Ibidem, II, pp. 269 y 471.

de Saavedra, quien dejó en su testamento “doce mil pesos para la fábrica de nuestra iglesia”³⁰⁵ y al bachiller Roque Rodríguez Torrero, patrono de la casa e iglesia de Valladolid.³⁰⁶

Mención especial merecen, por las palabras de Alegre acerca de sus cualidades, dos personajes. Por un lado, el virrey, Juan Francisco de Leyva y de la Cerda, conde de Baños y, por otro lado, Andrés de Tapia y Carbajal, benefactor del noviciado de Santa Ana en la ciudad de México.³⁰⁷ Acerca del conde de Baños, Alegre se muestra halagüeño y lo califica como “un virrey de los más ejemplares y justos que han venido a las Indias”. Es bien conocido en la historiografía el escaso brillo del periodo de gobierno del conde, el cual, además, constituyó uno de los más opresivos.³⁰⁸ En contraste, por medio de Alegre, los jesuitas se muestran muy favorables a su persona. El veracruzano retrata el “fervor y cristiana piedad” del virrey, así como los ejemplos de “moderación” y “grandeza del alma y su generosidad de espíritu” que tuvo siempre, como fueron su asidua asistencia a ejercicios de la congregación de la Purísima y la “edificación” con que ayudaba a los enfermos en los hospitales “besando el pan, antes de dárselos”.³⁰⁹ Por otro lado, Andrés de Tapia y Carbajal, fundador del colegio de San Andrés,³¹⁰ es comparado con “Job”, por su misericordia y crecido desdén:

Desde muy joven tuvo la santa costumbre de mandar decir misas (que muy rara vez era una sola) por todos los difuntos que llegaban a su noticia, sin distinción alguna. De estas misas, que, por la ordinaria limosna, sueltas, digámoslo así, se hallaron en sus libros, montaban a seiscientos mil [...] Para dotes de doncellas huérfanas dejó, entre las iglesias catedrales de México y Oaxaca y algunas otras casas religiosas de esta ciudad, como Santo Domingo, San Felipe Neri y casa profesa, setenta mil pesos, fuera de muchas otras, de quienes en vida dio dote para el estado de matrimonio y para el de religiosas [...] En estas mismas ciudades y el pueblo de su encomienda, mandó se hiciese nómina de pobres, a quienes se repartieron, en reales, cuarenta y siete mil novecientos y setenta y un pesos y mil novecientas y ocho varas de dicho género.³¹¹

³⁰⁵ Ibidem, III, p. 251.

³⁰⁶ Ibidem, III, pp. 254-255.

³⁰⁷ Ibidem, III, p. 310.

³⁰⁸ Jonathan I. Israel, Razas, clases sociales y vida política..., op. cit., pp. 261-268.

³⁰⁹ ABZ, III, pp. 263-264.

³¹⁰ En realidad, aunque denominado como colegio, San Andrés fungía esencialmente como lugar de descanso para los misioneros que se dirigían rumbo a las islas Filipinas. Véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, Historia de la educación..., op. cit., pp. 197-198.

³¹¹ ABZ, III, p. 311.

Por otro lado, Alegre menciona que el capitán Manuel Fernández de Fiallo, vecino de Oaxaca y fundador del colegio, hizo “innumerables limosnas”, entre las que destaca: 14,000 pesos para los carmelitas; 30,000 para los agustinos; 20,000 para los franciscanos; 3,000 para betlemitas; 30,000 para el hospital de San Juan de Dios; 70,000 para el templo de la Merced; 11,000 para el colegio de niñas; 16,000 para el sustento de cinco sacerdotes; y al colegio de la Compañía en Oaxaca dejó 80,000, más el remanente de sus bienes cuando falleció.³¹²

Debo señalar que los nombres de otros benefactores desfilan sin que Alegre abunde en detalles acerca de sus vidas o labores dentro de las ciudades. De esta manera aparecen, a lo largo de la obra, para la ciudad de México: Luis de Castilla, “caballero de la Orden de Santiago y regidor”; Damián Sedeño, abogado de la audiencia; el licenciado Francisco Losa, cura de la catedral; Juan de Cervantes y Hernando Ortiz de Hinojosa, este último catedrático de la universidad. En Oaxaca: Antonio de Santacruz, quien donó unas “casas muy acomodadas”; Francisco Alavés, Julián Ramírez y Juan Luis Martínez, deán de la catedral. En Michoacán: Luis Rodríguez, quien había prometido limosnas al padre rector y posteriormente le entregaría una hacienda de cuatro mil cabezas de ganado menor. En Puebla: Mateo de Mauleón, que cedió una deuda de mil pesos a la fundación y Juan Barranco; así como el padre doctor Nicolás de Andrade y Francisco Luna y su esposa Josefa de Ávila Galindo, que dieron becas para el seminario de San Ignacio. En Guadalajara: el licenciado Bartolomé Rodríguez de la Palma, quien mostró su “liberalidad” con el colegio, ayudando con 14,000 pesos para la construcción de su iglesia. En Guanajuato: doña Josefa Teresa de Bustos y Moya, que se ofrecería para fundar con cincuenta mil pesos el colegio de la Compañía. En Celaya: Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres y Rada, y esposa del marqués de Villapiente, cuyo caudal, junto con el de Juan Antonio Trasviñas, se aplicó en la construcción de La Profesa. En La Habana: Diego Peñalver y Angulo, oficial real, y su esposa María Luisa de Cárdenas; así como Francisco Ignacio Barrutia, coronel del ejército real, y su mujer María Recabarren, quienes donaron un ingenio de azúcar.³¹³

³¹² Ibidem, IV, pp. 213-214.

³¹³ Ibidem, *passim*.

Alegre refiere el caso del licenciado Juan de Arbolancha, quien al final de su vida solicitó ingresar a la Orden sin que se le permitiera, pero, al fallecer “dejó por heredero de todos sus bienes” al colegio de Pátzcuaro. Igualmente reconoce, de manera general, la figura de Hernando Núñez de Obregón, quien dejó rentas para la fundación de la casa Profesa. Poco después, ayudarían también a su sostenimiento Juan Luis de Rivera, tesorero de la Real Casa de Moneda, con una donación de “cincuenta mil pesos para el edificio y fábrica de La Profesa”, cuya “solemne escritura” fue hecha en 1592.³¹⁴

Del mismo modo, entre los bienhechores de las misiones, Alegre reconoce en especial al capitán Alonso Fernández de la Torre, quien dejó a la Compañía su caudal para dos misiones en Sonora y Sinaloa. Señala las contribuciones económicas de Alonso Dávalos, conde de Miravalles y Mateo Fernández de la Cruz, conde de Buenavista, que aportaron mil pesos cada uno; Pedro Gil de la Sierpe, tesorero de Acapulco y quien fuera uno de los fundadores del Fondo Piadoso de las Californias -dice- cooperó con ayuda material y buena parte de su patrimonio; la congregación de los Dolores, fundada en el colegio máximo, cuya aportación Alegre fija en diez mil pesos y Juan Caballero y Ocio, presbítero queretano, quien aportó veinte mil pesos para sostener a dos misioneros, constituyeron también fuentes importantes de financiamiento. Finalmente, algunos años más tarde, Nicolás de Arteaga y su esposa Josefa Vallejo apoyarían con su caudal a la misión de Santa Rosalía de Mulegé.³¹⁵

Para concluir lo relativo a algunos benefactores y su papel en la historia de la provincia mexicana según la obra de Alegre, he querido dejar al final su comentario en torno a la figura de José de la Puente Peña y Castejón, marqués de Villapiente. Sin duda alguna, se trata de un personaje ampliamente reconocido como uno de los más insignes bienhechores de la provincia durante el siglo XVIII, pues apoyó con fuertes cantidades de metálico a las misiones de las “Californias”. De ahí que Alegre no escatime elogios a su persona y se encargue, acaso como con ningún otro caso, de llevar a cabo una narración pormenorizada y encomiástica de su apoyo material y económico. De hecho, me atrevería a decir que su relato es el más detallado de los relativos a benefactores de la Compañía. Subraya su permanente ayuda con “cuantiosísimas limosnas” a la gente más necesitada y en

³¹⁴ Ibidem, I, p. 373.

³¹⁵ Ibidem, IV, pp. 131 y 181-182.

especial a las casas de religiosos y misioneros en distintas partes del mundo. Por ejemplo, entre otras acciones, apunta el apoyo que ofreció para establecer un hospicio de franciscanos en Argel y su ayuda en la redención de cristianos de Asia.

En América -dice- se ocupó de proporcionar su riqueza para dotes de jovencitas, capellanías, fábrica de conventos y otras obras de beneficencia. En este sentido, Alegre menciona sus fundaciones, como fueron el colegio de Caracas y la casa de Ejercicios de Ara Coeli en la ciudad de México. En cuanto a las misiones de la Compañía en la Nueva España, destaca su dotación de treinta mil pesos para la subsistencia de las misiones San José Comondú (Baja California), la Purísima Concepción y Guadalupe, así como a las establecidas en la Pimeria, que se vieron beneficiadas con su caudal. Por último, Alegre refiere que al final de su vida el marqués peregrinó desde México “hasta la casa santa de Nazaret y ciudad de Loreto” y poco tiempo antes de su muerte, estando en Madrid, llegaría a solicitar su ingreso a la Orden.³¹⁶

Comentario final.

En este capítulo puse mi atención en las principales características de la Historia de Francisco Xavier Alegre desde una perspectiva historiográfica. El autor emprendió su relato por órdenes de los superiores y llegaría a convertirse en la historia definitiva de la Antigua Provincia durante el periodo virreinal. En buena medida, Alegre recupera el programa historiográfico que la Compañía estipuló desde finales del siglo XVI, pero también, como ha podido observarse, concibió y elaboró visiones novedosas de la historia de la Orden. En este sentido, pienso que dicho programa además de construir su memoria histórica en México, estuvo encaminado a fortalecer la unión e identidad de los jesuitas, de ahí los diversos modelos que encontramos a lo largo de la Historia. Además, su empresa historiográfica sin duda constituyó una respuesta de la Orden en la Nueva España, frente a la inminente aplicación de medidas políticas en su contra por parte de la monarquía, lo cual resulta muy significativo, pues impulsó su redacción e incentivó aún más el estilo apologético con que fue escrita.

³¹⁶ Ibidem, IV, pp. 182 y 386-388.

Como vimos, la obra comienza con el drama de los mártires de la Florida, para luego dar cuenta de las labores de los jesuitas en la Nueva España durante un periodo de casi doscientos años. Apunté que Alegre asume su trabajo como juicioso y crítico, y considera que una parte de su aportación está vinculada a la novedad y diversidad de sus fuentes. Éstas últimas pasan por la criba de la confiabilidad, para luego formar parte de la historia según su verosimilitud. En este sentido, Alegre deja en manos del lector el juicio sobre los hechos más dudosos.

Todos estos detalles hablan del seguimiento que hace nuestro historiador de los cánones historiográficos grecolatinos, así como de los practicados por autores contemporáneos. En ambos casos, según comenté, la crítica histórica es para él una guía fundamental en la construcción de la historia de la Compañía. Cuando a juicio suyo ésta necesitaba precisión, optó por proporcionar datos concretos, como información geográfica y cultural de cada población. Pero, paralelamente, si el suceso contado requería de imágenes emotivas, se ocupó de representarlas ante los ojos del lector a través de una retórica exaltada e imaginativa, la cual le permitía revivir palabras y diálogos supuestamente dichos por los protagonistas. A este respecto, Alegre recuperó tradiciones procedentes de crónicas anteriores y elaboró apologías de los sucesos, respetando con ello una historiografía de carácter retórico, donde incluso aparecen algunos sucesos milagrosos. En este sentido, como lectores estamos, sin lugar a dudas, ante una historia religiosa, a veces con aire providencialista y apologético, pero que, a su vez, abreva en la modernidad historiográfica de la segunda mitad del siglo XVIII.

Los tópicos y temas que Alegre desarrolla los agrupé en cuatro bloques, los cuales integraron los asuntos medulares con el fin de facilitar el análisis. Vimos en principio que el veracruzano retrató a los jesuitas vinculándolos con distintos grupos de personas y corporaciones novohispanas. En este sentido, subrayé la construcción de una memoria histórica en donde los habitantes constantemente solicitan a la Compañía, la cual, con su llegada, resuelve problemas diversos. Tal sería el caso de las carencias educativas y su importante papel en la promoción social de los criollos.

Vimos la manera como narra los conflictos de los jesuitas con distintos grupos religiosos locales o de la administración virreinal. En todos los casos la Compañía es presentada como víctima de malos entendidos o abusos, como sucedió en los pleitos con

otras órdenes religiosas, en las discordias políticas en tiempos del marqués de Gelves o la pugna directa con el obispo Palafox.

Por otro lado, subrayé el hecho de que las actividades de los jesuitas fueron recuperadas por Alegre según un modelo perfectamente establecido, ya sea en las ciudades o en tierras de misión. En las primeras, el esquema incluye la instrucción a los niños y jóvenes, la frecuencia de sacramentos, atención a presos, enfermos y moribundos, explicación de la doctrina cristiana, el trabajo en el púlpito, confesionario y congregaciones, al tiempo que se consolidan cultos específicos a María y los santos de la Orden. Por su parte, en las misiones prolifera el cuadro acerca de las características de los naturales, en donde hay un retrato de sus presuntas virtudes y vicios. Mencioné que las tareas de los padres comienzan por el bautizo de innumerable cantidad de nativos y Alegre narra sus costumbres, tanto aquellas consideradas por él como favorables -afabilidad, nobleza, inocencia-, como las desfavorables -paganismo, poligamia, alcoholismo, deshonestidad-. Todas sirven para construir un relato cuya trama se desenvuelve entre la prosperidad y la adversidad, la cual subyace en la gran mayoría de las actividades de la Compañía en la Nueva España.

En relación con las labores de la Orden en las ciudades, como pudo verse, las tareas en los colegios tienen una importancia escasa si las comparamos con la mayor cantidad de espacio dedicado a las misiones en la Historia de Alegre. En las primeras acaso el aspecto más significativo sea la referencia al esfuerzo de los jesuitas por establecerse para impartir de inmediato su enseñanza académica y moral. Subrayé en este punto el argumento -tradicional en las crónicas- de los presuntos deseos ciudadanos y algunos casos en donde únicamente refiere el arduo proceso de fundación de los colegios.

En lo que atañe a los padres y hermanos jesuitas, encontramos algunas vidas ejemplares en la historia de Alegre. Señalé que incluyen pasajes retóricamente exaltados, pero también hay sucesos expuestos con un criterio moderado. Indiqué que el proyecto original era otorgarle a las vidas un lugar aparte, lo cual hablaría de una propuesta donde la historia y la biografía se entienden de manera separada. Sin embargo, encontramos individuos que gozaron del beneficio de aparecer dentro de la misma. Alegre expone las cualidades, carácter y personalidad de cada uno y apunta sus virtudes siguiendo un modelo definido. Así, independientemente del tipo de retórica, vemos a los jesuitas, por una parte,

vinculados a trabajos materiales -“exteriores ocupaciones”-, como serían el proceso de construcción de las misiones, sus logros intelectuales y artísticos, el oficio divino y el culto, principalmente. Por otra parte, escribe acerca de las obras morales -“interiores actos de virtud”-, tales como el sacrificio constante, la inmensa pobreza, la humildad, obediencia, modestia, trato dulce y amoroso, prudencia, paciencia, entre otras.

Finalmente, en la historia de Alegre también aparecen algunos benefactores, el cuadro dibujado muestra de manera particular sus aportaciones económicas, así como su continua piedad cristiana y apoyo moral. Además, construye una imagen de generosidad, por medio de herencias destinadas a congregaciones, capellanías y distintas obras de beneficencia, así como para el sustento de colegios y misiones de la Compañía.

Así pues, las características mencionadas sirven para hacer un seguimiento puntual de la construcción historiográfica de Alegre. Se advierte con ellas que buena parte de los tópicos y la forma de escritura responden a una tradición cimentada desde las crónicas fundacionales. Se conservaron en su relato líneas argumentativas y representaciones que responden a una elaboración retórica propia de aquellas. A su vez, se aplica un método y crítica historiográfica originales, que muestran transformaciones en las explicaciones, estilo y forma de exposición propiciando con ello un relato histórico más escéptico, a pesar de que sigue siendo una historia religiosa.

A continuación explicaré las características que a este respecto encontramos en el siguiente historiador de la Compañía, esta vez en el contexto de la paulatina conformación del Estado nacional en México.

CAPÍTULO II

LA HISTORIA GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO DE JOSÉ MARIANO DÁVILA Y ARRILLAGA

En este capítulo expongo las características historiográficas encontradas en la Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del padre Francisco Javier Alegre, escrita por José Mariano Dávila y Arrillaga,¹ la cual constituye, hasta donde sabemos, el primer esfuerzo desde la supresión por narrar, de manera general, los sucesos de la Orden en México. Dávila deseaba, tal como lo indica su título, una “continuación” de la historia desde el año en que Alegre la dejó en 1763.² Así lo expresa en su prólogo y lo reitera en otras secciones de la obra

Aunque el padre Francisco Javier Alegre llegó en su historia a los principios del año de 1763, tocó los sucesos de la provincia desde 1740 tan someramente, tal vez porque en dicho año ya se traslucía la suerte que aguardaba a los jesuitas de España y de nuestro país, que varios se le pasaron por alto, contentándose por apuntar solamente los que juzgó más principales. Así es que nos parece conveniente continuar desde esa fecha la relación de algunos de los omitidos por el sabio escritor, en la parte que nos fuere posible, atendiendo la escasez de los materiales que hemos podido conseguir...³

Sin embargo, cabe aclarar que Dávila desarrolla los sucesos de la década de 1740 de manera menos abundante y en la práctica prefiere concentrarse en las circunstancias y dificultades enfrentadas por los jesuitas desde 1759, hasta su propia época. Lo anterior porque para él, por una parte, aquel año inició la destrucción de la Compañía con su expulsión de Portugal y, por otra, porque en la provincia mexicana comenzaron a circular una serie de imputaciones graves en su contra.

¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* del padre Francisco Javier Alegre, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 2 tomos, 1888-1889.

² Acaso Dávila tuvo el impulso para decidirse a redactarla precisamente como consecuencia de la reciente publicación de la historia inédita de Alegre, en la década de los años cuarenta del siglo XIX. Me refiero a la edición hecha por Carlos María de Bustamante: *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre 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, individuo del supremo poder conservador, 3 t, México, 1841-1844. Y, en este sentido, también habría sido una forma de sumarse a las obras que apoyaban, por medio de la historia, el establecimiento definitivo de la Compañía en México.

³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 69.

Para llevar a cabo el estudio de la historia de Dávila parto de algunas interrogantes generales, tales como, ¿de qué manera desarrolla sus argumentos? ¿cuáles son las características de su retórica? ¿qué temas y asuntos ocupan un lugar central en su narración? ¿cuáles son sus fuentes y cómo las utiliza? Lo anterior, con el objeto de averiguar cómo construyó su obra y cuáles fueron sus objetivos principales.

Antes de intentar una respuesta a tales cuestionamientos, me parece importante adelantar una característica que, a mi juicio, constituye un aspecto general de la estructura del texto de Dávila. Encontramos en él dos bloques diferenciados. Por una parte, aborda la “Historia”, es decir, los acontecimientos o “hechos históricos” más “notables” sucedidos a los jesuitas en México antes y durante el tiempo de la supresión. Por otro lado, se refiere a las “vidas” de los padres y algunos hermanos. De manera que Dávila interrumpe la narración de la historia de la Compañía, la cual sigue un orden cronológico, con la inserción de relatos biográficos, usando como criterio, la mayoría de las veces, la fecha de fallecimiento del sujeto. Es más, tales biografías se convierten en digresiones recurrentes en el texto. Al igual que en los relatos históricos de otras Órdenes, en las crónicas provinciales y generales jesuitas la relación de las “vidas” de padres y hermanos era un aspecto medular, pues los escritores por lo general respetaron fines hagiográficos y edificantes. Esta costumbre no desaparecerá de la historiografía jesuita hasta nuestros días, sin embargo, en la obra de Dávila puede advertirse que, si bien perdura, la gran mayoría de las biografías las recupera de otros relatos, mientras que el suyo se centra en la historia propiamente dicha.

Conviene apuntar que las antiguas crónicas provinciales tenían como posibles lectores a miembros de la Compañía o del ámbito eclesiástico principalmente. Pero, desde mi punto de vista, Dávila ha dejado atrás los relatos de corte corporativo de la época moderna, más destinados a lectores eclesiásticos. De hecho, la sociedad había cambiado radicalmente desde los tiempos del virreinato y por lo mismo nuestro autor emprende una historia que aspira a llegar a otro tipo de público.⁴

⁴ Un detalle que podría apoyar este argumento se advierte en lo siguiente. Cuando Dávila hace un comentario donde añade alguna cita latina, enseguida suele colocar entre comillas su traducción al español. Curiosamente, también hay ocasiones en las que parece utilizar el latín para que un lector común no entienda algún párrafo muy concreto, particularmente acerca de disposiciones de la Orden. En ambos casos, dicho fenómeno habría sido inimaginable en las crónicas y refleja, según creo, que Dávila escribe para tipos distintos de lectores. En este sentido, es posible que la introducción de frases latinas obedezca a la necesidad de satisfacer con ellas los códigos de lectura de la gente culta de su época.

Finalmente, debo indicar que Dávila narra el proceso de uno de los sucesos más impactantes para la historia de la Iglesia católica en la época moderna: la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús. Si bien redactó su obra cien años después, él mismo vivió sus consecuencias durante la dispersión de la Orden. La labor no era fácil, pero advirtió que nadie se había encargado aún de relatar la historia desde el caso mexicano, y decidió ponerle remedio. Así, completó un cuadro general, que cumple con sus objetivos fundamentales a los que me referiré reglones abajo.

He dividido el presente capítulo en tres secciones. La primera proporciona un breve panorama bio-bibliográfico del autor. Enseguida daré cuenta del proyecto de historia rigurosa y fidedigna de la Orden que Dávila defiende, rastreando a lo largo del texto los elementos que permiten advertir cuáles son sus intenciones generales y los objetivos que persigue al construirla. Finalmente, el tercer apartado atiende los temas o tópicos que resultan constitutivos de su propuesta historiográfica.

1. Noticias bio-bibliográficas del autor⁵

José Mariano Dávila y Arrillaga nació en la ciudad de México en 1798 y falleció en 1870 en dicha ciudad. Ingresó en la Compañía de Jesús en septiembre en 1819, es decir, a tres años del restablecimiento oficial de la Orden en México. No obstante, su pronta supresión en 1821 le impidió concluir su noviciado. Se preparó entonces como médico e hizo una vida fuera del ámbito eclesiástico, tiempo durante el cual vivió de impartir clases de medicina.⁶

Pasado un tiempo contrajo matrimonio y al enviudar recibió las órdenes sagradas en 1857 “de mano del Ilustrísimo Señor [Clemente de Jesús] Munguía”.⁷ Dos años más tarde desempeñó el cargo de director del Instituto Literario del Estado de México, responsabilidad con la que experimentó de cerca algunos momentos agitados de la vida

⁵ Los datos presentados deben, en gran medida, su procedencia a la obra de Juan B. Iguiniz intitulada *Bibliografía de los escritores de la Compañía de Jesús*. Desde su restauración en 1816 hasta nuestros días, México, Buena Prens, 1945, pp. 196-202.

⁶ Un ejemplo de su trabajo en este campo se advierte en la obra *Refutación de las reflexiones médicas al tratamiento curativo del cólera morbus de don Rafael G. Martínez*, combatida por sí misma, publicada en 1835. Dicho texto mereció, a su vez, una respuesta por parte de Gutiérrez Martínez intitulada *Refutación a las reflexiones médicas de D. Mariano Dávila y Arrillaga*, México, Imprenta de Galván, 1835.

⁷ Presentación de los editores a la obra de José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. V.

política nacional, pues durante el tiempo que fue cabeza del Instituto (1859-1865) debió exiliarse en distintos momentos a causa de las disputas e inestabilidad política -recordemos la llamada Guerra de Reforma (1858-1860)-, de hecho, sus labores se circunscribieron a los periodos 1859-1860, 1862, 1865.⁸

Fue un combativo defensor de la Iglesia católica y en particular de la Compañía de Jesús. En colaboración con su tío, Basilio Manuel Arrillaga, quien fuera un notable político y cabeza de la provincia mexicana desde 1845, participó en distintos trabajos acerca de temas religiosos y eclesiásticos, y también con el objeto de defender los derechos de la Iglesia.⁹ A decir del historiador Gerard Decorme, el padre Basilio colaboró con José Mariano en la elaboración de la Continuación de la historia de la Compañía.¹⁰

Por otra parte, según Juan B. Iguiniz, Dávila es el autor anónimo de la compilación documental integrada en la Defensa de la Compañía de Jesús, texto que vio la luz pública en cuatro pequeños tomos y dos suplementos de 1841 a 1843.¹¹ En este mismo tenor, en 1850 publicó en un apéndice a la edición mexicana de la obra Clemente XIV y los jesuitas de Jacques Crétineau-Joly, el texto bajo el título Los jesuitas en México, o memorias para servir a la historia del restablecimiento... de la Compañía de Jesús.¹² De hecho, Dávila

⁸ Graciela Isabel Badía Muñoz, “Breve reseña histórica del Instituto Literario de la ciudad de Toluca hasta la conformación de la Universidad Autónoma del Estado de México”, tesis de maestría en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 29.

⁹ Conviene señalar que en 1841 el padre Basilio había recibido la solicitud de parte de Ignacio María Lerdo, quien se encontraba en Roma, de copiar el manuscrito de Alegre para enviárselo al General, pero justo en aquel momento Carlos María de Bustamante se encontraba transcribiéndolo para su edición. Lo anterior se lo hizo saber Arrillaga a Lerdo en una carta, por lo cual podemos advertir que también estuvo involucrado en el proceso para sacar a la luz pública la historia del veracruzano (ABZ, I, p. 28, n. 114).

¹⁰ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, T. II Restauración y vida de Secularización, 1848-1880, Guadalajara, Tip. Lit. y Encuad. J. M. Yguiniz, 1921, p. 225.

¹¹ Juan B. Iguiniz, Bibliografía de los escritores..., op. cit., pp. 197-198. Dicha obra merece el siguiente juicio por parte de Dávila: “Esto dio origen a la publicación de la <<Defensa de la Compañía de Jesús>>, de que ya se ha hecho mención; obra voluminosa, pero en la que no solamente se contestaron todas las calumnias y acusaciones de los periodistas y demás propagadores de libelos, sino que se dio a conocer muy a fondo el Instituto de San Ignacio [...] probándose, en fin, con auténticos documentos, su legítima existencia, como Orden religiosa, en la Iglesia de Dios y su rehabilitación por los gobiernos europeos de más nota por su cultura e ilustración. Tal fue el objeto de la impresión de esa obra y de otros varios opúsculos a que dieron lugar algunos sucesos posteriores, la que fue costeadada por el religioso y patriota D. Luis Abadiano y Valdés a quien por ese título debe un grato y perpetuo recuerdo nuestra Provincia mexicana” (José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 274).

¹² El título completo es Los jesuitas en México, o memorias para servir a la historia del restablecimiento, destrucción y otros sucesos relativos a la Compañía de Jesús en la República Mexicana, desde 1816 hasta la fecha: formadas sobre auténticos testimonios y diversos escritos de la época, por un testigo ocular de la mayor parte de ellos, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1850. Iguiniz se apoyó en las investigaciones de Gerard Decorme para aseverar la autoría: “Seguramente es obra del P. Dávila y Arrillaga” (Juan B. Iguiniz,

realizó labores de traductor de obras escritas por eclesiásticos extranjeros. Así, ya en calidad de clérigo secular del arzobispado de México, tradujo la Historia de los veintitrés mártires del Japón, escrita en italiano por fray Agustín de Osimo y publicada en español en 1871. De manera semejante se encargó de hacer correcciones y explicar las diferencias en el funcionamiento de la Iglesia francesa y mexicana para el Catecismo de perseverancia del abate Jean Joseph Gaume, editado en México en 1870.¹³

Por otro lado, Dávila colaboró desarrollando numerosos temas relativos a la Iglesia y la religión católica en el Diccionario universal de historia y de geografía, obra coordinada por Manuel Orozco y Berra y publicada de 1853 a 1856. De hecho, a decir de los estudiosos del Diccionario, Dávila escribió 487 artículos, cifra sólo superada por Orozco y Berra.¹⁴ Como era de esperarse, las entradas vinculadas con las actividades e historia de la Compañía de Jesús estuvieron a su cargo y fueron igualmente abundantes. Es fácil distinguir su participación, pues colocaba al final de cada entrada las siglas: J.M.D. Según Decorme, en esta empresa participó su tío Basilio, cuidando ambos de elaborar una visión apologética de la Orden en México y “transmitirla a la posteridad en el mejor monumento histórico nacional que elaboraban entonces los sabios mexicanos”.¹⁵

Finalmente, sabemos que Dávila trabajó en varios números del periódico semanal La Cruz, y contribuyó al debate político y religioso nacional llevado a cabo en dicha publicación, entre 1855 y 1858, tiempo de existencia de la misma. Tal sería el caso, por citar un ejemplo, de sus Observaciones al dictamen de la mayoría de la comisión de negocios eclesiásticos del soberano congreso extraordinario constituyente acerca del

Bibliografía de los escritores..., op. cit., p. 199). Por mi parte, no tengo elementos para asegurar su autoría, sólo debo decir que Dávila atribuye dicho texto a un “testigo ocular” (José Mariano Dávila y Arrillaga, Continuación de la *historia*..., op. cit., tomo II, p. 182).

¹³ Ibidem, p. 201.

¹⁴ Diccionario universal de historia y de geografía, obra dada a luz en España por una sociedad de literatos distinguidos y refundida y aumentada considerablemente para su publicación en México, con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las Américas en general, y especialmente sobre la República Mexicana, 10 vols., México, Tipografía de Rafael/Librería de Andrade, 1853-1856. Cabe subrayar la notoria omisión que existe en la historiografía actual acerca de la activa participación de Dávila en el Diccionario y en la cultura letrada de la época en general. Actualmente preparo un estudio centrado en las entradas que corrieron a su cargo. Su participación no sólo estuvo asociada a temas, corporaciones, personajes o sucesos del ámbito eclesiástico, pues elaboró 19 de hombres implicados en la lucha de independencia, entre los que destacan Ignacio Aldama e Ignacio Allende (“Estudio Introductorio” en Antonia Pi-Suñer Llorens (coord), México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía, vol. IV, México, UNAM, 2004, pp. XXXVII y LXVII).

¹⁵ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, T. I Restauración y vida de Secularización, 1816-1848, Guadalajara, Tip. <<El Regional>>-Alhóndiga y D. Juan Manuel, 1914, p. 408.

decreto de 19 de septiembre de 1853, que restableció en la República la Compañía de Jesús.¹⁶ En La Cruz pueden leerse textos suyos que abordan diversos temas piadosos como, por ejemplo, acerca de la vida de Santa Clara de Asís, sobre la conversión de Ignacio de Loyola, el culto a la virgen María en sus distintas advocaciones, etcétera.

Como puede verse, nuestro historiador mantuvo un fuerte carácter combativo y erudito. Sus discusiones no sólo se acotaron a la escala político-religiosa, sino que también contribuyó al debate literario. Un excelente ejemplo lo encontramos en su polémica con Vicente Riva Palacio, en torno a su novela histórica, *Monja y casada, virgen y mártir* (1868). Bajo el seudónimo de Alguien, Dávila redactó unas Breves observaciones a dicha obra.¹⁷ Allí se ocupó de cuestionar el juicio que respecto de la Iglesia virreinal hacia Riva Palacio, al tiempo que censuró su procedimiento creativo y su desapego a la “verdad histórica”.¹⁸ No sobra señalar que esta preocupación de Dávila en relación con el impacto negativo de las novelas, así como su combate a las mismas será compartida algunos años después por Gerard Decorme -y por el clero católico en gran medida- cuya obra histórica se estudia en el capítulo siguiente. Por otro lado, tampoco debe perderse de vista que Riva Palacio cuestionó seriamente a la Compañía de Jesús y dio una visión negativa de la misma algunos años después en el México a través de los siglos (1884-1889).¹⁹

Conviene mencionar aquí que, por un lado, Dávila redactó buena parte de los textos mencionados en las páginas precedentes y su historia de la Compañía en el contexto del complicado periodo de dispersión de los jesuitas en México, durante el cual vivieron varias restituciones.²⁰ Además, la Orden -en un sentido global- no era la corporación religiosa que

¹⁶ Juan B. Iguiniz, *Bibliografía de los escritores...*, op. cit., p. 200.

¹⁷ El título completo es *Breves observaciones sobre la moderna novela titulada “Monja y casada, virgen y mártir. Historia de los tiempos de la Inquisición”. Aceptación de un tremendo reto*, Imprenta Literaria, México, 1869. Antes se había publicado por fascículos en La Revista Universal, entre 1868 y 1869. Hasta donde conozco, Antonio Castro Leal fue el primero en referirse al libro de Dávila y años más tarde también lo haría Clementina Díaz y de Ovando en “La novela histórica en México”, discurso de Recepción en la Academia Mexicana de la Historia leído el 30 de septiembre de 1975 en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XXX, México, 1971-1976, pp. 175-193. He consultado este último en Gisela von Wobeser (coord.), *Academia Mexicana de la Historia. Discursos de ingreso y bienvenida, 1919-2009*, México, edición digital en CD-ROM, 2009.

¹⁸ Respecto al estudio de Dávila y Arrillaga en su faceta de crítico literario, véase el trabajo de Leticia Algaba Martínez, *Las licencias del novelista y las máscaras del crítico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2008.

¹⁹ José Ortiz Monasterio, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE, 2004, pp. 124-125.

²⁰ La provincia mexicana se reestableció en 1816, pero fue suprimida en 1820. Desde dicho año y hasta 1853 sus miembros estuvieron dispersos y sin reconocimiento oficial. El presidente Antonio López de Santa Anna

fue antes de la supresión en 1773. De ahí que, para algunos autores, sus historiadores hicieron frente a las amargas consecuencias de la dispersión durante el siglo XIX, por medio de la reconstrucción, en buena medida, de la “identidad” jesuita.²¹

Dávila escribió en el contexto de la conformación del Estado mexicano y, por lo tanto, en el seno del nacimiento y proceso de construcción de una historia e identidad nacionales. En consecuencia encontramos en su obra alusiones recurrentes a las vidas y sucesos históricos acaecidos a los jesuitas “mexicanos”. Este calificativo lo aplica a todos los misioneros, maestros, matemáticos, hombres de “grande ingenio e ilustración”, etcétera, que, para él, consagraron sus labores en el mundo a la mayor gloria de Dios.²²

En relación con las características generales de la obra y siguiendo las aseveraciones del propio Dávila, es muy probable que la haya emprendido por iniciativa propia. No aparece en el texto ninguna alusión a algún mandato ajeno a su voluntad, lo cual conviene apuntarlo, pues las historias generales elaboradas durante el periodo virreinal, siempre fueron producto de disposiciones de los superiores de la Compañía.

Hasta donde he podido averiguar, resulta difícil conocer con exactitud cuándo habría comenzado a redactarla. No obstante, es probable que fuera hacia la década de 1850.²³ Por medio de la lectura sabemos que concluyó en 1866; lo anterior por dos razones: tenemos noticias hasta agosto del año de 1865, en que -a decir de Dávila- se secularizó la dirección del Colegio de San Ildefonso;²⁴ y porque no hay ninguna alusión al fin del imperio en México, cuya crisis comenzó este último año. De manera que sin duda invirtió en su elaboración varios años. Como señalé renglones arriba, Dávila falleció en 1870, por lo que su manuscrito permaneció inédito y, según Gerard Decorme, el jesuita belga Aquiles

restituyó a la Compañía en 1853, pero sólo tuvo tres años de reconocimiento. Nuevamente fue suprimida en 1856 por el Congreso Constituyente, de forma que los jesuitas estuvieron dispersos hasta 1879, año en que reanudaron su trabajo. Si bien no había Orden, en el territorio nacional siempre hubo jesuitas, pero viviendo con amigos o conocidos.

²¹ Así lo indica Martín Morales: “La continuación del relato histórico, entre el cuerpo suprimido y el cuerpo restaurado, fue sentida como una necesidad en vista de la reconstrucción de la identidad o, mejor aún, para elaborar una representación de la identidad común” (Martín M. Morales, “El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica” en *Historia y grafía*, núm. 29, 2007, México, Universidad Iberoamericana, p. 12).

²² Asimila al carácter de “mexicanos” a quienes, de hecho, nacieron en el contexto del virreinato de la Nueva España. Tal sería el caso, por ejemplo, de José Rafael Campoy, Diego José Abad, Francisco Xavier Alegre, Francisco Xavier Clavigero y Juan Luis Maneiro.

²³ Definitivamente comenzó después de 1844, pues se refiere a la edición de la crónica de Alegre hecha por Bustamante, cuyo último volumen se publicó ese año.

²⁴ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 322.

Gerste, quien estuvo en México de 1885 a 1893, impulsó su publicación.²⁵ Así, la historia de Dávila vio la luz pública en dos tomos, por la Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios de Puebla en 1888 y 1889. Fue entregada a las prensas por Francisco Muñoz y Miranda, quien así lo manifiesta al vicario capitular de la diócesis de Puebla, Ramón Ibarra y González, al solicitarle su licencia para imprimirlo.

La obra se encuentra dividida en veintidós capítulos. Al primer tomo de la edición corresponden los primeros doce y los diez restantes al segundo. He utilizado una copia digital del ejemplar que se conserva en la Biblioteca Universitaria “Raúl Rangel Frías” de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

2. Propósito historiográfico.

Me parece significativo decir que, además de completar el cuadro proporcionado por Alegre en relación con el último tercio del siglo XVIII, Dávila se lamenta por la carencia historiográfica que vivió la Compañía al momento de cumplir sus dos siglos de existencia, en 1740. Según cuenta, en dicho año los superiores en Roma exigieron que no se llevara a cabo ninguna celebración pública:

[...] por muy justificados motivos en esa época, se había prevenido a las provincias que se dieran gracias a Dios por los beneficios recibidos en aquellos cien años, con ciertos actos religiosos y privados en lo interior de las casas, sin que se publicara obra alguna sobre los sucesos ocurridos en el segundo siglo, aunque de mucho honor y dignos de alabanza y aplausos en todo el mundo.²⁶

Aunado a lo anterior, Dávila subraya que, para el caso de la provincia mexicana, las “solemnidades y brillantes piezas literarias” realizadas se conservaron en la memoria “por muchos años”, pero, debido a “...las circunstancias del tiempo y la prevención de los superiores no llegaron, a lo que entendemos, a darse a la prensa”.²⁷ ¿Por qué se habría tomado semejante decisión? El mismo historiador señala que en el interior de la provincia los años de 1740 a 1763 fueron “muy pacíficos”; no obstante, las misiones pasaron por

²⁵ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. VII.

²⁶ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 64. Cursivas mías.

²⁷ *Ibidem*, p. 70.

tiempos “turbulentos”, y simultáneamente algunos jesuitas eran atacados “por sus desafectos, que dieron lugar a varios escritos calumniosos en su contra”.

Así pues, “las circunstancias del tiempo” que cita Dávila corresponden a dos sucesos históricos específicos. El primero de ellos, el contexto de adversidad vivido por la Compañía en su comportamiento universal y, el segundo, las dificultades de carácter local. Me inclino a pensar que, para el caso de la provincia mexicana, cobró más importancia el contexto de la rebelión en la zona de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte. En este sentido me interesa subrayar que el problema no paró en un asunto regional y tuvo un cariz muy delicado, al grado de que llamó profundamente la atención de las autoridades virreinales.²⁸ Por consiguiente, según entiendo, los superiores locales prefirieron llevar a cabo las celebraciones del bicentenario con discreción y, por ese mismo motivo, habrían indicado que no se editara ninguna obra relativa a los sucesos del “segundo siglo”. Dicha “prevención” resulta significativa pues, a decir de Dávila, no sólo imposibilitó que se hicieran públicas las “solemnidades”, sino que, lo que resulta más importante para nuestro caso, impidió se dieran a conocer relatos relacionados con la historia de la Compañía de 1640 a 1740. De manera que, llegados a la primera mitad del siglo XIX, aquella decisión seguía pesando en materia historiográfica y, según creo, dicha carencia fue un motivo más que impulsó la escritura de nuestro historiador.

Dicho lo anterior, me interesa referirme a los motivos que Dávila expone respecto a sus intenciones historiográficas. Según dice, informará de las tribulaciones sufridas por la Compañía de Jesús antes, durante y después de la extinción, pero también ha de extenderse “...al examen de las causas, agentes y móviles que produjeron esta gran catástrofe en Europa, y originaron su ruina entre nosotros, con todas las circunstancias que la acompañaron y de que aún no se ve libre hasta el día”.²⁹

Es decir, emprende una historia atenta a las causas y los efectos de la expulsión de la Orden y su posterior supresión por parte de la Iglesia. Para él siempre existe un por qué de

²⁸ La historia de la rebelión y sus consecuencias en el virreinato ha sido estudiada por Luis Navarro García, *La sublevación yaqui de 1740*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966. Además, Susan M. Deeds, quien ha trabajado profusamente diversos temas relativos a las transformaciones históricas en la Nueva Vizcaya, expone detalles importantes acerca de los levantamientos indígenas en su artículo “Indigenous Rebellions on the Northern Mexican Mission Frontier: From First-Generation to Later Colonial Responses” en Donna J. Guy y Thomas E. Sheridan (eds), *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998, pp. 32-51.

²⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 8.

los sucesos, el cual, en el caso de la Compañía, no ha sido suficientemente expuesto o, peor aún, la “funesta catástrofe” permaneció en las “tinieblas” durante más años de los deseados. Es más, recordemos que su antecesor, Francisco Xavier Alegre, nunca tuvo como objetivos historiográficos explicar las causas de los sucesos narrados. Acaso por esta razón Dávila encuentra aún más imperioso desarrollarlas -cuando lo considera necesario- en su propuesta historiográfica. De hecho, quiere “Remediar, pues, este mal y llenar este vacío de nuestra historia”. Asume un compromiso inicial con la “investigación de los hechos históricos” y se pregunta: ¿Dónde es posible encontrarlos? Apunta categórico que en los “documentos”, pero sólo en aquellos considerados por el historiador como “auténticos”.

Así pues, para Dávila el primer problema a resolver radica en encontrar la documentación fidedigna para la historia de la Compañía de Jesús en México, pues reconoce que resulta escasa para dar cuenta de ella “...en la parte relativa a nuestra América, con toda la imparcialidad, rectitud y verdad que debe caracterizar a un escritor honrado y concienzudo”.³⁰ La “falta de documentos auténticos” se debe, según explica, al propio proceso histórico de la Orden. Además, lamenta que en los archivos públicos no exista información suficiente y las fuentes impresas estén cargadas de “odio”, pues se encuentran desautorizadas para hacer saber la “verdad”.

Dávila afirma ha debido sobreponerse a “tantas dificultades” y buscar

[...] datos que presentar a la buena fe y recto criterio de nuestros lectores; no tanto para satisfacer una estéril curiosidad, cuanto para esclarecer un punto tan importante para la reputación de las venerables víctimas de aquella inicua trama, el decoro de la Iglesia Católica que contaba a la Compañía de Jesús entre sus más esclarecidas milicias, y el honor de nuestros mayores ajado por las providencias del despotismo y burlado su dolor por los más crueles sarcasmos.³¹

Las palabras de nuestro autor confirman su intención de “esclarecer” los hechos y en consecuencia devolver el “honor” a los mayores. En este sentido hay un detalle importante. Dávila deseaba hacer justicia a la Orden y a su historia. Para cumplir la tarea, él mismo necesitó mostrarse como un hombre justo y con autoridad moral para denunciar abusos. Por una parte, pretende que su vínculo con la Compañía de Jesús no sea motivo de crítica

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, tomo I, p. IX.

acerca de su veracidad y, por otra, sabe que será leído, tanto por “adictos” a la misma, como por sus “contrarios”, quienes le exigirán “imparcialidad”.

Por esta razón se esfuerza en presentarse como un historiador objetivo.³² Dávila apunta que, para garantizar dicha imparcialidad, su narración histórica debe funcionar a la manera de un proceso legal, tomando en cuenta los testimonios de todos los implicados: “...hay que citar a ambas partes, hay que prestar oído atento a cada una, hay que examinar testigos de una y otra...”.³³ El siguiente caso resulta representativo.

Comenta que durante la revisión del proceso de canonización de Juan de Palafox y Mendoza, el parecer de los teólogos acerca de sus escritos, en los cuales había abundantes referencias a los jesuitas, cobró la mayor importancia para formarse una opinión acerca del obispo. Según dice, aquellos no encontraron nada contra la fe y las buenas costumbres. No obstante, Dávila matiza que la opinión de los teólogos de la segunda mitad del siglo XVIII se restringió únicamente a los “puntos religiosos” y faltó averiguar “...la verdad o falsedad sobre los hechos que se refieren en los escritos, particularmente si son denuncias o acusaciones contra otros, y mucho más si se han elevado a los tribunales”.³⁴ En consecuencia, para él no bastaban las opiniones de los “peritos en teología” cuando la “materia es contenciosa”, pues “lo que dice el acusador puede negarse por los acusados”.

Lo anterior significaba que si Palafox era canonizado, sus argumentaciones con respecto a los jesuitas del siglo XVII se volvían “justas”, lo cual resultaba a todas luces un atropello dado que éstos últimos no pudieron defenderse. En opinión de Dávila el historiador está obligado a exponer tal injusticia, pues resulta una labor fundamental de su actividad. Además, el caso le permite señalar que estima deseable los asuntos delicados sean tratados después de correr algún “tiempo”, pues así no influirán en ellos las pasiones, los “ingenios y astucias” de los hombres del momento. Como se recordará, Alegre defendía igualmente la necesidad de ocuparse de asuntos alejados en el tiempo y no contemporáneos.

¿Qué podrían ocasionar esas pasiones y astucias? Según Dávila originarían “tinieblas”, desapego a la verdad y por tanto también a la justicia histórica. Considera que

³² Según él mismo comenta, el alemán Leopold von Ranke se caracteriza por su objetividad y, en consecuencia, su obra resulta una fuente de inspiración. Un elemento importante para hacer justicia como narrador es precisamente respaldarse en la imparcialidad de autores modernos, y en este caso favorece a Dávila que Ranke sea un reconocido historiador “protestante” de la historia de la Iglesia romana. Por mi parte, abundo sobre la historiografía rankeana en el cuarto capítulo.

³³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 153.

³⁴ Idem.

ésta última se le negó históricamente a la Compañía y le parece que es momento de “...manifestar en toda su luz, cuanto no pudieron descubrir ni aún remotamente en esta providencia con toda su perspicacia, ingenio y buena fe nuestros mayores”.³⁵ Es decir, desea ponerle fin a las tinieblas por medio de la “luz” de la verdad, que sólo se alcanza a través de una “minuciosa investigación de los hechos” y una relación verídica de los mismos. La insistencia de Dávila al referirse a la luz y a la oscuridad, crea una analogía útil acerca del papel de la verdad en contraste con la difamación. Con dicha luz, además, pretende mostrar las calumnias alrededor de la Orden iluminando su proceso histórico en dos sentidos: por una parte, revela aquello cimentado por medio de falsedades y, por otra, descubre los sucesos verdaderos.

Añade que un mecanismo útil para aproximarse lo más posible a la verdad de los hechos, radica en encontrar coincidencia entre diferentes fuentes acerca de un mismo asunto, pues para Dávila con la combinación de las mismas es posible crear un cuadro más completo y exacto: “Resumiremos los reducidos datos que esas piezas nos ministran, sirviendo esto de satisfacción por si algunos de nuestros lectores extrañaren pormenores de mayor claridad en la materia de nuestra continuación”.³⁶ De aquí se desprende que -para él- las coincidencias son principios reveladores de la veracidad del testimonio elegido y ratifican la idea de aquello que debió suceder. En consecuencia, la selección depende de que su contenido coincida con otras fuentes complementarias, ya sean contemporáneas o posteriores. Este criterio de verdad recuerda sobremanera la forma como Leopold Von Ranke aseveraba que la “afirmación unánime de los contemporáneos” respecto a cómo sucedió la muerte del Papa Alejandro VI (1431-1503), era suficiente razón para aceptar la tesis de su envenenamiento.³⁷ A este respecto, no sobra recordar que su historia del papado es citada por Dávila y, además, merece destacarse que este último hizo su lectura en lengua germana, ya que aún no existía una traducción al español.

Sin embargo, para nuestro historiador el problema de las carencias documentales no puede soslayarse. Reconoce que sus noticias son insuficientes e incompletas, por lo tanto resulta complicado “formar una cumplida narración”. ¿Qué solución propone? Con cierto

³⁵ Ibidem, tomo I, p. 207.

³⁶ Idem.

³⁷ Véase Leopold Von Ranke, *Historia de los Papas en la época moderna*, tr. Eugenio Imaz, México, FCE, 1943 [primera edición en alemán, 1834-1836], p. 34; particularmente la nota número 10 de la misma página.

descontento reconoce que se vio forzado a suplir la falta de documentos “...con lo que los historiadores modernos, especialmente los de la más nombradía entre los protestantes, filósofos y verdaderamente despreocupados nos han dejado consignados en sus obras, después de haber aparecido con toda claridad los sucesos tan largo tiempo envueltos en tinieblas”.³⁸ Es decir, ante la ausencia documental complementa sus propios argumentos con la opinión de autores más recientes, ajenos a la Compañía y de diferente escuela, religión y tendencias. De manera que cuando Dávila encuentra en un escritor “protestante” explicaciones a favor de la Orden, en un rival declarado de la misma o en un autor de reconocido prestigio, es un elemento clave para proporcionarle cierto grado de veracidad a su propio relato. Por esta razón, todo el tiempo intenta convencer al lector insertando en su obra comentarios “de los escritores protestantes o enemigos de los jesuitas”.

Así, en la historia de Dávila los autores ajenos a la Compañía resultan de enorme importancia a partir de los encomios que le hacen. Un ejemplo se encontraría en las Noticias secretas de América (1826) de David Barry, quien pese a su carácter de “anglicano”, celebra las labores de los jesuitas en Paraguay: elogia su desinterés en la riqueza de la región, su capacidad para la administración de justicia y su eficiente sistema doctrinario; su defensa de los nativos, en contraste con “la tiranía de los españoles”; en fin, su “utilidad pública” en general.³⁹

El mismo Dávila comenta que son abundantes los elogios de este tipo y podrían citarse

[...] aún de autores protestantes, filósofos y libre pensadores como Robertson, Muratori, Montesquieu, Buffon, D'Alembert, Voltaire, Ferrand y últimamente el célebre vizconde de Chateaubriand que todas podían aplicarse a las nuestras, como se dijo arriba. Pero las omitimos por conocidas [...]⁴⁰

Además, no debe pasarse por alto que, según indica, también se apoya “en la tradición de nuestros mayores”. De manera que los relatos o testimonios transmitidos de

³⁸ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 323.

³⁹ Ibidem, tomo I, p. 280.

⁴⁰ Ibidem, tomo I, p. 282.

manera oral por los antiguos jesuitas, sirven para confirmar o refutar una historia conocida a través de los historiadores.⁴¹

Dávila encuentra otro problema ante la diversidad de autores y fuentes utilizadas: el vínculo entre la información, entendida como la descripción de los sucesos, y el proceso de narración histórica que corre a su cargo. Para él, la “diversidad de estilo y redacción” de los “testimonios” dificulta un relato fluido y sin “cansancio”. Además, reconoce que su propia labor de traducción de algunos textos tampoco ayuda a la homogeneidad estilística. En este sentido, me parece digno de subrayarse que Dávila llevó a cabo una intensa lectura de autores extranjeros, varios de ellos en francés e inglés, los cuales con frecuencia traduce él mismo.⁴²

Así pues, el estilo resulta importante para él, pues desea construir una historia no sólo verídica sino también agradable. No obstante, Dávila reconoce la dificultad y opta por el camino a su juicio menos tortuoso: apuesta por la precisión por encima de la belleza. De ahí que diga:

[...] preferimos ser exactos, a amontonar palabras que dieran una falsa luz a nuestros personajes; no quisimos inventar situaciones verosímiles que hubieran hecho romancesco nuestro trabajo, ni nos aventuramos a adivinar pensamientos que les hubieran dado variedad, por no forjar un cuento y apartarnos del respeto que se debe a la historia.⁴³

Es decir, desea ceñirse a los “hechos históricos”, como él mismo dice, con “respeto” y sin adornarlos. Esta estrategia argumentativa distancia al relato de Dávila de la construcción histórica de su antecesor Alegre -al menos en teoría- pues esas “situaciones verosímiles” que aparecían con frecuencia en el texto del veracruzano, eran “invenciones” retóricas que Dávila, por su parte, quiere evitar. Y añade: “De esa manera, nos parece, en nuestro humilde juicio, haber desempeñado debidamente el papel de verídicos e imparciales escritores, presentando bajo su verdadero punto de vista a los jesuitas de unos tiempos muy diversos de los presentes...”.⁴⁴ En resumidas cuentas, Dávila emprende una historia que

⁴¹ Ibidem, tomo II, p. 328.

⁴² Permanece la duda de dónde los consultó o cómo tuvo acceso a ellos, pues la lectura de la obra no permite resolver esta interrogante.

⁴³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 323. *Cursivas mías.*

⁴⁴ Ibidem, tomo II, p. 328.

aspira a lograr rigurosidad y, de manera general, muestre las circunstancias y tribulaciones alrededor de las cuales se movieron los miembros de la Compañía de Jesús, en particular desde 1759 y hasta los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX.

Finalmente, en su opinión, “...el estudio del hombre sirve para distinguir el pensamiento dominante en una época, para hacernos cargo del impulso que movía a la humanidad en determinada circunstancia, para pintar en conjunto y por mayorías, digamos así, más nunca para retratar a cada persona cuando no la tuvimos a la vista”.⁴⁵

Por esta razón el énfasis se encuentra en la visión de conjunto. Para Dávila no importan los padres en su sentido individual, como habría sido en las crónicas, sino como parte del espíritu del cuerpo general al que representan. Aún en la época en que la Compañía de Jesús ha desaparecido como Orden, la homogeneidad de sus miembros es el retrato principal. Como veremos, en el relato no existe uno que sea más importante, sus vidas “son notables en la historia” de la Compañía, pues todos participaron por igual y con la misma trascendencia, aunque en distintos frentes. Aunado a esto, que Dávila defina a la historia como algo hecho por la colectividad, refleja, en mi opinión, su punto de vista acerca de que no la hacen los grandes hombres, sino las mayorías, movidas éstas por su pensamiento y circunstancias históricas. En este sentido, creo que Dávila inaugura una tradición diferente a la desarrollada por los cronistas novohispanos, la cual hará suya a inicios del siglo XX su continuador de la tarea historiográfica, Gerard Decorme, como veremos en el capítulo siguiente.

Las fuentes para la historia

Como parte de los objetivos e intenciones historiográficas de Dávila considero oportuno exponer en este apartado su manejo documental. Resulta interesante advertir el carácter variado que tienen sus fuentes. Una buena parte es bibliografía de los siglos XVIII y XIX, pero también cita profusamente documentos producto de las actividades civiles y eclesiásticas, informes oficiales, decretos de los monarcas, discusiones parlamentarias y prensa de la época.

⁴⁵ Idem. *Cursivas mías*.

Antes de comentar de manera general cuáles son esas fuentes, considero necesario indicar el trato que Dávila les otorga. Ante todo, llama poderosamente la atención la manera diferenciada con que aborda los textos de jesuitas del siglo XVIII y la bibliografía decimonónica. Se advierten dos ejemplos notorios: la Historia de la Antigua o Baja California, de Francisco Xavier Clavigero y las vidas de jesuitas ilustres escrita por Juan Luis Maneiro. En relación al primero, Dávila se apoya por completo en su texto en cuanto a las misiones de los jesuitas. Por ejemplo, cuando refiere que todas estaban “sistemadas bajo unas mismas bases” y por ello se restringirá a las “costumbres de las más modernas”, es decir, las de Baja California. Clavigero le sirve para ejemplificar sus labores cotidianas, logros materiales y espirituales, su trato con los nativos, los sacrificios realizados por los padres, las dificultades a causa de la geografía, etcétera, todo lo cual hace extensivos a otros sitios. Dávila transcribe grandes secciones del texto de Clavigero, y coloca comillas para que el lector pueda distinguirlo.

Debido a que numerosos párrafos son copiados sin corregir un ápice, Dávila reproduce la retórica de Clavigero, la cual no cumple con el ideal de una historia sin aire “romancesco” y sucesos no corroborados ni apologéticos. Es decir, asimila de manera acrítica el estilo y modelos retóricos de este último. No pretendo apuntar con esto que fuese poco crítico con el relato del veracruzano, por el contrario, me interesa subrayar su escaso rigor en contraste con la crítica de fuentes, indispensable para él, que sí emplea en otros casos. De manera que la obra de Clavigero es una importante excepción en la historia de Dávila. Las actividades que reseña, así como la vida de algunos padres, fueron trasladadas al pie de la letra. Una hipótesis, aún por corroborar, es que para Dávila la obra de Clavigero tiene un carácter “histórico” reconocido en la época, y en consecuencia no considera necesario hacerle ninguna corrección. Sin embargo, permanece la duda.

En el siguiente fragmento, relativo a la expulsión de los jesuitas de California se encuentra un ejemplo. Dávila indica copiando a Clavigero

Los neófitos, viendo partir a los que los habían educado en la vida cristiana y tanto se habían afanado por su bien, lloraban sin consuelo, y los misioneros, volviendo sus ojos a aquellos sus caros hijos en Jesucristo, los que habían parido con tantos dolores y dejaban ya tan afligidos, no podían contener las lágrimas. Al despedirse y para embarcarse, enternecidos los soldados, aún los que habían ido con el comisionado, se

ponían de rodillas a presencia de éste, para besarle los pies y bañarlos con sus lágrimas [...]⁴⁶

Como puede verse, la narración de Clavigero tiene un tono en gran medida apologético, cargado de imágenes conmovedoras y teatralizadas, que respondían a una forma retórica de convencimiento todavía habitual en el siglo XVIII. Al copiarla, Dávila recupera sin mayor crítica expresiones exaltadas y con un aire imaginativo, lo cual contrasta con su ideal de precisión y apego a los “hechos”.

Anticipé que otro caso semejante al de Clavigero se advierte en el texto de Maneiro. Su obra no constituye un trabajo histórico, sino de semblanzas de sujetos considerados importantes por sus actividades, vida ejemplar y talentos. Publicada bajo el título *De vitis aliquot mexicanorum*, encontramos en ella la vida de treinta y ocho novohispanos que compartieron con Maneiro el destierro. De tales biografías, solamente una -del padre Pedro Malo- no aparece como fuente de Dávila, todas las demás le sirvieron para referirse a jesuitas notables.

Sin embargo, el tratamiento de la obra que lleva a cabo Dávila tiene una peculiaridad. En el caso de Clavigero, copia literalmente su texto, pero con Maneiro hace un resumen, de manera cuidadosa, de las biografías. Lo anterior puede apreciarse al confrontar el texto de la historia de Dávila con las obras de Clavigero y Maneiro, ambas de fácil acceso, pues hoy día contamos con ediciones modernas de las mismas. Por ejemplo, Dávila dice, apoyándose en Maneiro, que el padre Pedro Reales estaba enfermo al final de su vida y

[...] se conoció que el mal era mortal: recibió la noticia del médico con edificante serenidad, y preguntado qué sacerdote quería para su última confesión, contestó estas memorables palabras: <<Por la misericordia de Dios nada tengo que me cause temor, ni recuerdo en mí ninguna culpa>> respuesta admirable en sujeto que por tantos años había sido superior [...]⁴⁷

Ahora léase el relato de Maneiro

Los médicos dictaminaron un fin próximo y la conveniencia de administrar los últimos auxilios. Él escuchó la noticia con grandísima paz y, preguntando a qué

⁴⁶ Ibidem, tomo I, p. 307.

⁴⁷ Ibidem, tomo I, p. 317.

sacerdote quería se llamara, respondió estas palabras admirables: <<Por la misericordia de Dios, no hay nada que me inquiete, ni tengo conciencia de ningún pecado>>.⁴⁸

El mismo fenómeno se advierte comparando los siguientes fragmentos relativos al trabajo de Juan Lorenzo Salgado. Al respecto Dávila cuenta

Así es que un célebre jesuita superior en otro tiempo de la provincia mexicana, muy reservado y enemigo de exageraciones, siendo preguntado sobre lo que juzgaba de nuestro misionero, refirió su elogio en estas breves palabras: <<El padre Juan Lorenzo Salgado en los veintisiete años que cultivó la viña Yaqui, no tuvo semejante en este laborioso ministerio; en la pobreza religiosa debe llamarse eximio; en la grandeza de la caridad reputarse entre los héroes cristianos y en el celo de procurar la salvación de las almas, digno de compararse con los Apóstoles>>. Así se explicó el padre Ignacio Lizasuain [...]⁴⁹

En la versión de Maneiro leemos

Hace poco lloramos la muerte del padre Ignacio Lizasoáin, exprovincial de México, insigne vasco, superior a todo elogio. Fue compañero de Salgado, entre los Yaquis, y le pregunté una vez su juicio: <<Juan Lorenzo Salgado, en los veintisiete años que cultivó aquella viña –me contestó- siempre fue el mismo en ese laborioso ministerio, eximio en su pobreza, un verdadero héroe cristiano por su caridad, un verdadero apóstol por su afán de salvar almas>>.⁵⁰

En los párrafos anteriores es posible advertir que Dávila sintetizó a Maneiro sin cuestionar la información que proporciona, y al hacerlo la retórica de este último, semejante a la de Clavigero, fue replanteada de un modo un tanto más mesurado, aunque no por eso perdió trascendencia en la narración.⁵¹ Del mismo modo, existen otros ejemplos donde

⁴⁸ Juan Luis Maneiro, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero, traducción de Alberto Valenzuela Rodarte, México, UNAM, 1988 [publicada originalmente en lengua latina en Bolonia, tres volúmenes, entre los años 1791 y 1792], p. 523.

⁴⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 20.

⁵⁰ Juan Luis Maneiro, *Vidas de algunos mexicanos ilustres...*, op. cit., p. 337.

⁵¹ Un fenómeno semejante sucede en la narración de la vida del padre Francisco Javier Gómez. Apoyándose en Maneiro, Dávila recupera una retórica exaltada muy alejada de la propia. Incluye un fragmento entrecomillado donde leemos acerca de la <<altísima caridad, su grande penitencia, sus perpetuos ayunos, sus costumbres santas y edificantes>> del padre Gómez. En dicho texto se lee también que acostumbraba salir con una imagen de <<la madre santísima de la Luz>> desde la madrugada acompañado de los hombres a orar con ella y también a decir misa, y luego, durante <<nueve horas>>, se ocupaba del confesionario; después predicaba y confesaba en el templo y en el campo; y al final del día tenía <<sangrientas disciplinas>>. Añade que <<reformaba las costumbres públicas>>; acostumbraba a la gente a <<la costumbre de los

Dávila asimila la retórica de las fuentes. Tal es el caso de las “cartas edificantes”, las cuales “se imprimían a la muerte de los jesuitas más notables por sus virtudes y celo apostólico”. Nuestro historiador recupera de ellas información y sucesos narrados con giros retóricos ampliamente apologéticos y dramatizados, incluso más que los presentes en las vidas de Maneiro y, en consecuencia, su relato narra los “hechos” de la misma manera que en tales cartas.

Dicha característica, que he llamado acrítica, también puede notarse en otra fuente de consulta de Dávila. Me refiero a la vida del padre José Julián Parreño, escrita por Andrés Cavo, quien cuenta acerca de Parreño

Le ocurrió una anécdota que no es inoportuno que la cuente, ya que entonces fue muy comentada en toda la casa. José había marchado al pueblo indio de Coyoacán para vivir en el campo. En sueños se le presentó la muerte, con la guadaña en alto y amenazante, como la describen los pintores. Entonces apareció Santiago Vallarta, que hacía poco que había llegado a esa misma casa de la Compañía, y con un manto alrededor del brazo izquierdo hizo frente al ataque diciéndole: <<En modo alguno vas a atacar a éste>>. La muerte le responde: <<¿A quién, pues, voy a atacar? Sé adónde voy, a saber, a la casa del decano de la catedral mexicana, y no lo encuentro por ninguna parte>>. José se levanta horrorizado por el sueño; en cuando se recobra se da cuenta de la hora. Al día siguiente pregunta a una persona que venía de México si traía noticias y por él conoció que de madrugada había muerto repentinamente Alfonso Moreno. Posteriormente las cartas fijan la hora que coincide con su experiencia. Apenas lo conocía personalmente y estaba y estuvo sano hasta su muerte. José regresa a México. Pocos días después Santiago tiene fiebre y muere.⁵²

Ahora léase la explicación de Dávila respecto al mismo sueño

Ocurrióle en esos días un caso que llamó la atención: había pasado a tener vacaciones al pueblo de Coyoacán, cuando una noche soñó que se le presentaba la muerte, en la forma de un esqueleto armado de guadaña, como vulgarmente se pinta, que le asestaba el golpe mortal en cuyas circunstancias se presentaba el padre Diego [por Santiago] Vallarta, otro jesuita que lo acompañaba, en actitud de reparar el golpe

sacramentos>>, se dedicaba a la <<reconciliación de enemistades>>, etcétera. En fin, que el padre Gómez era un <<celosísimo misionero>> y tenía el <<don de profecía, el de milagros y otros, de que se refieren mil casos extraordinarios>> de ahí que se le daba el título de <<santo misionero>>. Acerca de los “milagros”, Dávila abunda que Gómez también “...se hizo distinguido por algunos vaticinios que se realizaron y varias curaciones que se tuvieron por milagrosas, y que el venerable anciano atribuía por su suma humildad a la reliquia de San Ciro, que aplicaba a los enfermos, como lo hacía en Nápoles su grande apóstol San Francisco de Jerónimo” (José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, pp. 259-261 y tomo II, p. 107).

⁵² Andrés Cavo, Vida de José Julián Parreño, op. cit., pp. 96-97.

fatal; la muerte entonces le dijo: <<¿pues a quién debo herir? y como pensativa por un instante, añadió: Ya, ya sé adónde, voy a la casa del deán de la Catedral de México>> y desapareció. Despertó asustado nuestro jesuita y tuvo cuidado de ver la hora que era, cuando al día siguiente llegó a su noticia que el dicho deán, que lo era don Ildefonso Moreno, había muerto de repente esa noche a la misma hora, estando completamente sano; y para complemento de la visión, pocos días después murió de fiebre el padre Vallarta, que lo había defendido.⁵³

Desconozco desde cuándo existiría entre los jesuitas la historia de la ensoñación de Parreño, tal vez Cavo la obtuvo de alguna tradición oral, carta edificante u otro relato de su vida. Sin embargo, en ella se percibe un texto ampliamente retórico, que fue reproducido por Dávila en sus propias palabras, sin hacer una crítica al mismo. Así pues, forma parte de cierto tipo de pasajes que, frecuentes desde las crónicas, se repiten con el correr del tiempo de un texto a otro sin ningún cuestionamiento acerca de su veracidad. A este respecto, no considero una incongruencia por parte de Dávila este procedimiento en cuanto a lo que él mismo intenta como historiador apagado a los “hechos”. Por el contrario, me parece que, a su juicio, resulta válido como parte del proceso de construcción de su historia de la Compañía.

Adelanté al inicio del presente apartado la diversidad de fuentes empleadas por Dávila. El lector advierte en su historia una gran capacidad investigadora, de argumentación y manejo documental. Las obras antes comentadas podríamos incluirlas dentro de la categoría de autores miembros de la Orden: Clavigero, Maneiro y Cavo -cita su “Historia civil y política de México”-,⁵⁴ todos reconocidos desde el siglo XVIII y hasta el día de hoy.

Según parece, Dávila recurre poco a los cronistas, lo cual resulta en gran medida comprensible por la distancia de los sucesos en el tiempo. Únicamente cita a Andrés Pérez de Rivas, quien le sirve para “...hablar del sistema jesuítico en cuanto a la educación literaria, religiosa y moral de los alumnos” pues, según dice, dicho sistema “...aunque anterior casi un siglo al tiempo de que nos ocupamos, no varió en nada, y aún puede decirse que se había perfeccionado en 1766”.⁵⁵ Así, transcribe algunos fragmentos de su crónica.

⁵³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I. p. 110.

⁵⁴ Fue editada en tres volúmenes por Carlos María de Bustamante, bajo el título *Los tres siglos de México durante el gobierno español, hasta la entrada del ejército trigarante*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1836. Se añadió un cuarto tomo como suplemento en 1838.

⁵⁵ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 255.

Dávila utiliza de la misma forma las “memorias” de testigos oculares, es decir, relatos de padres cuya identidad desconoce, posiblemente sueltos, los cuales cita con imprecisión. Copia su contenido y, por el tipo de retórica que presentan, probablemente eran escritos procedentes del siglo XVIII o previos. Puede advertirse lo anterior en el siguiente fragmento acerca de la expulsión

[...] se les previno [a los jesuitas] que acudiesen al sitio donde se reunían a sus actos religiosos, ninguno hasta entonces lo había advertido ¿Qué pues debemos hacer ahora? Contestó aterrado el fiscal, les parece a vuestras reverencias que con la debida pompa se lleve a otra parte el Divino Depósito? No por cierto, contestó el que había hecho la observación, lo conveniente será que nosotros mismos consumamos el Sacramento, y nos fortalezcamos con este celestial manjar; proposición que fue admitida unánimemente y con la mayor piedad por toda la comunidad. Espantado, [el oidor José Antonio] Areche exclamó ¡cómo, vosotros y en estas circunstancias! Sí, se le contestó a una voz, sí porque nada puede haber más útil ni conveniente que recibir este Viático de peregrinantes y este consuelo de afligidos. Calló a estas palabras, con las lágrimas en los ojos, la piadosa religión del comisionado y dando permiso de que se consumiese de aquella manera la Santa Eucaristía el padre ministro Juan Francisco Irigorri dio la Comunión a todos [...]⁵⁶

En relación con lo mencionado hasta aquí, el mismo Dávila comenta que para determinados pasajes, como sería el caso del viaje de los jesuitas a Europa durante la expulsión, tuvo que combinar “diferentes noticias” pues con frecuencia son las “únicas” disponibles. Lamenta la falta de “exactitud” en muchas ocasiones, pero argumenta se debe a las carencias de las fuentes. Por lo tanto, muestra la necesidad de apoyarse en otras de carácter complementario. Tal sería el caso de autores jesuitas de obras extranjeras. Un buen ejemplo lo encontramos en la *Apologie générale de l'Institute et de la doctrine des Jésuites*, publicada en 1762 por Jean-Antoine Cerutti. Huelga decir que en fuentes de esta naturaleza la imparcialidad era algo difícil de encontrar. Dávila traslada a su texto la exaltación de Cerutti, el cual -según dice- narra acerca del tiempo que la Compañía estuvo extinguida y sus consecuencias en 1815:

[...] ve a la Alemania assolada de la herejía, a la Inglaterra despedazada por el cisma, a Francia amenazada del error y hecha presa del libertinaje; al sucesor de Mahoma pisando el sepulcro de Jesucristo, millares de pueblos sumergidos en el caos de la

⁵⁶ Ibidem, tomo I, p. 290.

barbarie y en los errores del paganismo; y este espectáculo hiriendo su corazón [de los jesuitas] duplicó su aliento [...]⁵⁷

Fuera de la Compañía hay autores que, si bien no tenían vínculos con ella, sí manifestaban una interpretación de los sucesos favorable a la Orden. Un ejemplo es el del historiador Jacques Crétineau-Joly, cuyas obras son utilizadas por Dávila a lo largo de su historia. Cita con frecuencia la Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús, compuesta sobre documentos inéditos y auténticos, editada originalmente en 1842 y en Barcelona por vez primera en español en 1845. Así como Clemente XIV y los jesuitas (primera edición francesa de 1847). Encontramos abundantes ejemplos. Como apunté, Dávila valora la investigación y los trabajos que se apoyan en documentos originales y, según dice, halla en Crétineau-Joly a un “moderno historiador” que transcribe varios de ellos. En este sentido, se apoya en la citada *Clemente XIV*... para referirse a la correspondencia particular del ministro Manuel de Roda, y demostrar la “conspiración” fraguada por él contra los jesuitas.

Puede verse la importancia que tiene la obra de Crétineau-Joly, cuando el lector encuentra que Dávila alude, apoyándose en el francés, a una carta de Carlos III al Papa, después del decreto de extrañamiento, donde indica: “<<Guardaré siempre en mi corazón, decía Carlos III, la abominable trama que ha motivado mi rigor, a fin de evitar al mundo un grave escándalo. Su Santidad debe creerme sobre mi palabra. La seguridad de mi vida me impone un profundo silencio sobre este asunto>>”.⁵⁸ Podrían citarse más ejemplos, pero, en mi opinión, los anteriores permiten apreciar la manera como autores de la Compañía o favorables a ella son utilizados por Dávila. Así, en su historia éstos ocupan un lugar sumamente importante dentro de la tendencia apologética que presenta en varias secciones y, en este sentido, Crétineau-Joly resulta uno de los más valiosos.

Como apunté antes, otras fuentes de gran valor para Dávila son las ajenas a la Orden, pues parece consiente de que sus argumentos se fortalecen a través de ellas. Precisamente por su carácter alejado, pero favorable, son parte sustantiva de su historia. Un ejemplo valioso lo encontramos en el “juicio” de varios autores, casi “general”, acerca de la extinción de la Compañía

⁵⁷ Ibidem, tomo II, p. 161.

⁵⁸ Ibidem, tomo I, p. 237.

El profesor Schlosser escribe: <<El instrumento de su destrucción (de la Compañía de Jesús) fue un Papa a quien se había elevado a la silla apostólica con la esperanza de que pronunciara la supresión de esta Orden...>> [...] Otro historiador protestante Leopoldo Ranke es de la misma opinión: <<La extinción de esta Compañía, que fundó su principal arma en la instrucción de la juventud, debía necesariamente conmover al mundo católico desde los hondos cimientos hasta la esfera, donde se forman las nuevas generaciones>>. <<Entonces fue, dice el conde de Albon, citado por Lamarche, cuando la corte de Roma, armada de la espada, se adelantó para consumar un sacrificio que asombró al universo; inmoló unas víctimas cuyo precio no ignoraba, y que jamás debieron sucumbir bajo sus golpes>>. El cardenal Pacca se expresa en estos términos sobre el mismo asunto: <<Poco a poco, dice, los buenos alemanes fueron perdiendo el respeto que tenían hacía el clero, la Santa Sede y la disciplina de la Iglesia. Mientras que subsistió la Compañía de Jesús, que tenía muchos colegios en las universidades, y escuelas públicas en diferentes pueblos, tales máximas erróneas encontraron siempre oposición, y el mal no hizo grandes adelantos, pero la supresión de la Compañía [...] causó a la religión católica pérdidas inmensas. Se rompieron todos los diques y un desbordado torrente de libros perversos e irreligiosos inundó la Alemania>>. El parecer del historiador Schoell acerca del Breve lo hemos referido en el capítulo anterior [...] El filósofo Lalande, en fin, hablando de esta destrucción, entre grandes elogios prodigados a la Compañía de Jesús, lamenta su ruina en estas sentidas palabras: <<La obra más bella de los hombres [...] ha sido destruida sin remedio [...] La especie humana ha perdido para siempre y no recobrará jamás aquella preciosa y admirable reunión de veinte mil individuos, ocupados sin reposo ni interés en la instrucción, en la predicación, en las misiones, en las reconciliaciones, en los socorros a los moribundos, es decir, en las cosas más útiles y caras a la humanidad...>>.⁵⁹

Por otra parte, llama la atención su referencia a bibliografía nacional y extranjera no únicamente de carácter histórico, así como a documentos producto de la actividad burocrática o informes dirigidos al monarca por sus oficiales.

Entre los textos extranjeros se apoya en obras de reconocidos americanistas. Algunas aparecen porque tienden a transmitir una imagen poco favorable a la Compañía, como sería el caso de la Historia de América (1779) de William Robertson, la cual alude -según Dávila- al vergel californiano.⁶⁰ Para refutarla, utiliza las narraciones del abate Raynal, de

⁵⁹ Ibidem, tomo II, p. 74.

⁶⁰ En palabras del historiador escocés leemos: "Towards the close of the last century, the Jesuits, who have great merit in exploring this neglected province and in civilizing its rude inhabitants, imperceptibly acquire a dominion over it as complete as that which they possessed in their missions in Paraguay, and they laboured to introduce into it the same policy, and to govern the natives by the same maxims. In order to prevent the court of Spain from conceiving any jealousy of their designs and operations, they seem studiously to have depreciated the country, by representing the climate as so disagreeable and unwholesome [...] At length, on

Alejandro de Humboldt y del general Rafael Espinosa, quien en 1850 visitó la región y atestigua su “esterilidad”. Las “calumnias” acerca de las características de la vida en California, también las contradice con el dictamen del Consejo de Castilla acerca del “restablecimiento de los jesuitas a 21 de octubre de 1815” donde el fiscal expresa la pobreza con la que vivían antes de la expulsión.⁶¹

Ejemplos adicionales, esta vez acerca de la contribución de las misiones de California, se encuentran en el “famoso informe” del brigadier Pedro de Rivera y Villalón de 1728 (publicado en 1736) y en el texto del general Rafael Espinosa, quien informa sobre las misiones en 1850. Este último, por ejemplo, indica que antes de la expulsión los jesuitas

[...] hicieron en un cerro una hoya para recoger agua llovediza, y construyeron casa de bóveda con un grande lagar para pisar la uva y galeras para guardar el vino. ¿Y estas obras son hoy de alguna utilidad? De ninguna; todo está abandonado y aún el acueducto de mampostería para regar las tierras con más facilidad se halla desnivelado por la ignorancia o por la malicia de aquellos habitantes.⁶²

Del mismo modo Dávila alude a un “...moderno informe dado a la corte de Madrid de orden de la misma por el célebre conde de Revillagigedo a 27 de diciembre de 1793...” donde leemos

Es muy lastimoso el estado de las misiones (de Nueva Vizcaya) que se pusieron a cargo de sacerdotes clérigos, pues las más se hallan sin ministros [...] todo manifiesta que era mejor el estado antiguo de las misiones [...] El Reverendo Obispo de Durango encomendó estas misiones al cura del Real de Minas de Cosiguirachi, pero aunque sean grandes sus esfuerzos, no pueden alcanzar al desempeño de la comisión, porque lo impiden las distancias, la fragosidad de los caminos de Sierra Madre, y la prostitución [sic] de unos indios verdaderamente abandonados desde la salida de los regulares extinguidos.⁶³

El desolador panorama geográfico sobre las misiones del Norte que con frecuencia aparece en estos informes, considerados “documentos auténticos y oficiales” por Dávila, le

the expulsion of the Jesuits from the Spanish dominions, the court of Madrid [...] appointed Don Joseph Galvez [...] His account of the country was favourable; he found the pearl-fishery on its coasts to be valuable, and discovered mines of gold of a very promising appearance” (William Robertson, *The history of America*, volume III, Vienna, F. A. Schraembl, 1787, pp. 240-241).

⁶¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, pp. 141-142.

⁶² Ibidem, tomo I, p. 329.

⁶³ Ibidem, tomo I, pp. 329-330.

sirve para contrastarlo con las acusaciones acerca de que la Compañía tuvo gran poder económico y aquella región era un vergel. Sucede un fenómeno análogo cuando narra su proceso de restablecimiento. Indica que “...es de toda necesidad para la historia presentar las piezas originales que mediaron el asunto”. Así que coloca entre comillas parte del decreto de Fernando VII, fechado el 29 de mayo de 1815. Allí leemos la opinión del monarca, para quien era innegable la <<utilidad y aún necesidad del restablecimiento de los religiosos de la Compañía de Jesús>> y, a su vez, con ello habrían de repararse <<las vejaciones>> que sufrieron

[...] he venido en permitir, como permito, se admita en todos mis reinos de las Indias e Indias adyacentes y Filipinas a los individuos de la Compañía de Jesús, para el restablecimiento de la misma en ellos...>>. Anulando a su vez la Real disposición o pragmática y suspendiendo la enajenación de <<...las casas, colegios y demás temporalidades que existan y fueron de dichos religiosos, para devolvérselos a su debido tiempo [...]

Sin lugar a dudas los documentos de este tipo resultan de gran importancia para Dávila pues, además, “vindican a los jesuitas de las imputaciones dirigidas en su contra por el partido perseguidor”.⁶⁵ En dicho decreto “...se declara la falsedad de aquellos supuestos delitos, llamando soñados crímenes y se da a entender, aunque con expresiones bien vagas, que todos esos motivos secretos alegados en la pragmática, sólo fueron calumnias, chismes y ridiculeces, para desacreditar a la Compañía de Jesús, disolverla y perseguir a sus inocentes individuos...”.⁶⁶

Además de la documentación producto de la administración real, Dávila transcribe oficios del arzobispo de México a los jesuitas; correspondencia para ellos de parte del virrey, otras autoridades civiles y eclesiásticas; respuestas de los padres; disposiciones legales; dictámenes fiscales, opiniones y votaciones expresadas en debates legislativos; decretos eclesiásticos, etcétera. Por otro lado, si bien sólo aparecen citados en escasas ocasiones, también alude como fuentes de información a tres periódicos de la época de la

⁶⁴ Ibidem, tomo II, pp. 165-167.

⁶⁵ Ibidem, tomo II, p. 160.

⁶⁶ Ibidem, tomo II, p. 161.

expulsión: el británico *The Annual Register*, el *Mercurio* histórico y político y el periódico francés *Le Réveil: ouvrage périodique, moral et littéraire, dans le genre anglais*.⁶⁷

De igual forma, Dávila nombra y utiliza varios libelos que circularon con ideas tanto a favor como en contra de la Compañía. En este sentido aparecen pastorales, edictos, cartas, o impresos diversos. Algunos de ellos eran textos elaborados como parte del proceso de expulsión y supresión. Otros fueron redactados antes, pero se dieron a luz en esta coyuntura.⁶⁸ Por ejemplo, la llamada Monita privada, la cual circuló en el siglo XVII y siguió empleándose en el siguiente -según Dávila principalmente por los jansenistas- para denostar a la Compañía, a pesar de conocerse su falsedad.

En cuanto a los impresos favorables a la Orden, o como Dávila los llama, “opúsculos muy sólidos a favor de los proscritos”, tendieron a publicarse como respuesta a los textos que criticaban a los jesuitas o con fines específicos a su favor. Uno de ellos, editado en 1822, es el famoso Retrato de los jesuitas, del cura Juan José Fernández de Lara, donde se solicitaba el restablecimiento de la Orden.⁶⁹

Obras adicionales que utiliza Dávila serían: Los jesuitas y la constitución, o sea colección de los fundamentos legales que obran a favor del restablecimiento de la Compañía de Jesús en la República Mexicana del licenciado Tranquilino de la Vega;⁷⁰ El diálogo del barbero y su marchante... (México, 1851), hecho para estar “muy al alcance del pueblo y de los poco instruidos”.⁷¹ Finalmente, el texto Importancia del restablecimiento de los jesuitas para la pública educación...⁷² (México, 1845).⁷³

⁶⁷ Ibidem, tomo I, p. 326.

⁶⁸ Tal fue el caso del Retrato de los jesuitas formado al natural por los más sabios y más ilustres católicos. Juicio hecho de los jesuitas autorizado con auténticos e innegables testimonios por los mayores y más esclarecidos hombres de la Iglesia y del Estado, desde el año de mil quinientos cuarenta en que fue su fundación hasta el de mil seiscientos cincuenta, obra publicada originalmente en Lisboa en 1761, y traducida al español después de la expulsión en 1768.

⁶⁹ Juan José Fernández de Lara, Retrato de los jesuitas, Puebla, Casa de don Pedro de la Rosa, Impresor del Gobierno, 1822.

⁷⁰ Tranquilino de la Vega, Los jesuitas y la constitución, o sea colección de los fundamentos legales que obran a favor del restablecimiento de la Compañía de Jesús en la República Mexicana. Opúsculo escrito por el licenciado Tranquilino de la Vega, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1850.

⁷¹ Diálogo del barbero y su marchante o contestación a los libelos publicados contra la Compañía de Jesús con motivo de su restablecimiento decretado por la Legislatura de Querétaro, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1851.

⁷² Importancia del restablecimiento de los jesuitas para la pública educación, obra traducida del italiano y que dedica a los ilustrados representantes de la nación mexicana, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845.

⁷³ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 288.

En relación a los documentos, Dávila se refiere al “bando” del 23 de enero de 1821 que suprimió y despojó a los jesuitas de sus posesiones en México, iniciando con ello un nuevo periodo de dispersión. Señala que el intento de restitución de la Compañía fue presentado en la Junta de Gobierno. En consecuencia apunta: “...para no omitir cosa alguna, insertaremos al pie de la letra el diario de sesiones de la junta [impreso en México, oficina de Valdés, año de 1821; corchetes originales]...”.⁷⁴

De manera que el lector encuentra en varias páginas la transcripción y síntesis de aquello asentado en actas de sesiones de los días 15 al 19 de octubre de 1821. Según Dávila, la novedad de las “formulas parlamentarias” entre los mexicanos provocó que los “amigos” de los jesuitas fueran enredados por sus “adversarios”. La confirmación de ello le permite referirse a otra de sus fuentes: “el señor Alamán”. Dávila transcribe la opinión expuesta en su famosa *Historia de México...* (México, 1849)⁷⁵, en donde dice que los

<< [...] cuerpos de carácter representativo adolecieron desde su mismo origen de los vicios que se observan en ellos en su decrepitud. Desde entonces se ganaban por asalto o por sorpresa las votaciones [...] Viose palpablemente en esta discusión (la que acabamos de referir) que las resoluciones de estos cuerpos no pueden ser conformes con la opinión de la mayoría de la población, que se dice que representan, pues en el caso de que hemos hablado, ciertamente la nación mexicana quería el restablecimiento de los jesuitas y de los hospitalarios como que este había sido uno de los grandes resortes de la revolución, y que fueron frustrados sus deseos por una mayoría ficticia de la junta que se llamaba soberana [...]>>.⁷⁶

Dávila también utiliza como instrumentos de consulta publicaciones u obras inéditas. Emplea con regularidad el monumental *Diccionario histórico o biografía universal* compendiada (publicado en 13 volúmenes de 1830 a 1836). De dicha obra recupera artículos para demostrar que los jesuitas siempre defendieron a la Iglesia de los herejes y protegieron el orden social con la aprobación de los gobiernos; que su desaparición fue obra de los enemigos de la Iglesia y, por último, que no pudieron defenderse y aceptaron con templanza las disposiciones de los monarcas.

⁷⁴ Ibidem, tomo II, p. 242.

⁷⁵ Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente, México, Imprenta de J. M. Lara, 1849.

⁷⁶ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 247-248. Cursivas en el original.

Como comentario al margen, el hecho de que publicaciones importantes divulgaran las consecuencias de la expulsión de la Orden, apoya la propuesta de Dávila en cuanto a su trascendente papel en la protección del orden social. Para él, un ejemplo se encuentra en el “juicioso y liberal español don [Alejandro] Magarinos Cervantes”, quien en un “periódico literario del año de 1850” comenta acerca de los jesuitas

<<[...] no falta quien ponga en duda y demuestre la falsedad de la mayor parte de los cargos que hacen a la Compañía de Jesús, pero sin entremeternos a decidir esta difícil cuestión, podemos asegurar, con el examen de los datos que tenemos a la vista, que las misiones de la América del Sur, tanto españolas como portuguesas, bajo su influjo y administración llegaron al más alto grado de prosperidad y que apenas han caído en otras manos, se han arruinado, consiguiendo ellos, sólo con la unción de sus palabras, sólo con las armas de la religión y el convencimiento, que los indios trabajasen, estudiasen, etcétera>>.

Y después de las revoluciones de independencia, indica que la “eterna justicia” se encargó de

<<[...] castigar la ingratitud cometida contra los hijos de Loyola al expulsarlos de los dominios peninsulares [...] Sí, 1767 es el relámpago que ilumina el abismo donde inevitablemente va a hundirse convertido en polvo el trono americano de los reyes católicos>>.⁷⁷

Acerca de sus fuentes de consulta, merece mencionarse el manuscrito de la enciclopédica Biblioteca jesuítico-española de los escritores que han florecido por siete lustros. Estos empiezan desde el año de 1759, principio del reinado del Augusto Rei Carlos III, y acaban en el de 1793, del padre Lorenzo Hervás y Panduro. De igual manera la obra de François-Xavier de Feller intitulada *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par le genie, les talents, les vertus, les erreurs, etc., depuis le commencement du monde jusqu'a nos jours* (publicada de 1781-1784). Finalmente, y de carácter más reciente, utiliza la famosa Biblioteca Hispanoamericana Septentrional o catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América Septentrional Española han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa (primera edición entre 1816-1821) de José Mariano Beristáin de Souza.

⁷⁷ Ibidem, tomo I, pp. 332-333.

Como puede advertirse con lo dicho, Dávila realiza un acucioso manejo de fuentes diversas, el cual revela una metodología que se desenvuelve en consonancia con el rigor científico de su época. Su procedimiento para demostrar sus afirmaciones y la búsqueda de la verdad con “objetividad” son elementos que, a mi modo de ver, hablan de un historiador a quien podríamos considerar como un profesional de la historia en su sentido moderno, pues desea proporcionar al lector todos los fundamentos necesarios para convencerlo de su veracidad.⁷⁸ Sin embargo, debido a que el autor construye, hacia la década de 1860, una historia que tiene entre sus principales objetivos hacer justicia a la Compañía de Jesús, tampoco puede soslayarse la influencia de su carácter encomiástico, el cual, a final de cuentas, influye notablemente en su obra y socava la objetividad que pretendía.

Para él, las “tinieblas” frecuentes en los sucesos de los últimos cien años, se disipan por medio de un relato presuntamente imparcial que proporciona “luz” para alumbrar los “hechos históricos”. Éstos últimos se encuentran en los documentos, y por ello presenta numerosos testimonios que valora según aportan a la misma imparcialidad. Convertido en buen juez, procura atender todas las pruebas posibles, para después explicar las causas y efectos de los acontecimientos más importantes en el drama de la expulsión y extinción de la Orden. Dado su carácter de escritor del ámbito eclesiástico, intenta combatir las posibles críticas con papeles “auténticos” y autores de prestigio ajenos a la Compañía, para entregar al lector una narración satisfactoria sin importar filiaciones o simpatías. Así, vemos desfilar recursos narrativos con los cuales Dávila pretende acreditar su objetividad y precisión: los elogios para la Compañía proceden de autores contrarios a ella, el relato acerca de sus tribulaciones, la adversidad permanente, la persecución, las consecuencias de su desintegración, las calumnias a su alrededor... todos son apoyados a su juicio por medio de fuentes documentales y bibliografía. De hecho, estos aspectos alimentan una buena parte del contenido de su historia, a ellos y otros temas y argumentos adicionales me abocaré a continuación.

⁷⁸ Hasta ahora he utilizado la expresión “moderno” para referirme a una “época” concreta. No obstante, cuando la aplico a la obra de Dávila, tiene una acepción diferente. En su caso quiero subrayar la idea de que su expresión intelectual es ejemplo de características valoradas por los historiadores contemporáneos, como serían las propuestas de “cientificidad” en la historiografía elaboradas por Leopold von Ranke. A dichas particularidades me referiré en el cuarto capítulo.

3. Tópicos de la Historia de Dávila

En el apartado anterior me referí a las tribulaciones de la Compañía. Utilizo el término para aludir a las dificultades e injusticias argumentadas por los jesuitas, las cuales constantemente aparecen en la historia de Dávila. Este afán por mostrar la adversidad a la cual hacían frente no era nuevo, como vimos en el capítulo anterior para el caso de Francisco Xavier Alegre. Así pues, en principio comento el binomio adversidad-prosperidad que guía su visión de la historia. Enseguida veremos cómo narra Dávila las relaciones de los jesuitas con dos grupos de personajes definidos. Por un lado, con representantes de los poderes, tanto civiles como eclesiásticos y, por otro, con los letrados y disidentes religiosos de la época de la supresión, en específico con filósofos y jansenistas. Posteriormente me referiré al retrato de la persecución de la Compañía y de sus enemigos, para concluir con la forma como expone las vidas y carácter de los jesuitas, así como el reconocimiento que otorga a sus bienhechores más significativos.

Las tribulaciones de los jesuitas

De entrada, debo decir que la adversidad enfrentada por parte de la Orden se relaciona directamente con los momentos que podríamos calificar como prósperos a la misma, es decir, los relativos a donaciones económicas o materiales de parte de personajes poderosos, de apoyo de los monarcas para emprender nuevas misiones, a la ayuda recibida de parte de los indígenas o miembros de otras órdenes, a las épocas de buenas cosechas, etcétera. Sabemos que los sucesos prósperos, en general, son constantemente interrumpidos por situaciones adversas a lo largo de toda la obra histórica de la Compañía desde su fundación. En este sentido, el texto de Dávila conserva el mismo esquema y tejido argumentativo.

A mi juicio, no resulta extraña la reiteración de sucesos penosos, pues en el proceso histórico de la Orden sirven para demostrar el respeto a los designios divinos por parte de los jesuitas. Además, la adversidad usualmente tiene carácter de injusta, en especial cuando se trata de persecuciones, mal entendidos o, como en este caso, todas las tribulaciones de la Orden producto de su desmantelamiento. Sin embargo, de entre las dificultades referidas por los jesuitas, lo novedoso sería que la expulsión y supresión son, como intenta demostrar

Dávila, las injusticias más significativas de toda la historia de la Compañía y, a su vez, con ellas se presenta la oportunidad más grande de manifestar el sufrimiento por amor a Dios y su capacidad para vencer los obstáculos preparados por sus “enemigos”.

En las historias de la Orden del periodo virreinal, el desgaste físico resulta representativo de cierto tipo de adversidad. Un ejemplo se encontraría en el tránsito dificultoso de un lugar a otro por parte sus miembros. Tales dificultades van desde los primeros viajes trasatlánticos hasta las largas jornadas a pie en territorios inhóspitos. De ahí que la narración de su expulsión del virreinato de la Nueva España y el largo viaje rumbo a los territorios pontificios, sea un estupendo ejemplo de las vicisitudes de un acontecimiento arduo y penoso. Así se expresa en la llegada del padre Salvador de la Gándara a la ciudad de Bolonia

[...] en una situación tan deplorable como lo restante de los mexicanos, pues como según se dijo, ya todos caminaban a sus expensas, muchos no comían, otros vendían para comer los harapos que les habían quedado y muchos venían de limosna que les hacían sus compañeros, no menos necesitados, porque puede asegurarse que todos merecían el legítimo nombre de mendicantes. Los trabajos padecidos en este último camino fueron indecibles [...]⁷⁹

No obstante ejemplos como el anterior, en el relato de Dávila los jesuitas nunca fueron abandonados a su suerte por Dios.⁸⁰ Cuando parece caer el ánimo y el infortunio se cierne sobre la Compañía, surge el apoyo de la “providencia”, para salvar las dificultades propias de sus actividades en el siglo.⁸¹ Son numerosos los ejemplos. Uno de enorme valor para la Orden es la constancia de las vocaciones de sus miembros ante la adversidad, así como el surgimiento de nuevas en los momentos esporádicos en que es restituida. Dávila apunta que, aún cuando en el siglo XVIII la Compañía dejó de existir, los jesuitas mantuvieron un modo de vida religioso semejante al de su antiguo Instituto.

La “providencia” aparece en la historia de la Compañía de otras formas. Por ejemplo, según Dávila, después de suprimida por el Papa Clemente XIV, se creyó quedarían

⁷⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 33.

⁸⁰ Conviene añadir que la participación de la virgen de Guadalupe también cobra importancia en la resolución de algunas adversidades.

⁸¹ Con todo, es interesante notar que la intervención de la “providencia” no implica un providencialismo al estilo de las crónicas virreinales. Por el contrario, los sucesos se desarrollan de una manera racional, en donde la historia, digamos, secular, cobra la mayor importancia y en ella se inserta la historia de los jesuitas.

autorizados los comentarios de sus adversarios, e incluso habría nuevas declaraciones. No obstante, "...la Providencia Divina desde ese mismo tiempo veló por el honor y buena fama de la Orden, tan inicualemente proscrita, valiéndose de las mismas plumas de sus más ardientes adversarios, los filósofos y protestantes".⁸²

El regreso del "honor de la Compañía de Jesús" impulsado por la providencia divina es un ejemplo que varias veces se observa en la historia de Dávila. Alude a personajes importantes los cuales incluso llegaron a retractarse de sus comentarios y denuncias contra la Orden: ministros de la Iglesia, políticos, eruditos, entre otros, hicieron comentarios recuperados por él en su obra.

Así pues, la dualidad prosperidad-adversidad, es parte importante de la estructura del proceso histórico de la Compañía según se expresa en sus relatos históricos y, en este sentido, la obra de Dávila es un excelente ejemplo, pues a lo largo de ella advertimos esta característica, la cual refleja una idea de la historia en general. Aunado a esto, también resulta un valioso instrumento de convencimiento frente a las críticas hechas a los jesuitas, con lo cual el autor intenta demostrar que los sucesos históricos de la Orden eran muy distintos de los retratos insidiosos elaborados a su alrededor, como, por ejemplo, los relativos a sus enormes riquezas, nexos políticos, poder en las cortes, etcétera.

La persecución de la Compañía

Como ya mencioné, en el patrón argumentativo de la historiografía jesuita es persistente la dualidad entre la prosperidad y las persecuciones. Sin embargo, es preciso añadir cómo desarrolla Dávila este proceso en dos acontecimientos de gran trascendencia para la historia de la Compañía de Jesús: su expulsión de los territorios del monarca español y su posterior supresión en el seno de la Iglesia católica.

Nuestro historiador dedica abundantes páginas a ambos sucesos. Inicialmente la historia de las consecuencias para la provincia mexicana pasa a segundo término, pues el autor narra de entrada los motivos y circunstancias políticas, ideológicas y religiosas previas a la expulsión, y luego aborda el suceso en sí mismo. Para convencer al lector de la injusta persecución de los monarcas a los jesuitas, Dávila se apoya en opiniones de autores

⁸² José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II. p. 85.

ajenos al suceso. Las interpretaciones de Leopold von Ranke, Jean Charles Leonard Simonde de Sismondi, “el luterano Cristóbal de Murr”, el italiano César Cantú, “el anglicano [William] Coxe”, Alexis de Guignard Saint Priest, el “anglicano don David Barry”, entre otros, aparecen para convencer con su autoridad y erudición.

Por ejemplo, Dávila utiliza a dichos autores y otros más, con el fin de mostrar que Carlos III fue engañado y convencido, por medio de “calumnias”, de la influencia malintencionada de los jesuitas en el motín madrileño de 1766. Tal sería el caso del ministro de la Iglesia anglicana Roberto Carlos Dallas, cuya obra *Curso de historia de los Estados Europeos* le sirve, pues -según dice- muestra que a los jesuitas nunca se les probó un solo crimen de los imputados antes de su expulsión y supresión, ni tampoco pudieron defenderse de las acusaciones vertidas en su contra.⁸³

De modo análogo, Dávila recupera de un “protestante” otro testimonio moderno de la “crueldad de la expulsión de los Jesuitas de España, y de su inocencia”. Se trata del “Dr. Dunham”, para quien los <<pobres>> jesuitas fueron víctimas de las <<maquinaciones de sus enemigos>>, quienes deseaban apoderarse de sus bienes y utilizaron como pretexto para destruirlos su doctrina. En presuntas palabras de Dunham, los jesuitas fueron <<...víctimas de una conjuración hecha en su daño sistemáticamente, hija del más ruin interés, y llevada a efecto con más atrocidad que todas cuantas recuerda la historia como dignas de la execración de los hombres>>.⁸⁴

Para Dávila referirse a la “conspiración” con imparcialidad resulta trascendental. Apoyándose en el historiador Vicente de la Fuente, indica que jamás hubo una razón válida para expulsar a los jesuitas y, aún peor, tal decisión privó a la monarquía española de “celosos eclesiásticos”. Según dice, De la Fuente no encontraba en la información conocida nada que hiciera pensar negativamente acerca del proceder de los jesuitas. Su obra revela poco a poco las “intrigas” detrás de la expulsión, completando con ello “lo tenebroso de este cuadro”. Y sentencia que el lector verá, además, la inocencia de las “víctimas” a través de una “historia imparcial y justa”.⁸⁵

En este sentido, un ejemplo adicional sería el texto de William Coxe, *España bajo el reinado de la casa de Borbón* (primera edición de 1813 y española de 1846) el cual Dávila

⁸³ Ibidem, tomo I, p. 235.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ibidem, tomo I, p. 231.

transcribe, y donde con respecto a la expulsión se dice: “<<Considerando esta medida a sangre fría, y juzgándola con imparcialidad, no puede dejarse de convenir, que por conveniente y aún necesaria que parezca haber sido la expulsión de los jesuitas de España, se mezcló tanto de arbitrario y cruel en su ejecución, que el corazón se oprime y llena de indignación>>”. Pues, para Coxe, los jesuitas fueron arrestados a manera de delincuentes y expuestos a terribles padecimientos.⁸⁶

La presencia de las intrigas crueles e injustas da cuenta de la adversidad evocada anteriormente. Además, encontramos otro caso donde se manifiestan las consecuencias que tuvieron, no para la Orden, sino para sus detractores, tales intrigas. Dávila alude a la justicia divina, que Dios guarda a su entera voluntad para el momento indicado

Aunque no es motivo de alegría para los cristianos el castigo de sus perseguidores, para aquel Señor que prohibiendo la venganza, se la ha reservado a sí; con todo no deja de ser consuelo cuando ven que el cielo vuelve por su causa, y que la iniquidad nunca triunfa cumplidamente en este mundo; porque de esta manera se advierte a la posteridad, que jamás se ataca impunemente a los siervos de Dios, y que su ira generalmente sigue, con paso más o menos acelerado, a los que por sus pasiones, intereses o fines particulares no temen declarar guerra a aquellos hombres cuyas virtudes, ejemplos y trabajos no tienen otro fin que el bien de la religión y de la sociedad entera.⁸⁷

El castigo a los “ministros de las cortes y otros agentes de su destrucción” aparece de diversas maneras. En cuanto a personajes implicados en los, digamos, agravios hacia la Compañía, el lector encuentra varios ejemplos en la obra de Dávila. Uno de ellos es Pedro Jiménez de Urrea, conde de Aranda, a quien considera un hombre muy ambicioso y uno de los “principales agentes” de la expulsión de los jesuitas. Acerca de él, comenta que “fue expulsado ignomiosamente de la Corte de Madrid y murió en el destierro en 1794”.⁸⁸ En el mismo sentido Dávila añade que “...más deplorable fue el fin de don Manuel Roda, filósofo en sus opiniones y una de las principales cabezas del jansenismo”, pues, supuestamente, falleció perturbado y triste por los males que “había hecho sufrir a la Compañía”.⁸⁹

⁸⁶ Ibidem, tomo I, p. 233.

⁸⁷ Ibidem, tomo II, p. 128.

⁸⁸ Ibidem, tomo II, p. 144.

⁸⁹ Ibidem, tomo II, p. 145.

Del mismo modo recurre, por ejemplo, a Jacques Crétineau-Joly para aludir al destino de los ministros implicados en la supresión. Del francés duque de Choiseul, dice "...fue precipitado de su orgullo de la cumbre de los honores y del poder. El 25 de diciembre de 1770 tomó el camino del destierro, y el duque d'Aiguillon fue llamado para sucederle. Por más diligencias que hicieron para su restablecimiento los enciclopedistas, desterrado de la Corte, murió en sus tierras Choiseul en 1785".⁹⁰ Es decir, según Crétineau-Joly, el ministro Choiseul pagó el destierro de los jesuitas con el propio, interpretación que coincide con la imagen de justicia divina que Dávila pretende transmitir en su obra. En este sentido, conviene tener presente que la alusión a la justicia sigue el modelo explicativo de causa-efecto, el cual respeta el canon historiográfico del autor al que me referí renglones arriba: la causa es el orgullo de los hombres y la consecuencia el castigo divino.

Indica del mismo modo: "En esta serie de perseguidores humillados de lo alto aún en esta vida, debe ocupar lugar uno de los mayores que tuvo no sólo la Compañía, sino la Sede Apostólica para arrancarle el Breve de la extinción: hablamos del famoso don José Moñino, conde de Floridablanca...", quien según Dávila "representó el primero y principal papel en la abolición de la Compañía".⁹¹ De tal forma que para él, en Floridablanca "...se verificó el antiguo dicho Tollantur in altum, ut lapsu graviori ruant, porque a tan inesperada subida se siguió la más ruidosa caída". Dicho en otras palabras, con el súbito arresto por las tropas de Carlos IV y su posterior destierro se confirmó el proverbio del poeta romano Claudio: entre más importante es una persona, más dura será su caída.

Pero no sólo los sujetos involucrados directamente recibieron castigo de Dios, Dávila comenta que en 1774 ocurrió en América "un suceso que llamó mucho la atención". Narra el caso de un religioso "camilo", quien -supuestamente- festejó la supresión de la Compañía al desconocer la "verdad" de los hechos, y al año siguiente, el día de la celebración de san Ignacio, una granizada destruyó la siembra de una hacienda de los Camilos, lo cual fue considerado un "...castigo del cielo por aquellas demostraciones de júbilo con motivo de un suceso que llenaba de luto a todo el catolicismo".⁹²

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Ibidem, tomo II, p. 145.

⁹² Ibidem, tomo II, p. 132. Cabe señalar que la narración de sucesos "curiosos" como este, muy frecuentes en las crónicas, va desapareciendo en la obra de Dávila. No obstante, permanece la costumbre e incluso a ratos cobra un nuevo sentido. Disminuye la frecuencia de casos con carácter milagroso, de castigo, o ayuda divina, para dar paso a una experiencia propia de los nuevos tiempos. Un ejemplo de ello sería la "anécdota muy

Otro aspecto importante en el contexto de la persecución, es el caso de tolerancia política y religiosa mencionada por Dávila. Concretamente me refiero a las “dos naciones” que conservaron a los jesuitas cuando la monarquía hispana los había expulsado. Una de ellas era el reino de Prusia, que gobernaba Federico II, y la otra Rusia, regida por Catalina II. Dávila pondera que ninguno de estos soberanos defendía la fe católica, no obstante decidieron “...conservar a los jesuitas en sus respectivos dominios, como los mejores sacerdotes que podían ofrecer a sus vasallos católicos; como unos maestros escogidos para la educación de la juventud; como uno de los medios más poderosos para mantener a sus súbditos en paz y fidelidad”.⁹³ Dávila se apoya en transcripciones de la correspondencia del propio Federico II para demostrar que “no fueron otras las miras” de ambos monarcas.

En mi opinión, la referencia al caso va más allá de un simple comentario. Particularmente si tomamos en cuenta las transformaciones del contexto político mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, cuando Dávila escribe. El papel de los jesuitas como pacificadores es expuesto una y otra vez por él. Según dice, en cada lugar donde se encontraban habían traído paz, lo cual resultaba uno de sus más importantes servicios a los gobernantes. De ahí que al expulsarlos, Carlos III dejara “...expuesta la seguridad e integridad de sus dominios de ultramar, defendida más que con las armas con la fidelidad de esos misioneros y su poderoso influjo sobre los indios, capaz por sí solo de sofocar la rebelión donde quiera que hubiese nacido”.⁹⁴ No sería extraño que Dávila trajera a colación el asunto, pero teniendo como telón de fondo los problemas propios de su época. Lo anterior permite referirme a otro aspecto interesante: la opinión y juicios del propio Dávila.

En principio, es muy cuidadoso con respecto a sus comentarios sobre aquello que ha presenciado personalmente. No obstante, cuando requiere hacerlo, no duda en manifestar su opinión para convencer al lector. Así sucede en el contexto de la supresión de la Compañía

notable” que refiere acerca del padre Lorenzo Cavo, quien de regreso a México pasó por “el puente de Calderón”: “...dícese, que habiéndose descompuesto el coche en que caminaba, entretanto lo componían se sentó sobre una piedra...”, recordó cuando transitó por allí en el destierro, por lo que “no pudo contener las lágrimas” y Dávila expresa: “¡Cosa que parece misteriosa! Sobre esa misma piedra estuvo sentado el cura Hidalgo en 1810, dirigiendo la famosa acción de ese título, contra las tropas de aquel gobierno que había desterrado a los jesuitas” (Ibidem, tomo II, p. 152).

⁹³ Ibidem, tomo II, p. 135.

⁹⁴ Ibidem, tomo I, p. 322.

decretada por Fernando VII, en agosto de 1820.⁹⁵ Para el caso mexicano se concretó en enero de 1821, cuando Dávila aún era novicio. Advierte que se trata de un suceso de gran importancia para su historia, razón por la cual es sumamente enfático en aclararlo. Un buen ejemplo es la corrección que hace al texto de Carlos María de Bustamante.

Según Dávila, Bustamante apunta que el virrey, conde de Venadito, se ocupó él mismo de “<<...lanzar a los jesuitas del colegio de San Pedro y San Pablo un piquete de tropa del regimiento expedicionario de cuatro órdenes...>>”. No obstante, Dávila corrige de la siguiente manera

Esta narración, sobre ser ofensiva a la memoria de aquel virrey, justamente alabado por el mismo señor Bustamante, así como al gobierno de Madrid de donde emanó el decreto, es enteramente falsa; y se conoce que dicho señor no presenció este acto, ni consultó muy seguras memorias. Ni en la notificación del decreto, ni en la salida de los jesuitas de San Pedro y San Pablo, ni posteriormente a ella, intervino la fuerza armada [...] Lo que realmente pasó vamos a referirlo como testigos de vista por estar entonces en el noviciado.⁹⁶

Desde mi punto de vista, el fragmento transcrito es significativo, pues permite advertir la actitud de Dávila frente a la posibilidad de confrontar el texto histórico con el testimonio personal. Para él, este último resulta mucho más valioso como evidencia, pues asegura apegar a la “verdad” de los hechos. Como mencioné antes, la veracidad es una de sus mayores ambiciones, y citar su propia experiencia para refutar a un autor reconocido como Bustamante, le otorga, indirectamente, fortaleza a sus propios argumentos que no puede demostrar. Es más, proporciona al lector una imagen de sí mismo como historiador juicioso e imparcial, pues honra la memoria del virrey.

A pesar de mostrarse como un autor objetivo, eso no implica que Dávila deje de emitir su opinión cuando lo considera conveniente. Es más, deja entrever por medio de su texto que no fue un hombre pasivo ante los problemas políticos nacionales. Se refiere a sí mismo cuando alude a las actividades de “un novicio”. El lector puede sospechar que se trata de él por la manera como hace el comentario.⁹⁷ Según Dávila, este novicio publicó en

⁹⁵ En un fuerte golpe al clero regular, el monarca sancionó el decreto de las Cortes Ordinarias de dicho año, en que se suprimía a la Orden y se cerraban sus casas en España, pero los jesuitas no fueron desterrados como en tiempos de Carlos III.

⁹⁶ Ibidem, tomo II, p. 236. *Cursivas mías.*

⁹⁷ Además, contamos con la aclaración del editor quien indica: “Este novicio es el mismo presbítero don Mariano Dávila, que por modestia oculta su nombre. Ya dijimos que su parentesco con el padre Arrillaga le

dos periódicos religiosos: El Ilustrador Católico y El Observador Católico; y en conjunto con otros periódicos dio a luz artículos y traducciones importantes a favor de la Compañía.

Es más, Dávila agrega que el mencionado novicio estuvo encargado de la sección eclesiástica del Diccionario universal de historia y de geografía, de manera que “conservó a la posteridad mil curiosas noticias en ese ramo”. En este mismo sentido, pero aludiendo directamente a él mismo, cita algo que escribió en 1851, y transcribe un fragmento de un texto publicado en El espectador de México. Revisa semanal de religión, literatura y bellas artes, bajo el título “<< Rasgos de la historia eclesiástica mexicana >>” en donde cuenta un poco acerca de las actividades de un sacerdote que trabajó en el Santuario de Nuestra Señora de los Ángeles.⁹⁸

Como puede verse, estos dos comentarios permiten apuntar, por una parte, que Dávila, al menos en la sección final de su historia -y por eso la más cercana cronológicamente a él-, opinó acerca de su tiempo con mayor holgura. Por otro lado, él mismo hace patente su participación en la defensa de la Iglesia mexicana en general, y de la Compañía de Jesús en particular, así como su importante colaboración en el Diccionario universal.

Me interesa terminar este apartado, relativo a la persecución de la Compañía, refiriéndome a la forma como Dávila la vincula con la “opinión pública”. Desde su perspectiva, existe una brecha enorme entre la información que circuló por medio de sus detractores y la opinión de la población en general. De hecho, aquí encontramos otra parte de la injusticia padecida por sus miembros, pues la gente -en realidad para él- había rechazado los argumentos esgrimidos en contra de la Orden y expresado su inconformidad.

Dávila utiliza como ejemplo la reacción del “pueblo romano”, quien manifestó su “repugnancia” ante la extinción y agrega que el “...disgusto que hubo en Roma por el Breve de Clemente XIV fue general en todo el orbe católico, como puede verse en las historias eclesiásticas modernas”.⁹⁹ En el caso concreto de México, indica que tanto el Breve del Papa, como la Pragmática de Carlos III, “hicieron enmudecer a la sociedad mexicana”.

permitió adquirir muchas noticias respecto de la provincia mexicana, en cuya defensa empleó lo mejor de su vida. (N. del E.)”. (Ibidem, tomo II, p. 256; el énfasis es mío).

⁹⁸ Ibidem, tomo II, p. 258.

⁹⁹ Ibidem, tomo II, p. 76.

¿Cuál es la importancia de la respuesta de la gente? Según Dávila, sólo la opinión del pueblo manifiesta un parecer sincero acerca del trabajo de la Compañía, de ahí el enorme valor que tiene para su historia. Comenta

Últimamente, si conforme a las doctrinas modernas, debe consultarse la opinión pública para juzgar de la justicia o injusticia de una providencia, ella fue generalmente reprobada [por los ministros] así como en otros reinos, en España. Duclox, a quien acabamos de citar, decía en el mismo lugar en esta materia lo siguiente: <<No temo asegurar y lo he visto muy de cerca, que los Jesuitas tenían y tienen aún sin comparación más partidarios que enemigos [...]>>.¹⁰⁰

Con lo anterior, Dávila pretende señalar que si la opinión pública hubiese tenido algún valor para los monarcas e, implícitamente, gobernantes contemporáneos, la Compañía de Jesús nunca habría desaparecido. Pero, aún más, resulta significativa la forma como vincula justicia con opinión pública, pues en su interpretación ambas convergen, es decir, la primera se lleva a cabo en la medida en que armoniza con la segunda.

Los jesuitas y sus enemigos

En lo que concierne a la relación de los jesuitas con aquellos que Dávila presenta como sus críticos más severos surgen algunas preguntas que pueden servir de guía: ¿Qué dice de ellos? ¿Qué imagen de los jesuitas construye? ¿Qué papel juegan los antagonismos en sus argumentos? ¿Quiénes y por qué son considerados aliados o afines a la Orden? ¿Cómo influyen en la historia los personajes involucrados? Interrogantes de este tipo resultan útiles para averiguar cómo narra Dávila los sucesos e intentar descubrir por qué lo hace de esa manera.

Antes de comenzar la historia de la Compañía en México, Dávila presenta al lector, en sus primeros tres capítulos, quiénes fueron, a su juicio, los principales “enemigos” de los jesuitas y artífices de su destrucción. Para ello desarrolla una panorámica general de la situación religiosa y política en Europa previa a la supresión de la Orden, particularmente en los territorios de las monarquías de Portugal y Francia, las cuales expulsaron a los jesuitas en 1759 y 1764 respectivamente.

¹⁰⁰ Ibidem, tomo I, pp. 243-244.

A mi modo de ver, Dávila desea proporcionar un contexto histórico amplio y, aún más, con antecedentes para comprender el posterior proceso de expulsión de España. Cabe mencionar que la explicación ofrecida por él, como veremos, lleva a cabo generalizaciones en ambos frentes. Es decir, los jesuitas son definidos como si fueran un cuerpo homogéneo, sin conflictos internos, ni matices acerca de su pensamiento y proceder en distintos lugares o en relación a diferentes tópicos importantes, por ejemplo, asuntos teológicos o educativos. Dicho fenómeno sucede de la misma manera con sus críticos, quienes aparecen como un bloque uniforme en el que no hay cabida a las diferencias o discrepancias.

Es importante recordar que Dávila deseaba construir una historia con “rectitud y verdad”. Además, como dije antes, tiene un alto sentido de “justicia” histórica, la cual considera necesaria y urgente para la Compañía de Jesús, de ahí que afirme: “La causa de los jesuitas ha sido juzgada por la historia. De ella recogeremos el fallo, y sus revelaciones serán las pruebas que exhibiremos de cuanto tenemos que decir a sus adictos y contrarios”.¹⁰¹

Dicho lo anterior, y según la secuencia cronológica de la expulsión, en primer lugar debo referirme a la monarquía de Portugal, en donde, según Dávila, “el reino” inició una verdadera “persecución” contra los jesuitas. Cuenta que el principal representante y ejecutor de la misma fue Sebastião José de Carvalho e Melo, marqués de Pombal, personaje “famoso por su ambición, tiranía, crueldad y delitos”. Primer ministro del rey José I de 1750 a 1777, Pombal es para Dávila un hombre que controló las decisiones de gobierno del monarca. Según cuenta, era “protestante de corazón” y apoyaba las teorías liberales para reformar a la Iglesia nacional. Dávila no aporta mayores detalles de este proceso, prefiere atender en particular tres “golpes” dados a la Compañía en aquella época por parte de Portugal. El primero, la “destrucción de las misiones” del Paraguay (la razón esgrimida, dice, era el oro que de aquella región quedaba en manos de los jesuitas). El segundo golpe habría sido ejecutado a través de una petición del marqués al Papa. En ella solicitaba una visita a Portugal, para averiguar si había religiosos dedicados a “negocios prohibidos por los cánones”. Dávila indica que, según los ministros portugueses, tal visita evidenció que “los jesuitas se dedicaban a un comercio prohibido por las leyes de la Iglesia”.¹⁰²

¹⁰¹ Ibidem, tomo I, p. XI.

¹⁰² Ibidem, tomo I, p. 39.

La actividad mercantil referida no era exclusiva de Portugal, pues también atendía el comercio con las Indias Orientales, lo cual significó según Dávila una “calumnia jurídica lanzada contra los jesuitas portugueses”.¹⁰³ No obstante, para él, “...la más atroz, al par que la más absurda, y sin embargo la más vociferada por Carvallo, fue la de la complicidad, o lo que es peor, la declaración de haber sido ellos los autores del conato contra la vida del rey de Portugal...”.¹⁰⁴ Esto último es un aspecto más doloroso para Dávila, pues, además de la falsedad de la acusación, en consecuencia varios jesuitas fueron encarcelados y los bienes de la Orden “secuestrados y aplicados al fisco”, medidas que -explica- constituyeron un importante antecedente a la decisión de expulsarlos de los dominios del rey.

Como puede notarse, en el caso portugués la acusación política colocaba el mayor peligro en la capacidad conspirativa de la Orden, que presuntamente había estado involucrada en el atentado contra el monarca, así como en su desobediencia a las leyes establecidas. Ahora veamos cómo expone el caso francés, el cual fue muy distinto a decir de Dávila, pues estuvo caracterizado por el liderazgo de pensadores “incrédulos”. Afirmo, de manera general y como punto de partida, que el momento histórico se distinguió por la “impiedad” y el “filosofismo”. Indica:

[...] la causa general de los ataques conjurados en su contra, no fue otra que el espíritu de oposición a la Iglesia Católica, a su independencia y su jefe, no menos que a todo el orden social fundado y establecido sobre el Catolicismo.¹⁰⁵

El comentario anterior permite advertir cuáles son para Dávila los elementos fundamentales del conflicto. El primero, la Iglesia, su independencia y su líder; el segundo, el catolicismo y su manera de entender el mundo desde el punto de vista cristiano. Detrás del comentario se encuentran algunas transformaciones propias de la época, las cuales han sido discutidas largamente por los historiadores. Por un lado, el combate del naciente Estado moderno contra las prerrogativas de la Iglesia católica romana, como parte de su propio fortalecimiento. Por otro lado, el proceso de laicización, secularización y descristianización, manifiesto en la ruptura de antiguas prácticas religiosas y de organización social. Se trató de un largo proceso que afectó directamente a la Iglesia, al

¹⁰³ Ibidem, tomo I, p. 40.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Ibidem, tomo I, p. 22.

cual la Compañía tuvo que hacer frente, acaso, como ninguna otra Orden. Testimonio de ello es su enfrentamiento con los “filósofos” y jansenistas.¹⁰⁶

Por esta razón Dávila comenta que desde un principio los jesuitas lidiaron con la “secta” del jansenismo, para él heredera de las fuerzas de combate del “protestantismo”, y que desde el siglo XVII había manifestado duras críticas contra ellos.¹⁰⁷ Acerca de los “jansenistas” afirma que, pese a verse casi reducidos a la inexistencia durante años, después de 1740 adquirieron notable fortaleza. Según dice, dirigieron “todo su odio” contra los jesuitas, pues veían en ellos a los más fuertes defensores “de la fe católica”.¹⁰⁸ Así pues, el contexto histórico es definido por Dávila como preso de la “impiedad” y el “filosofismo”.

Por otro lado, cuenta que desde la regencia del duque de Orleáns, no sólo se avivó el jansenismo, sino que surgió a su vez “la secta llamada filosófica”. Estos dos grupos conforman un conglomerado en el relato, de manera que Dávila pasa de uno a otro

¹⁰⁶ El proceso de “desacralización” implica una serie de fenómenos humanos muy complejos que incluso hoy día siguen sin concluir. Básicamente se trataría de transformaciones socio-culturales desde la óptica occidental, que implican, por un lado, la paulatina pérdida de influencia de los patrones religiosos cristianos en la forma de entender o “creer” el mundo. Por otro lado, la disminución de la intervención de la Iglesia de Roma en los asuntos de “Estado” y de moral. Ambos procesos se desarrollarían dentro de una autoafirmación humana fundamentada en la racionalidad. Sin embargo, más allá de lo polémico que pueden resultar categorías como secularización o descristianización, resulta muy significativo no dejar de lado el hecho de que, por una parte, no aluden a una eliminación de toda referencia religiosa y, por otra, que los fenómenos mencionados no se manifiestan a un mismo ritmo. Hay variaciones respecto al lugar, periodo, condición social, situación laboral, contexto citadino o provinciano, sexo, etcétera. Véase Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, tr. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 107-126.

¹⁰⁷ No debe perderse de vista que bajo el calificativo de “jansenista” los jesuitas tendieron a referirse, con un tono en gran medida despectivo, a aquellos que no compartían sus ideas o eran sus “enemigos”. El calificativo tiene como origen el proyecto teológico impulsado en el siglo XVII por el holandés Cornelis Jansen o Jansenio. Con respecto a los jesuitas, el caso más famoso de la “polémica jansenista” lo encontramos en las célebres Cartas provinciales (Colonia, 1656-1657) de Blaise Pascal. El historiador Michel de Certeau asegura que, en el fondo, el problema entre ambos bandos radicaba en las “prácticas”. Los jansenistas ponían el énfasis en las “observaciones litúrgicas o sacramentales” de manera mucho más rigurosa. Por el contrario, los jesuitas defendían una práctica más “devocional” con una fidelidad a las fórmulas de dirección espiritual menos exigente. En este sentido, ambas tendencias serían representativas de formas distintas de practicar lo que denominaríamos como “piedad” cristiana (véase su artículo “La formalidad de las prácticas. Del sistema religioso a la ética de las Luces (siglos XVII-XVIII)” en *La escritura de la historia...*, op. cit., pp. 167-169). Aunado a esto, tampoco deben pasarse por alto las diversas formas de jansenismo, como por ejemplo el llamado jansenismo político, el cual se caracterizó por impulsar la gestión de los gobernantes civiles en los asuntos eclesiásticos, como por ejemplo matrimonios, liturgia, vida en comunidad, etcétera (Josep-Ignasi Saranyana, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 55-71).

¹⁰⁸ Además -dice- la crítica más importante de parte del jansenismo a los jesuitas era “la cuestión del probabilismo”, punto en el cual “se esmeraron” para atacarlos. A este respecto, Dávila responde: “Sabido es entre los moralistas que no sólo la escuela jesuítica profesó esta doctrina, (aunque no faltaron y en no corto número de ella quienes sostuvieron la contraria) sino que otras escuelas de varias religiones profesaron la misma” (José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 46-47).

constantemente, e incluso resulta complicado separarlos debido a su talante, digamos, antijesuita. ¿Cómo caracteriza Dávila a los representantes del “filosofismo”? Véase en sus propias palabras

El pudor prohíbe trazar el cuadro de las orgías del palacio real de París [...] Aquella inmoralidad traspasó todo límite [...] la impiedad progresó en los mismos términos: hasta entonces tímida y oculta, osó mostrarse descaradamente y jactarse de sus máximas, razonamientos y sistemas, los cuales no se dirigían a menos que a destruir todas las esperanzas de los hombres por un porvenir mucho más importante que la vida presente y aún a trastornar toda la sociedad entera. No sólo se hacía gala en las tertulias de la corte de la falta más escandalosa de la moral, sino que se permitían decir chistes y bufonadas contra la religión que circulaban enseguida entre los camaradas, y cuyo efecto seguro era hacer ridículos o despreciables los objetos más sagrados y las personas que más necesitaban de la pública estimación. Tal fue la cuna impura del filosofismo, cuyos estragos lamentan hasta el día de hoy todos los pueblos.¹⁰⁹

Dávila pinta un retrato que coloca a jansenistas y filósofos en dos trincheras distintas, pero aliadas por el “odio a la religión”. Considera como determinante esta “liga” entre el jansenismo y la “filosofía” para que se llevara a cabo el ataque al catolicismo y, por tanto, a la Compañía “que se contaba en la primera fila de sus más ardientes defensores”. Dicho “odio”, con todo, tenía algunos matices. Para él los jansenistas representaban una oposición de carácter más bien reaccionario, mientras que, por su parte, los filósofos cuestionaban con más argumentos las máximas filosóficas de los jesuitas.

En estas circunstancias “comenzaron” los ataques de los jansenistas, quienes se valieron de la “calumnia” la cual circuló por medio de “libelos”. Curiosamente, Dávila no aporta nombres específicos de autores o pensadores jansenistas, sólo alude a ellos de manera general.¹¹⁰ En contraste, sí puntualiza como “enemigos” y “escritores impíos” a autores como Voltaire (1694-1778), Louis Sebastien Mercier (1740-1814), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), el marqués de Argens (1704-1771), y Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). Tales personajes fueron para él de los más “incrédulos de la época” por ello atacaron a la Iglesia y en consecuencia a la Compañía.

¹⁰⁹ Ibidem, tomo I, pp. 22-23.

¹¹⁰ Probablemente se deba a que la efervescencia de las propuestas doctrinarias jansenistas se había desarrollado en el siglo XVII.

En este sentido merece destacarse el hecho de que numerosos “filósofos” habían sido formados en los colegios de los jesuitas, como sería el caso de Voltaire y Diderot. Lo anterior resulta particularmente significativo, pues los ataques no procedían en su caso de “herejes”, sino, lo que era peor, de católicos o antiguos católicos. Por tanto su saña cobraba un cariz aún más doloroso y, por lo mismo, digno de subrayarse en la historia del “ataque” a la Orden.

Conviene señalar aquí que la manera como Dávila expone las opiniones de los autores antes mencionados respecto a los jesuitas, recuerda el procedimiento para argumentar de tradición escolástica y habitual también en la época moderna. Me refiero a que, de entrada, transcribe las opiniones contrarias a la Compañía, para enseguida copiar fragmentos de autores (léase autoridades: Clavigero, el abate Raynal, Alexander von Humboldt, etcétera) que las refutan y aclaran la “verdad” de los hechos. Así llega a la conclusión de que los jesuitas fueron víctimas de ataques injustificados.

Como es de suponerse, Dávila insiste en que los jesuitas no evadían a quienes buscaban “destruir al catolicismo”, por el contrario, combatían directamente “ora con sus plumas, ora con sus ejemplos”. Su defensa de la “unidad católica” y del “papado” les traería más y peores problemas: una “conspiración” en su contra por parte de jansenistas y filósofos, la cual, a su parecer, consiguió finalmente la abolición de la Compañía de Jesús. De manera que -para él- filósofos y jansenistas establecieron un plan para destruir primero a la Orden y luego a la Iglesia.

En este sentido, Dávila no presenta a la Orden como impulsada al ataque, sino preocupada por defenderse. No quiero decir que retrate a sus miembros como pasivos, más bien que, contrario con lo que sucede en textos más definidos por el combate frontal, por ejemplo, contra la herejía o la propagación de la fe entre los infieles, el contexto en el que escribe lo lleva a mostrar a una Compañía a la defensiva, circunscrita a responder a los ataques y justificarse como víctima, lo cual, indirectamente, significa una apología de la misma; pero, con todo, el espíritu del autor mantiene el empuje combativo tradicional de los relatos jesuitas.

Dávila aclara que no le interesa reproducir en su texto “testimonios” acerca de la posición de los diferentes partidos, sino “relatar simplemente los actos de la destrucción que nos ocupa”. Así pues, las causas de tal “destrucción”, tanto en Portugal como en

Francia, son para él semejantes y fáciles de identificar: 1) El odio a la religión católica, 2) el rechazo de su doctrina y 3) la disputa con el Pontificado. No obstante, matiza que la mayor presencia del catolicismo en Portugal favoreció el respeto del “pueblo” hacia a la Compañía, de ahí que el principal argumento de ataque fuera de carácter político, esto es, el “regicidio y la rebelión”. Por su parte, en Francia, a la inversa, había una “incredulidad triunfante”, propiciada por los jansenistas y filósofos, y sólo hizo falta un “pretexto” para convencer a los parlamentos, y en consecuencia al rey, con lo cual finalmente concretar la “conspiración” fraguada contra los jesuitas.

Para Dávila la justificación esgrimida estuvo centrada en un misionero de Martinica de nombre Antoine Lavalette, quien había financiado su misión comprando unas tierras, de las cuales obtuvo beneficios durante varios años. Para su desgracia, fue descubierto durante la llamada Guerra de los Siete Años, es decir, entre 1756 y 1763, tiempo durante el cual no había podido pagar deudas adquiridas en Francia. De forma que sus acreedores se lanzaron contra él y, en consecuencia, la Compañía estuvo obligada a pagar “por sentencia” todas las deudas.¹¹¹ Según Dávila, el juicio de Lavalette serviría para continuar el ataque a los jesuitas en algunos parlamentos franceses -momento en que, dice, además nacieron las logias masónicas-, originando una avalancha de cuestionamientos en “su Instituto, Constituciones y doctrina”. Vale la pena mencionar que, en este caso, Dávila no generaliza la situación de los parlamentos, y señala que hubo lugares donde recibieron apoyo de los legisladores, como, de hecho, sucedió en Flandes y en el Franco Condado.¹¹²

Uno de los más duros críticos con la Orden fue el Parlamento de París. Dávila indica que este último, después de estudiar sus constituciones y funcionamiento con una perspectiva malintencionada, declaró -desde 1762- inadmisibles las actividades de la Compañía, pues a su juicio actuaba más como una <<corporación política>> que como un instituto religioso. Así, para 1764, con el duque Étienne François de Choiseul a la cabeza, se ordenó el “destierro” de los jesuitas del reino

Este destierro que se llevó a efecto con la mayor crueldad, no fue, sin embargo, de larga duración. Luis XV lo levantó por un edicto del mes de noviembre del mismo año de 1764, pero pronunciando su total destrucción en sus Estados y sancionando así

¹¹¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, Continuación de la historia..., op. cit., tomo I, pp. 52-53.

¹¹² Ibidem, tomo I, p. 65.

los decretos de los Parlamentos, aunque permitiendo a los jesuitas que viviesen en Francia como particulares. Así permanecieron hasta el año de 1767, en el cual, a consecuencia del extrañamiento de los jesuitas de España, de que se tratará en su lugar, fueron desterrados de nuevo.¹¹³

El proceso de ataque y “destrucción de los jesuitas” en Francia dejó para Dávila una huella en toda Europa, debido -en gran medida- a la enorme cantidad de libelos que habían circulado en contra de la Compañía. Es más, apunta que muchos de ellos llegaron a América, provocando que el “amor” a los jesuitas comenzara a tambalearse. Indica que, si bien el episcopado francés y diversos prelados del reino refutaban “vigorosamente” los pasquines llenos de odio, y muchos de sus textos fueron traducidos en “nuestra patria”, la “novedad” del filosofismo consiguió mayor éxito.

Aquellas “inicias proscripciones” desarrollaron en los “enemigos de los Jesuitas” un arrojito que no habían tenido antes

[...] el resultado fue que aprovechándose de la ocasión comenzaron a corromper la opinión pública y hacer la guerra a los jesuitas hasta entonces generalmente amados y reverenciados del pueblo. A esto se agregaba, que como en esa época se tenía casi por punto de fe cuanto se veía de letra de molde, jugaron esa arma poderosa para denigrar a sus adversarios.¹¹⁴

De manera que fueron traducidos “muchos papeles” del francés y el portugués. Incluso Dávila alude a hojas sueltas y “manuscritas” que circulaban. Simultáneamente, dice, se negaban los “hechos” conocidos acerca de la conducta de los monarcas de Portugal y Francia: “...se pintaba a estos soberanos como unos modelos de virtud; casi se canonizaba a sus ministros; se calificaban los decretos de los Parlamentos franceses de otras tantas decisiones de Concilios...”.¹¹⁵

Una vez que sabemos cómo explica Dávila las causas de la expulsión de la Compañía en Portugal y Francia, me interesa comentar su análisis de la embestida en el caso de la monarquía española. De entrada, indica que la “destrucción” de la Orden también “...fue obra de la cábala de los jansenistas y de los impíos del siglo pasado, titulados filósofos, y cuyos principios publicados especialmente en la Enciclopedia, habían corrompido ya a

¹¹³ Ibidem, tomo I, p. 66.

¹¹⁴ Ibidem, tomo I, p. 176.

¹¹⁵ Ibidem, tomo I, pp. 177-178.

multitud de gentes en las cortes”.¹¹⁶ Insiste en que esa “conjuración” fue preparada en España anticipadamente, de ahí que considere a la “expatriación” de los jesuitas como una verdadera “conspiración”. Dávila reconoce

[...] la misma marcha, los mismos agentes, el mismo espíritu destructor y los mismos medios para llegar al fin propuesto; el mismo espíritu anti-religioso, calumnias atroces, alegatos sin fundamento, injusticias manifiestas, procedimientos contrarios a las leyes de la justicia, de la religión y de la moral; penas pronunciadas contra los que rehusasen someterse a las órdenes dictadas por la tiranía; destierros severos; digámoslo de una vez, un decidido empeño de sacrificar la vida de los injustamente proscritos, e inicuamente sentenciados. Sólo una diferencia y bien sustancial se nota en la secuela de este negocio: la contradicción palmaria entre unos decretos, donde se expidieron, como en los dos primeros reinos, y las tinieblas que estudiosamente se difundieron en el último, en que todo fue obra del misterio y nada se alegó para justificar a los ojos de los pueblos aquella inaudita providencia. Esta diferencia no es tan insignificante como parece: ella prueba una conspiración urdida por muchos, en que sólo se pusieron de acuerdo en el fin, dejando a la elección particular de cada uno los medios y tal es el verdadero carácter de esa verdadera conspiración [...]¹¹⁷

Así, en la interpretación de Dávila, la manera como se desarrolló el enfrentamiento en España fue aún más deplorable que en Portugal o Francia por varios motivos. Primero, porque en aquellos reinos al menos habían existido argumentos para el ataque, pero, en el caso español, se siguió “...un camino más expedito y menos sujeto a objeciones: el secreto de los motivos y la uniformidad en la sentencia”.¹¹⁸ Segundo, porque España era un “país católico” que nunca había sabido ni conocía -según dice- de ningún partido opuesto “a la religión”. Tercero, porque estaba gobernada por un “rey piadoso, justiciero y recto en todas sus disposiciones”. De ahí que resultara aún más sorprendente el cuestionamiento a los jesuitas y el “espíritu anticatólico” existente.

De los tres puntos mencionados en el párrafo anterior, conviene abundar el relativo a Carlos III. Dávila indica que el monarca “...había prometido al padre general proteger y poner a cubierto de toda suerte de injusticias a los jesuitas sujetos a su corona”.¹¹⁹ Lo anterior les hacía creer que el rey actuaría como “un escudo” frente a las tribulaciones que sufrían en otros reinos. Pero no fue así, al lanzarse contra los jesuitas ni

¹¹⁶ Ibidem, tomo I, p. 207.

¹¹⁷ Ibidem, tomo I, pp. 205-206.

¹¹⁸ Ibidem, tomo I, p. 206.

¹¹⁹ Ibidem, tomo I, p. 149.

siquiera hizo públicos sus motivos en la Real pragmática de expulsión de febrero de 1767, los cuales reservó “en su pecho”.

Dávila comenta que lo anterior los desconcertó sobremanera en su momento, pero tuvieron que aceptar la dolorosa determinación del rey. No obstante, el sinsabor se incrementó al darse cuenta “cuál fue el móvil” verdadero. Con los años -dice- llegó a demostrarse que los motivos “secretos” eran un “...trampantojo para engañar a los pueblos, y que en toda realidad las medidas atroces tomadas contra la Compañía por la corona de España, no reconocían diverso origen de las usadas por Portugal y Francia...”. Los jesuitas eran acusados de seguir la “Ciencia Media” y el “Probabilismo”, para, en consecuencia, pintarlos como corruptores de la moral, promotores de cuestiones peligrosas, comerciantes desobedientes de los decretos pontificios, todo ello con el fin de “justificar” la persecución política.¹²⁰

¿Quiénes fueron, para el caso español, los enemigos de los jesuitas que instigaron al rey? De entrada, el ministro Manuel de Roda y Arrieta, quien aparece como integrante del grupo “conspirador” contra la Compañía que -según Dávila- se encargó, en 1763, de nombrar “prelados eclesiásticos y otros funcionarios, enemigos, o notoriamente desafectos a los jesuitas” y personas que no hubiera estudiado con ellos.

Paso seguido aparecen el franciscano Joaquín de Eleta, confesor de Carlos III, y “sospechoso de jansenismo”; el conde de Aranda, quien, junto con Roda, constituyen para Dávila de los personajes ligados a los filósofos franceses y con un espíritu de “impiedad” manifiesto; el fiscal de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes; Gaspar Melchor de Jovellanos; el conde Alejandro O’Reilly y otros nombres son mencionados por él, hasta llegar, finalmente, a José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca, quien ocupó el principal cometido en la “abolición” de la Compañía.

De manera que -a su parecer- el “golpe premeditado por los filósofos y jansenistas de España”, representados por diversos ministros de Carlos III, llevó a que el rey reaccionara ante la amenaza política de los jesuitas, y resolviera deshacerse de ellos. Más tarde, el conjunto de las cortes borbónicas (Madrid-Lisboa-París-Nápoles) conformaría la “terrible liga” que hostigaría “sin cesar” al Papa Clemente XIV, a quien, finalmente y de la mano de Floridablanca, arrancarían el “breve de extinción” de la Compañía de Jesús de “todo el

¹²⁰ Ibidem, tomo II, p. 55.

universo católico”. Dicho breve, llamado -a decir de Dávila- por el ministro Roda “operación cesárea”, sería elogiado enormemente por los contrarios a la Orden. Tal sería el caso del célebre enciclopedista Jean Le Rond D’Alembert, quien presuntamente exclamó

<<En este momento todo lo veo color de rosa, establecida la tolerancia, llamados los protestantes, casados los sacerdotes, abolida la confesión, aniquilado el fanatismo>>.¹²¹

A lo antes mencionado se suman dos críticas o calumnias adicionales, las cuales le parecen infundadas a Dávila. La primera de esas “acusaciones” la define de la siguiente manera

Hay un hecho que llama mucho la atención entre las acusaciones dirigidas a la Compañía de Jesús, hecho que tiene origen en su mismo instituto reconocido por la Iglesia; de mucho honor para este cuerpo religioso, pero sobre el que se fundan las diatribas y cargos de sus perpetuos enemigos, desde el principio de su fundación, hasta la época de que hablamos, y que nunca dejará de invocarse en su contra. Este hecho consiste en calificar a los jesuitas de eminentemente católicos; es decir, sujetos a la Santa Sede Apostólica Romana, tanto es sus convicciones, cuanto en todas las obras con que se han distinguido en el mundo. Hemos dicho que este cargo, si así puede nombrarse, estriba en su mismo Instituto, esto es, en la obligación que se impone por voto a sus principales miembros, de particular obediencia al Sumo Pontífice [...] Pero este punto de honra para los católicos, este timbre honorífico para la Compañía de Jesús, y esta característica enseña de su bandera, se ha convertido en un baldón y capítulo de acusación en su contra en todo tiempo.¹²²

Dávila expresa en el párrafo anterior una de las famosas imputaciones hechas contra la Compañía de Jesús: el “papismo” de sus miembros. Dicho cuestionamiento resultaba particularmente incisivo en el caso del Instituto ignaciano, por su voto de obediencia al Papa con respecto a las misiones.¹²³ La otra “calumnia” significativa la encontramos en la crítica acerca de las riquezas acumuladas por la Orden. Comenta que se trataba de una censura habitual contra los religiosos desde antes de la Reforma protestante

¹²¹ Ibidem, tomo II, p. 76.

¹²² Ibidem, tomo I, pp. 227-228.

¹²³ El carácter, diríamos hoy día, internacionalista de la Compañía, se expresa precisamente en esta crítica recurrente, la cual resultó difícil de refutar a lo largo de los siglos y, a la postre, su relación con el pontificado resultaría incompatible con la política del Estado moderno.

Desde la época remota de Wicleff [sic], Juan de Hus y otros novadores hasta nuestros días, la acusación más común a todas las órdenes religiosas, ha sido, y lo enseña así la historia, la de su extremada riqueza, perniciosa según los libelistas a los intereses públicos, exagerándose siempre sus posesiones y productos, sin poner en la balanza los grandes servicios que esas corporaciones han prestado en todo tiempo a la sociedad, y que ellas no han sido otra cosa que un canal por donde han fluido a los pueblos esas pretendidas riquezas, ya para sus necesidades espirituales y ya también en una gran parte para las corporales.¹²⁴

El cuestionamiento acerca de la riqueza acumulada por los jesuitas es otra piedra de toque dentro de las “calumnias”. De ahí que Dávila traiga a colación otro importante y famoso ejemplo de su “persecución”. Recuerda que el mismo tipo de encono se manifestó con motivo del pago de diezmos que el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, requirió a los jesuitas en el siglo XVII. Según cuenta, desde aquella época la acusación acerca de su “riqueza extremada” fue un pretexto recurrente para hacerlos “odiosos a los pueblos”. No resulta, pues, gratuito que Palafox también aparezca dentro de la historia como uno de los máximos calumniadores de la Compañía, asunto que, además, llegaría a convertirse en lugar común en la historiografía de la Orden desde el siglo XVII y hasta el día de hoy.

Desde mi punto de vista, denuncias como las anteriores necesariamente tenían que aparecer en el relato histórico de los jesuitas ya que, como ha señalado Martín M. Morales, “Toda acusación y persecución contra la Orden es una prueba más de su santidad, la confirmación plena de que cumple con los designios evangélicos”.¹²⁵ Así, dos aspectos típicos de la injusta persecución pueden advertirse, según Dávila, en las alusiones al servicio prestado al pontificado y al enriquecimiento desmedido de los jesuitas.

Ahora bien, en relación con la provincia mexicana, Dávila puntualiza que los tiempos comenzaron a presentarse “aciagos” en 1759. Circulaban copiosamente por aquella época en Portugal, Francia y Holanda “libelos”

[...] así como en los Mercurios, Gacetas, Nuevas Eclesiásticas y otros periódicos en cuyas columnas se renovaban todas las acusaciones dirigidas a los jesuitas durante más de dos siglos, agregando las modernas calumnias de esa época con motivo de las ocurrencias de las misiones del Paraguay, abultadas y desfiguradas por los jansenistas

¹²⁴ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 143.

¹²⁵ Martín M. Morales, “El arte se me ha perdido...”, op. cit., p. 39.

y filósofos, no solamente denigraban en general a la provincia mexicana, sino que esta misma se hizo blanco de iguales imputaciones. Dos capítulos principales de acusaciones le fueron dirigidos por este tiempo: **una acerca de sus misiones de la Baja California**, a donde solían tocar buques extranjeros que se dirigían a Filipinas; **otra, y muy principal sobre la supuesta riqueza, tanto de esos establecimientos, como de los colegios y casas de la provincia.**¹²⁶

Indica que era habitual acusarlos de “comerciantes” y “por esos días”, con la visita a los jesuitas de Portugal, se avivaron tales acusaciones. Circularon obras que aludían a “ese pretendido comercio” y fueron editadas cartas “antiguas y falsas” de los misioneros de la Antigua California, Juan María de Salvatierra y Francisco María Piccolo. Para ilustrar al lector su comentario, Dávila transcribe fragmentos de las censuras a las actividades comerciales que habrían emprendido los padres mencionados.¹²⁷ Por ejemplo, de Piccolo se decía -según cuenta- que tenía un viñedo muy fecundo, al grado de que los jesuitas podían <<proveer a todo México>> de vino e incluso embarcar barriles rumbo a Filipinas. También existían calumnias acerca de que los “jesuitas mexicanos” habían ocultado a la monarquía las riquezas minerales de California e incluso impedían a otros religiosos la entrada a aquella región que controlaban plenamente.

Hasta antes de su extrañamiento, la Compañía tenía en la Nueva España siete provincias de misiones, a saber, Baja California, Chiapas, Sinaloa, Sonora, de los Pimas, Nayarit, y la Tarahumara. De esas “misiones nacionales” los territorios del norte fueron particularmente inhóspitos y las rebeliones de los nativos las más agresivas, como vimos en la narración de Alegre. De ahí que para Dávila fuera doloroso que se hicieran públicas semejantes imputaciones contra los misioneros del norte de México y, para defenderlos, transcribe varias opiniones de historiadores reconocidos e informes oficiales acerca de la “esterilidad” de California. Con ello trata de evidenciar que nunca tuvieron riquezas como las denunciadas por sus enemigos, pues, al contrario, los padres vivían con “miseria” en sus aposentos e incluso sus colegios tenían “multitud de deudas”.

En este sentido alude a los “fárragos de acusaciones, injurias y calumnias” publicados por el marqués de Pombal acerca de las “muchas riquezas” que poseían y, especialmente, en las provincias, misiones y residencias “de las Américas”. Así pues, Dávila reproduce sus

¹²⁶ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, pp. 137-138. El énfasis con negritas es mío.

¹²⁷ Ibidem, tomo I, pp. 138.

opiniones y luego las refuta argumentando que los jesuitas no tenían riquezas como las declaradas por el fiscal portugués. Para darle mayor fortaleza a sus argumentos, transcribe un testimonio de “un prelado de los que más los calumniaron e injuriaron”: Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla en los años de la expulsión. Allí el lector encuentra que, si bien los jesuitas adquirirían <<muchos caudales>>, el control económico de los colegios lo tenían los Procuradores y muchas veces los padres andaban <<con los hábitos rotos y los zapatos remendados>>.¹²⁸

Dávila responde además que la riqueza hubiese sido muy notoria y los jesuitas no habrían podido disimularla. Por el contrario, los padres vivían con “miseria” en sus aposentos y los colegios tenían “multitud de deudas”. Así pues, transcribe numerosos comentarios de autores reconocidos y obras reputadas como fidedignas para hacer patentes las difamaciones. Tal sería el caso de Clavigero, Humboldt o de los extractos del Diccionario universal. A través de ellos expresa su propio sentir acerca de las injusticias vividas por los jesuitas y logra, a su vez, mostrar que personajes diversos reconocieron lo indigno de las medidas tomadas contra ellos.

Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía

Con respecto a los sujetos que reciben especial atención de Dávila, es posible advertir en su obra la permanencia de un área temática habitual, desde la época moderna, en los relatos históricos de la Compañía. Me refiero al reconocimiento explícito, ya sea por sus virtudes o por sus labores, de sujetos, cuya actividad se consideró un legado valioso para la Orden. Además, desde mi punto de vista, podemos agrupar a los jesuitas “ejemplares” en distintas categorías. Un primer grupo estaría integrado por aquellos cuyas cualidades y carácter propician un retrato más pormenorizado, extenso y en ocasiones apologético. Estos sujetos, generalmente, aglutinan virtudes más o menos compartidas por todos. Un segundo conjunto sería el que agrupa a padres significativos por dos razones fundamentales: sus labores exteriores en las misiones y su contribución intelectual -propia del ámbito ciudadano-. Finalmente, un último grupo estaría integrado por quienes tuvieron virtudes y responsabilidades particulares, cuya vida ejemplar se ciñe a detalles más concretos y menos

¹²⁸ Ibidem, tomo I, p. 148.

universales -aquí entrarían también los hermanos coadjutores-. En este apartado analizo sus características y añado el estudio de los hombres que resultan de importancia para Dávila por su papel como bienhechores de la Compañía.

- Virtudes compartidas.

En cuanto al primer grupo, como aspecto introductorio, destaca el hecho de que, en general, existen un conjunto de “virtudes” atribuidas a los padres a lo largo del texto de Dávila. No quiero dejar de mencionarlas porque me parece que conforman un cuadro hasta cierto punto homogéneo. Es importante señalar que en numerosas ocasiones transcribe expresiones que apuntan como ejemplares en “todas las virtudes” a los padres. Y del mismo modo suele indicar que alguno se comportaba como un “jesuita perfecto” o llevaba una vida “verdaderamente apostólica”, y con ello evita detenerse de manera pormenorizada en casos concretos. Por ejemplo, acerca de Francisco Xavier Lazcano, Dávila refiere que “...puede decirse haber sido uno de los primeros en virtudes de su siglo”. Lo califica como un hombre caritativo, devoto, “...humildísimo, muy obediente, de una castidad angélica, y de una eficacia singular en la observación de todas las reglas de su Instituto y estado sacerdotal...”.¹²⁹

¿Cuáles son las cualidades más frecuentes y encomiables para Dávila? Ante todo debo señalar que, en general, tendríamos diferentes tipos de virtudes. Como indiqué en el capítulo anterior, para el caso de Alegre, tienden a aparecer con gran frecuencia las teologales, capitales y evangélicas. El caso de Dávila no es la excepción, de ahí que, en primer término, encontremos la humildad, la cual sabemos constituía la más importante entre las capitales. Desde la época moderna los autores jesuitas consideraron que “fundamentaba y coronaba las demás virtudes”,¹³⁰ de manera que alrededor de ella giraban otras afines como sería el caso, por ejemplo, de la modestia.¹³¹ Asimismo, Dávila subraya

¹²⁹ Ibidem, tomo I, p. 167. Otro ejemplo es posible encontrarlo en las virtudes del padre Miguel José de Ortega, quien fue predicador “incansable” de calles y plazas, “...su modestia, su humildad, su paciencia, y sobre todo su constancia en los actos de su vida apostólica le granjearon el título de Santo, y no era conocido con otro nombre en toda aquella populosa ciudad [Puebla]” (Ibidem, tomo I, p. 164). El énfasis es mío.

¹³⁰ Jaime Humberto Borja Gómez, “Las virtudes y el sujeto...”, op. cit., p. 48.

¹³¹ Cabe aclarar que la modestia no se entendería en su sentido ciceroniano original de justa medida, sino, todavía más, como fenómeno gestual, donde el caminar, mirar y relacionarse está conducido por

la penitencia o sacrificio, la devoción y la obediencia en varios casos, ésta última tal vez resultaba la más significativa para la imagen que, en mi opinión, el autor pretendía proporcionar de los padres, como hombres obedientes, tanto a las disposiciones de los superiores, como a las instituciones civiles.¹³²

Conviene mencionar aquí, respecto al sacrificio, que hay formas particulares en las que, desde las primeras crónicas generales novohispanas, encontramos referencias a dicha virtud. Me refiero a la penuria sufrida ante las inclemencias climáticas, senderos peligrosos y desconocidos, las pestes, arduas travesías marítimas, guerras, etcétera. En este tipo de circunstancias se manifiestan acciones que Dávila recupera como historiador de la Compañía. Por ejemplo, cuando alude al padre José Manuel Cevallos, indica que, además de devoto y estudioso, padeció calamidades, pues en su camino a Veracruz tuvo que atravesar “calientes y dilatados arenales, la mayor parte de pie, descalzo y llagadas las piernas”. Una vez allí, presto para decir Misa, hubo de cruzar también “una ciénaga y pantanos” para traer las hostias. Finalmente, tiempo después, fue enviado a Mérida donde falleció luego de enfermar de “vómito negro”.¹³³ Por su parte, de Miguel Mir leemos que

[...] grandes trabajos padeció el padre Miguel en la embarcación: los primeros días cayó enfermo de tanto riesgo que se le administró el Sagrado Viático, y aún convaleciendo de ese mal que lo había postrado en la cama, cuatro semanas fue hecho prisionero con la demás tripulación por ingleses piratas, que los abandonaron según parece en la Florida [...] fueron trasladados a Jamaica, donde despojados de lo poco que les había quedado en el cuerpo, mofados e injuriados de los protestantes y temerosos de morir a sus manos, se les encerró por fin en la cárcel pública [...]¹³⁴

Recordemos que padecer por el amor de Dios es un elemento de enorme importancia en la historia de la Compañía y los sacrificios corporales tienen gran significación como

“movimientos pausados, reposados y honestos a fin de que no generaran concupiscencia a la mirada de los otros” (Ibidem, pp. 61-62).

¹³² No quiero pasar por alto que también podemos encontrar virtudes menos comunes, pero no por eso insignificantes, como por ejemplo el “silencio” ante la adversidad o la enfermedad. Un caso concreto es el del padre Antonio Lisardi, quien, según se lee en la historia de Dávila, por su “inviolable” silencio mereció ser llamado “segundo Gregorio López” (José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 93). El ermitaño madrileño Gregorio López (1542-1596) era considerado un modelo de santidad desde la época virreinal. Sin embargo, no deja de llamar la atención el énfasis en el silencio vinculado a un anacoreta, en una época como la de Dávila, presuntamente familiarizada con formas de pensamiento, digamos, más “racionales”.

¹³³ Ibidem, tomo I, pp. 92-93.

¹³⁴ Ibidem, tomo I, p. 179.

parte de la entrega desinteresada a su voluntad. En este sentido vale la pena referirme al lugar que podría ocupar la “mortificación” de los padres en la historia de Dávila. Como sabemos, ésta práctica resultó polémica desde la época moderna y cuando se manifestaba en forma desmedida era cuestionada por los superiores, los cuales, si bien por una parte deseaban que al interior hubiese un alto grado de fervor espiritual, también cuidaron que al exterior no hubiera excesos.

Sin duda el “desprecio de sí” era una cualidad importante, la cual podríamos considerar una forma de virtud. En el texto de Dávila la mortificación ocupa un lugar, podríamos decir, secundario, pues sólo unos cuantos sujetos sobresalen como particularmente rigurosos consigo mismos y por practicar algún tipo de penitencias. Ejemplos de ello serían José María Genovesi, quien atormentaba su cuerpo y “...dieron testimonio después de su muerte sus muchos silicios de varias figuras, de mucho peso, sobretodo uno de que se cubría generalmente, con ásperas disciplinas despedazadas y cubiertas de sangre, y otros instrumentos que causaban horror sólo con su vista”,¹³⁵ el padre Francisco Xavier Lazcano, de quien “...su penitencia asombró después de muerto, en cuyo cadáver se encontró un asperísimo silicio que traía al cuello y parte de la espalda, habiendo tolerado por muchos años el molestísimo tormento de la introducción de las uñas en los dedos de los pies...”,¹³⁶ Francisco Javier Gómez (quien practicó una <<grande penitencia>> y <<perpetuos ayunos>>).¹³⁷ O también Agustín Antonio Márquez, que se distinguió por “...su grande austeridad y mortificación, su retiro, ayunos, silicios y disciplinas, de que hizo uso por todo el espacio de su vida, tanto que se le llamaba el Alcántara de los colegios, por sus rarísimas mortificaciones, de que se refieren cosas que llenan de horror...”.¹³⁸

Curiosamente, la castidad es una virtud que prácticamente no aparece entre los jesuitas mencionados por Dávila. Son contadas las ocasiones en que alude a ella, como sería el caso de los padres Francisco Xavier Lazcano y Juan Rodríguez. Sin embargo, para ambos se apoya en el relato de Maneiro, por esta razón me atrevo a decir que, en general, la castidad no es una virtud significativa en su retrato de los jesuitas. Es más, conviene señalar

¹³⁵ Ibidem, tomo I, pp. 130-131.

¹³⁶ Ibidem, tomo I, p. 167.

¹³⁷ Ibidem, tomo I, p. 260.

¹³⁸ Ibidem, tomo II, p. 15.

que, también de manera general, Dávila tampoco refiere hechos milagrosos o portentosos presuntamente protagonizados por alguno de ellos, los cuales solían ocupar varios pasajes en las crónicas de la antigua provincia, tal como indiqué para el caso de la historia de Alegre.

En mi opinión, su desaparición no debiera sorprendernos, considerando la cultura secularizada en la que se desenvuelve el autor, sin embargo, me parece importante no pasarlo por alto. Son contados los casos que refieren milagros y cuando los hay rompen con los modelos habituales. Así sucede con el padre queretano Francisco Solchaga, quien, según cuenta Dávila, en su niñez había manifestado una “rudeza y estupidez” inusual, pero años más tarde “...intempestivamente se sintió un día tan iluminado por providencia del cielo, que fueron asombrosos los progresos que hizo en los estudios y en las ciencias”.¹³⁹ Al grado de que, “Llegó a ser uno de los más insignes teólogos de la provincia de Nueva España”. El caso de Solchaga puede considerarse como ejemplo de un hecho milagroso, de los cuales casi no encontramos en la historia de Dávila. Un ejemplo adicional lo tendríamos en el padre Antonio Tempis, de quien afirma, sin indicar que transcribe una parte de la Historia de la Antigua o Baja California, de Clavigero: “...los luminosos ejemplos de su vida le conciliaron la reputación de santo entre los que eran testigos de ellos, los cuales referían también algunas cosas extraordinarias que el vulgo tuvo por milagrosas; más nosotros, como no las creemos del todo superiores a las fuerzas de la naturaleza, no dudamos que serían gracias particulares del cielo alcanzadas por los méritos de este fiel siervo de Dios”.¹⁴⁰

Tal vez por la misma razón, a pesar de la presencia de personas que manifiestan, según Dávila, virtudes como las mencionadas antes, la mayor parte caería, como veremos, en lo que Jaime Humberto Borja denomina de carácter más práctico y “racional”. Muy probablemente por eso mismo ha desaparecido de la historia de Dávila la manifestación del martirio -exceptuando la breve alusión a los mártires del Brasil-. No obstante, acaso sea más adecuado decir que la presencia del martirio se transformó: de la imagen de los jesuitas saetados por los naturales, que aparecían con frecuencia en las antiguas crónicas, ahora el martirio podríamos considerarlo más bien de orden político. Es decir, como una

¹³⁹ Ibidem, tomo I, p. 120.

¹⁴⁰ Ibidem, tomo I, p. 79. Adviértase la precaución con que Dávila expone el asunto.

consecuencia sufrida por los miembros de la Compañía al aceptar, sin poner resistencia, la expulsión y supresión de la Orden y, especialmente, al encarar las vicisitudes de las continuas expulsiones, restablecimientos y dispersión en el contexto mexicano del siglo XIX.

Dávila desea subsanar los huecos dejados, a su juicio, por Francisco Xavier Alegre en la narración de las vidas de algunos padres, particularmente en relación con quienes aparecen al final de la obra del veracruzano. Como mencioné renglones arriba, para llevar a cabo dicha tarea se apoya en la historia de Clavigero relativa a la Baja California, así como en las vidas de jesuitas de Maneiro y las escritas por Lazcano. Lo anterior se advierte en secciones específicas de su obra, pero, como tendrá oportunidad de verse, hay otras partes de la historia en donde Dávila narra las vidas según sus propios criterios de elaboración.

Así pues, al comienzo recurre a Maneiro, Lazcano y Clavigero, de ahí que los aspectos que destaca de la vida de los padres que aquellos reseñan sean propios de obras de carácter apologético y con una retórica que evoca imágenes sensibles y vívidas. Tal como indiqué al inicio del presente capítulo, las vidas de padres y hermanos significan en la narración de Dávila un bloque hasta cierto punto diferenciado de la “historia” propiamente dicha.

En principio conviene no pasar por alto que, en general, se advierte una especie de modelo de vida de jesuita, que responde a esquemas biográficos practicados ya en las crónicas. En este sentido, Dávila respeta en gran medida el mismo modelo que vimos en el caso de la Historia de Alegre. Es decir, indica primeramente quiénes fueron los progenitores -con énfasis en su “calidad” social-, lugar de nacimiento, su inclinación y talento para la vida religiosa desde la niñez, cuenta cuándo ingresó al noviciado o la Orden, qué disciplinas estudió (filosofía, derecho canónico o civil, teología, medicina), quiénes fueron sus maestros, qué labores hacía dentro de la Orden (misionero, maestro, superior, confesor, atención a los enfermos, escritor, etcétera), fuera de la misma (provisor, canonjías, cofradías) y finalmente cuándo murió y a causa de qué (en algunos casos complementa con la reacción de la gente).

Dentro de estas generalidades encontramos aspectos particulares para cada individuo. Entre quienes merecen elogios de corte general existen aspectos que vale la pena subrayar.

Tal sería el caso del palermitano José María Genovesi, “jesuita perfecto”, de quien Dávila dice, apoyándose en Maneiro, era

[...] modelo de modestia, insigne por su penitencia, muy célebre por su aplicación a meditar las cosas divinas, esclarecidísimo por su devoción a la Santísima Virgen y a los Santos, de una fe ardiente, sumo amor a Dios, increíble dedicación a su mortificación interior y dotado de una luz celestial para dirigir las almas: su humildad, paciencia, pureza de alma, obediencia, dirección de espíritus, recogimiento interior, y en una palabra, sus virtudes todas fueron tan relevantes, que sin duda alguna fue uno de los varones de más mérito que en este siglo tuvo la Compañía.¹⁴¹

No es necesario añadir mucho más al cúmulo de elogios de las líneas anteriores, pues me parecen bastantes para ejemplificar lo dicho.

Por otra parte, el padre Francisco Javier Rivero constituye también un caso ejemplar por su excepcional dedicación y contacto con Dios. Dávila sigue a Maneiro para decir que era un hombre “...de una grande inocencia, una llama tal de amor divino, que no podía ni pensar ni hablar sino de Dios”.¹⁴² Hasta cierto punto, este rasgo de entrega espiritual es extraño encontrarlo en la obra de Dávila, pero es resultado de la narración de Maneiro. De ahí que incluso llame a Rivero “nuevo Luis Gonzaga”, pues con frecuencia “elevaba su espíritu al criador”, al grado de que el provincial lo habría juzgado perjudicial “para los ministerios de la Compañía”.¹⁴³ No obstante, fue aceptado e incluso le permitieron entregarse a su “espíritu contemplativo”, pero sin que dejara de ayudar a los operarios, quienes lo tenían “por santo”.¹⁴⁴

Según vengo comentando, el brillo de los prohombres de la Compañía recibe en Dávila el mayor vigor cuando sustenta sus aseveraciones en autores del virreinato. Tal es el caso del padre Francisco Pérez de Aragón, quien -según cuenta- fuera uno de los “hombres

¹⁴¹ Ibidem, tomo I, p. 129.

¹⁴² Ibidem, tomo II, p. 113.

¹⁴³ La presunta semejanza entre las virtudes de algún padre o hermano con los atributos destacados de la vida de algún santo tampoco es un mecanismo retórico inusual. Evidentemente los santos jesuitas resultan modelos importantísimos en este sentido, como sería el caso de san Francisco Javier en el ejemplo del padre Francisco Germán Glandorff, de quien Dávila dice, al parecer apoyándose en una “carta edificante”, que su vida “...fue una copia viva de San Francisco Javier, en la multitud de sus viajes por la salvación de las almas, en el don de milagros, en el espíritu de profecía, en su amor a Dios, en las muchas gentes que bautizó, en el considerable número de templos que levantó, al verdadero Dios, en su fama de hombre apostólico y en la veneración en su persona, no lo fue menos en su gloriosísimo tránsito siguiendo fielmente sus huellas hasta la muerte” (Ibidem, tomo I, p. 187).

¹⁴⁴ Ibidem, tomo II, pp. 114-116.

más distinguidos de la provincia”. Apoyándose en el relato de Maneiro, indica que una vez en el noviciado “fue un modelo de observancia y perfección a toda la juventud”; abrazó la “pobreza evangélica”; se extremaba en la “mortificación exterior, en la humildad y la modestia”. En la Casa Profesa su conducta fue “edificante”, confesaba, atendía enfermos “de día y de noche”, asistía a las cárceles, y cuando ya estaba muy viejo y enfermo solicitó reunirse con sus “hermanos” para marchar al destierro. Dávila elogia su “muchacha caridad”, pues entregó, por ejemplo, una cuantiosa herencia para la fundación del seminario de Zacatecas.¹⁴⁵

- Virtudes en contextos de misión y trabajo intelectual

En lo concerniente a padres virtuosos de las misiones, hay varios ejemplos en la historia de Dávila y vale la pena mencionar algunos. Igualmente siguiendo a Maneiro, Dávila comenta las cualidades de Agustín Arreola. Indica que una vez ordenado sacerdote trabajó como misionero entre los Yaquis, en donde “...fue cura vigilante, preceptor empeñoso, juez benigno, médico infatigable, administrador de las labores de campo y maestro de los oficios mecánicos: su virtud, amabilidad, dulzura de carácter, y grande paciencia y caridad con todos, lo hicieron fácilmente el ídolo de todos los habitantes...”¹⁴⁶

Otro caso lo encontramos en la figura de Miguel Wirz, quien asistía a la “fábrica de la Iglesia” en la provincia de Tepehuana; “presidía las siembras”; “visitaba a los enfermos”; “vigilaba la conducta de los indios” e iba en busca de “familias gentiles”. Dávila apunta como famosa su “liberalidad” y, finalmente, “...no hubo virtud en que no sobresaliera el padre Miguel: su humildad, paciencia, mansedumbre, penitencia y demás virtudes religiosas y sacerdotales, le adquirieron el título de ángel y el amor de cuantos lo conocieron, y sobre todo de sus indios, que lo amaban y reverenciaban como a su padre y pastor”.¹⁴⁷

Al igual que en los ejemplos de Arreola y Wirz, encontramos cualidades propias de quienes se desempeñaron con éxito como misioneros y cuyas virtudes tienen un valor especial para dicha actividad en los padres Juan Bautista Luyando y Julián de Mayorga,

¹⁴⁵ Ibidem, tomo II, pp. 12-13.

¹⁴⁶ Ibidem, tomo II, p. 89.

¹⁴⁷ Ibidem, tomo I, p. 181.

misioneros en los que Dávila destaca, fundamentalmente, la pobreza. Este último “...con su grande caridad, paciencia y constancia en el ministerio apostólico” se ocupó de reducir a los indios nativos al cristianismo y “fabricó” un hospital y dos seminarios.¹⁴⁸ Otro caso llamativo es el de Francisco de Cevallos. Dávila también utiliza a Maneiro para indicar que dicho padre, quien fuera el penúltimo provincial, era reconocido por sus virtudes, especialmente la caridad. Durante el destierro en la comunidad de “Güelfo” se distinguió en todos los sitios “por su laboriosidad en los ministerios” y su devoción al “Santísimo Sacramento del Altar”.¹⁴⁹

Entre los misioneros Dávila destaca a Antonio Tempis, quien trabajó en la misión de Santiago y “...con su grande caridad, con su incomparable dulzura y con los singulares y constantes ejemplos de su vida, los aficionó [a los Pericúes] tanto a la doctrina de Jesucristo, y los redujo a las buenas costumbres...”.¹⁵⁰ Con lo anterior se advierte la relación que hay entre dulzura y buen ejemplo como virtudes esenciales para las labores en la misión, lo cual significa el trabajo con los indígenas. De ahí el énfasis que se expresa en la obra de Dávila quien, atendiendo los casos de los sujetos olvidados por Alegre, menciona el servicio “a la raza indígena” hecho por Antonio de Herdoñana. Apoyándose en un biógrafo de su vida, del cual no aporta información, señala que “...manifestó no menos que su grande piedad, su admirable celo por la salvación de las almas, su don de gobierno, su constancia y otras muchas virtudes.”¹⁵¹ Sin descuidar tampoco la “predicación en las plazas” y “la asistencia en las cárceles”.¹⁵²

Para concluir con los casos y ejemplos de sujetos en quienes convergen virtudes generales, considero importante referirme al caso de Pedro Cantón, de quién Dávila dice era “verdaderamente” un “ángel” y “sus mismas miradas manifestaban la candidez, la inocencia y simplicidad de un niño”.¹⁵³ Desconozco en qué relato se habrá apoyado, pero me parece que el texto no es enteramente suyo. Por ejemplo, en una sección llegamos a leer: “...el que esto escribe supo de su misma boca que [Cantón] había oído muy cerca de medio millón de misas”. Dicha frase no tendría porqué ponerse en duda en sí misma, sin

¹⁴⁸ Ibidem, tomo I, pp. 71-72.

¹⁴⁹ Ibidem, tomo II, p. 60.

¹⁵⁰ Ibidem, tomo I, p. 77.

¹⁵¹ Ibidem, tomo I, p. 133.

¹⁵² Ibidem, tomo I, pp. 133-134.

¹⁵³ Ibidem, tomo II, p. 266.

embargo, resulta significativa como típica de una retórica que, en general, no es característica de Dávila y me inclino a creer que utilizó alguna carta edificante. Como quiera que sea, resulta interesante advertir las virtudes subrayadas en Cantón y la manera como lo hace. De entrada, desde pequeño se distinguió por su talento y aplicación, así como por “lo columbino” de su carácter. Tomó la sotana

[...] distinguiéndose desde entonces por su humildad, obediencia y un constante ejercicio de paciencia y conformidad con la voluntad siempre adorable a Dios, que parece fue prelude de sus gravísimas tribulaciones que se le aguardaban durante su larga vida. Por lo que respecta a la obediencia, ésta virtud fue en él tan de jesuita, que habiéndole prevenido su padre cuando lo mandó a México, que no entrara al portal, aún siendo ya hombre anciano, siempre rodeaba por no pasar por él; y como en la cuaresma de 1820, los jesuitas hiciesen allí misiones, según la antigua práctica de la provincia, y tuviese que asistir como superior, decía con gracia y la mayor sinceridad: <¿quién me había de decir que sin desobedecer a mí padre había de pasear de viejo el portal?>. ¹⁵⁴

Dávila destaca que después de la supresión de la Compañía llegaría a graduarse de doctor en la universidad de Bolonia, “...grado literario de que nunca hizo mérito por su humildad, y aún se mortificó demasiado cuando por una casualidad llegó a saberse entre los modernos jesuitas”. También apunta que “...se hizo distinguir por su devoción a la Sagrada Eucaristía, de que con dificultad se separaba, asistiendo toda la mañana a cuantas misas le era posible, por la suavidad de su trato, por la regularidad de sus costumbres, y sobre todo, por el celo de la salvación de las almas, especialmente de las de los niños, de los que desde recién ordenado de sacerdote fue perpetuo e incansable confesor”. ¹⁵⁵ Además, su humildad era tan profunda

[...] que nunca dijo la menor cosa de que le pudieran redundar alabanza; jamás se supo la brillante carrera de sus estudios [...] Cualquiera que hubiera oído sus preguntas, lo habría juzgado un simple o ignorante, y con todo, era un sabio moralista, un excelente director de conciencias y muy versado en las Santas Escrituras [...] Sobre todo, su paciencia y conformidad con la voluntad de Dios fueron admirables, jamás se le oyó la menor expresión ni contra los perseguidores de la Compañía, ni los que la habían tan despóticamente destruido. Si alguno le movía conversación en el particular, o no contestaban, o sólo respondía: <Así es como lo

¹⁵⁴ Ibidem, tomo II, pp. 264-265.

¹⁵⁵ Idem.

quiere Dios>; y si era jesuita añadía: <Por la cruz se va al cielo, y no entró en él de otra manera nuestro capitán>.¹⁵⁶

Y Dávila cierra el tema comentando que gracias a su “observancia religiosa” y el “celo” con que persiguió la salvación de las almas se ganó el amor de “todos” los hijos de la Compañía: “Por la suavidad de su trato, por su humildad profundísima, por su natural mansedumbre, por la igualdad de su ánimo en los sucesos prósperos o adversos, se hizo dueño de los corazones de todos”.¹⁵⁷

Así pues, en relación con las virtudes de corte general que comenté antes, puede advertirse que la humildad ocupa un lugar central. Si bien era una de las virtudes capitales, tampoco conviene pasar por alto que constituía una parte central de la espiritualidad ignaciana. Además de su sentido de perfección personal, en ella se concretaba el ideal de pobreza y humildad de Jesús, el cual todo jesuita debía de alcanzar en la búsqueda de la entrega a la obra de Dios. Junto con esta van desfilando otras virtudes, como la mortificación, el desprecio de sí, la paciencia, obediencia, caridad, el sacrificio ministerial, don de gobierno, la liberalidad, etcétera. Todas retratan la imagen de los jesuitas que va configurándose en las páginas de la historia de Dávila. Son características frecuentes que junto con otras virtudes estructuran dicha imagen.

He dejado un espacio específico para hacer un comentario acerca de las vidas de los prohombres jesuitas, cuya relación aparece en la historia de Dávila con una retórica distinta a las referidas hasta ahora. Lo anterior me parece importante subrayarlo porque los cambios en el estilo de escritura influyen enormemente en el tipo de retrato que realiza. De hecho, con los casos siguientes podrán observarse un par de transformaciones que son, desde mi punto de vista, notorias al confrontar distintos pasajes del texto. El primero de ellos surge cuando habla del “ejemplar y literato jesuita” Francisco Mendizábal. Dávila señala que se sustenta en una “carta edificante” escrita por el “padre Corral”, quien asumo es Luis Ildefonso Gutiérrez del Corral. Más allá de cómo sería exactamente su relato y si Dávila lo adaptó, abrevió o transcribió, lo que me interesa destacar es el recuento pormenorizado y elaborado sin expresiones retóricas o alusiones exaltadas que manifiesta un claro contraste

¹⁵⁶ Ibidem, tomo II, p. 267.

¹⁵⁷ Ibidem, tomo II, p. 268.

y es un ejemplo adicional a lo que he venido comentando con respecto a los textos de Maneiro y Clavigero. Dávila lo expresa así:

De edad muy corta pasó a México en cuyo Seminario Conciliar estudió con bastante aprovechamiento gramática y filosofía, y después jurisprudencia en el de S. Ildefonso. Concluidos sus estudios, recibió el grado de Lic. en la Universidad y en el Colegio de abogados habiéndose hecho muy distinguido en el foro en las pocas causas que defendió. Dedicóse de preferencia al estudio de la teología moral y de los cánones que enseñó algunos años en S. Ildefonso, con tal exactitud en el cumplimiento de sus obligaciones que llegó a ser proverbial entre los alumnos del colegio y que puede decirse que constituyó su carácter distintivo en todas las cosas. [...] Tan luego como se restableció la Compañía fue uno de los primeros que abrazaron el Instituto y que más se amoldaron a su espíritu [...] Suprimida nuevamente la Compañía en el siguiente [año de 1821] volvió a esta México [sic], donde en el empleo de capellán de las religiosas capuchinas, siempre constante en el espíritu de su vocación, fue objeto de la edificación pública y del aprecio de cuantos lo trataron. Murió con general sentimiento a los 56 años, 8 meses, y 24 días de edad el 20 de mayo 1841, día de la Ascensión del Señor, en punto de las tres de la tarde, después de haber impreso una elocuente y respetuosa representación a las Cámaras en favor de su religión.¹⁵⁸

Puede advertirse que el estilo con que se narran las actividades del padre Mendizábal es distinto a los casos vistos anteriormente. En esta ocasión encontramos prácticamente sólo un listado de sus estudios y luego aparecen las actividades que desempeñó en la Compañía sin recurrir al recurso emotivo. Sucede algo análogo cuando leemos acerca de su carácter hasta llegar al desenlace de su vida e incluso su papel político en defensa de la Orden. Algo semejante ocurre en el caso que abordaré a continuación.

A partir del capítulo VII del segundo tomo, Dávila explica cómo se llevó a cabo el primer restablecimiento de la provincia mexicana y en este punto, a mi modo de ver, llama la atención lo siguiente. Resultan significativos dos fenómenos relacionados entre sí, los cuales son característicos del resto de la obra. Primero que nada, desaparecen las noticias biográficas de hermanos coadjutores. Sabemos que eran unos cuantos, pues Dávila apunta, por ejemplo, que hacia 1855 había sólo tres,¹⁵⁹ no obstante esto no quiere decir que fueran poco importantes.

¹⁵⁸ Ibidem, tomo II, p. 272.

¹⁵⁹ Ibidem, tomo II, p. 303.

Su desaparición más bien podría deberse a otro fenómeno que estaría vinculado a lo siguiente. Es notoria la considerable disminución en el número de padres cuyas vidas merecen un lugar en la historia de Dávila. Si bien es innegable que la provincia mexicana no fue lo mismo antes que después de su restauración, pues tan sólo la cantidad de sujetos presuntamente notables sería mucho menor en comparación con la antigua provincia, no debe perderse de vista otra explicación: la manera de narrar sus vidas cambia también. El hecho de que Dávila deje de apoyarse en Maneiro, Clavigero, Manuel Fabri, Andrés Cavo u algún otro autor del siglo XVIII, hace que el relato de “vidas” se vuelva más escueto y en gran medida menos emotivo.¹⁶⁰ Su texto es más bien a manera de efemérides, de hecho, las alusiones a las virtudes son escasas y más moderadas o menos específicas. Lo anterior puede advertirse en los ejemplos siguientes.

Dice del padre Antonio Barroso, quien falleció en 1816, que “Nació a 30 de agosto de 1742; ingresó en 14 de agosto de 1759; y parece que pasó a México en 1809. Desde ese año vivió en el colegio de S. Ildefonso, siendo ejemplo de virtud y objeto de veneración a todos los colegiales; ejercitándose en los ministerios sacerdotales durante su vida. Su entierro se hizo en la iglesia de Loreto, según lo prevenido en el Instituto, sin solemnidad alguna, canto, ni música fúnebre, colocado su cadáver revestido de sacerdote, únicamente sobre una tarima”.¹⁶¹

Otro ejemplo parecido lo es en la figura de Luis Ildefonso Gutiérrez del Corral. Pese a la longitud del texto, puede advertirse la diferencia a la que me he referido. Dávila indica que fue “uno de los más ilustres miembros” de la provincia mexicana

A la edad de nueve años ya se ocupaba en formar algunos piadosos discursos que recitaba al pueblo en los vespertinos [...] y a los once comenzó sus estudios en el colegio de S. Ildefonso donde con lucimiento hizo sus cursos de latinidad, filosofía y teología [...] De dicho colegio pasó en 20 de mayo de 1818 a la Compañía de Jesús, recién restablecida en México, y desde entonces, que era muy joven, manifestó sus raros talentos para la predicación, catequismo, y composición de rezos piadosos [...] Suprimidos los jesuitas en 1821, se volvió a su colegio, donde permaneció con el cargo de la presidencia, primero de filosofía y luego de teología hasta 1822, que ordenado de sacerdote, salió de aquel distinguido seminario, para dedicarse a las

¹⁶⁰ No sobra recordar que, de las fuentes habituales de Dávila, una narración más moderada es la del Diccionario universal de historia y de geografía. Lo anterior resulta significativo, pues sabemos que colaboró en dicha obra, por lo que la mayor moderación retórica parece de su propia pluma.

¹⁶¹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 192.

sagradas funciones de su ministerio. Dio principio a ellas por la parroquia de Amecameca, como simple particular, dedicándose al confesionario y predicación, y encargado además de una santa escuela y de las prácticas doctrinales semanarias, por espacio de cuatro años, y por otros cinco en calidad de párroco en los pueblos de Ozumba, Ameca, Tecpaltzinco y Ecatzingo, predicando ya en ambas y confesando en idioma mexicano.¹⁶²

La narración acerca del padre Gutiérrez del Corral aporta más información, pero considero que el fragmento basta como ejemplo de una mayor austeridad y apego a la información sin giros retóricos o emotivos. En este caso existe una explicación. De acuerdo con la información proporcionada por Félix Osores, la vida de Gutiérrez del Corral fue copiada literalmente por Dávila de El Observador católico, en su necrología publicada en 1848. Éste transcribe, sin citar, ni entrecomillar, casi la misma información -tan sólo cambia algunas palabras, como por ejemplo eclesiástico por jesuita-. Sin embargo, sabemos que él mismo escribió en el citado periódico, de manera que pudo haberse copiado a sí mismo.¹⁶³ Pero, con todo, sí es una muestra de un tipo de retórica diferente a la aplicada en el caso de las vidas cuya fuente es del siglo XVIII.¹⁶⁴

La disminución en la emotividad del relato tiene sus excepciones, si bien estas, como quiera que sea, manifiestan menos imágenes sensibles. Tal sería el caso de la vida de Manuel Mariano Iturriaga. Lo anterior porque, por ejemplo, en su caso, hay un pasaje que me parece recupera antiguos recursos retóricos. Dávila cuenta que en 1767 el gobierno español dispuso que algunos jesuitas expulsados de México y asilados en Cádiz fueran conducidos a Italia en una “urca”. Ese pequeño bergantín tenía una tripulación compuesta “toda de luteranos” y Dávila menciona en especial a uno de ellos: Lorenzo Ignacio Thiulen, quien durante el viaje sería convertido al catolicismo justamente por Iturriaga:

¹⁶² Ibidem, tomo II, p. 282.

¹⁶³ Cfr. Félix Osores, “Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (hoy Escuela Nacional Preparatoria)” en Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, publicados por Genaro García, Tomo XXI, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1908, pp. 298-303 y José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 282-284.

¹⁶⁴ Ejemplos adicionales pueden advertirse en la vida del padre Ignacio María Lerdo, donde Dávila se apega a sus actividades concretas, sin detenerse a detallar virtudes especiales, así como en la vida del padre Juan Ignacio Lyon (véase José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 317-322).

Este celoso sacerdote luego que comprendió que sus conductores eran herejes, se propuso convertirlos, y a este efecto entablaba frecuentes pláticas sobre religión con los más de ellos que entendían el castellano o latín, y especialmente con el joven Thiulen [...] El profundo saber del P. Iturriaga, y sobre todo sus virtudes así como sus demás hermanos, que en aquella calamidad manifestaban una paz y conformidad edificantes, le ganaron muy pronto el afecto de Lorenzo, quien no tardó en reconocer los errores en que había sido educado, y en abjurarlos enteramente abrazando el catolicismo, a pesar de las reconvenciones del capitán de la urca y de las amenazas de noticiarlo a su padre [...] Nada fue capaz de intimidar al nuevo católico, y antes por el contrario llegado a Córcega, a donde se dirigieron los jesuitas expulsos, se quedó con ellos, resuelto a no separarse jamás de aquellos amigos que el cielo le había deparado para traerlo al seno de la verdadera Iglesia.¹⁶⁵

Otra excepción la constituye el pasaje de la vida de José María Castañiza. Dávila apunta que heredó un “...noble y rico mayorazgo, que tenía título de Marqués; pero movido de impulsos celestiales lo abandonó todo por seguir al Señor que lo llamaba a la vida religiosa”.¹⁶⁶ Durante el destierro

[...] continuó el mismo tenor de vida que había aprendido en la religión, dedicándose especialmente al confesonario de monjas, tanto en Italia como en Cádiz, donde residió algún tiempo, y dio los mejores ejemplos de celo y caridad en el año de 1800, en que fue invadida la Andalucía de fiebre amarilla [...] Los réditos de su cuantioso patrimonio le dieron ocasión de satisfacer su ardiente caridad. En Italia no sólo empleó grandes sumas en el socorro de los pobres y sustento de sus hermanos, sino que fue uno de los más insignes bienhechores del hospital de septuagenarios de Bolonia, en el que murieron tantos de nuestros ilustres compatriotas desterrados. En esta la capital se hizo respetable mucho más por sus virtudes que por su distinguido linaje; y fue el auxilio general de todos los necesitados, y el grande recurso que previno la Providencia para la restauración de la Orden.¹⁶⁷

Si bien puede advertirse que ha disminuido el tono encomiástico tanto en el caso de Iturriaga como de Castañiza, permanecen líneas argumentativas, estrategias de convencimiento y alusiones emotivas semejantes a los relatos imaginativos de Maneiro o Clavigero. He recuperado ambos ejemplos con la intención de mostrar que en la historia de Dávila conviven sin mayor conflicto ambos estilos de escritura. Así, como adelanté renglones arriba, fuentes como Maneiro y Clavigero son recuperadas profusamente y su estilo se incorpora y combina con el más austero del propio Dávila sin problema. Lo

¹⁶⁵ Ibidem, tomo II, p. 220.

¹⁶⁶ Ibidem, tomo II, p. 194.

¹⁶⁷ Idem.

anterior, más que una contradicción, es, según creo, una evidencia de su capacidad para manejar uno y otro, sin que dicho procedimiento genere traspiés narrativos.

Por otra parte, me parece significativo señalar que la biografía de los grandes hombres jesuitas, historiográficamente hablando, comienza a perder importancia en la obra de Dávila como producto de un proceso que considero más amplio y propio de la escritura de la historia en la época. No quiero decir con esto que haya menguado la trascendencia de las biografías, ya sea para el autor o sus lectores, más bien, como hemos visto, su inclusión en el relato histórico va disminuyendo y constituyéndose en algo que debía tratarse aparte, en otro tipo de obra, e incluso como otro género escriturístico. A este respecto, el historiador François Dosse ha señalado que “...la biografía sólo aparece como el pariente pobre, un género menor, descuidado y abandonado a algunos polígrafos sin interés erudito alguno. Esta situación es perceptible desde principios de siglo, aun antes de la profesionalización del oficio de historiador, que no se llevó a cabo verdaderamente sino a partir de la década de 1880”.¹⁶⁸

Así pues, respecto a la narración de las vidas de los padres, considero que la obra de Dávila, en su carácter de historia general, es un testimonio de cambios que irán llevando al relato biográfico a caer poco a poco fuera de la historia. De ahí que me atreva a señalar que en su texto advertimos el paso de una forma de escritura histórica de la Compañía a otra distinta.

En este sentido merece la pena señalar que lo anterior no significa que los grandes hombres desaparezcan de la historia, pues Dávila les otorga un papel importante, en especial a quienes presenta como defensores de la vida religiosa, legisladores, oradores y actores políticos que impulsaron intelectualmente el restablecimiento y defensa de la Compañía. Así lo vemos cuando alude a las disputas en las Cortes de Cádiz o cuando aborda el restablecimiento de la provincia mexicana, en 1853. De hecho, en este último caso aparecen alusiones a varios personajes, tanto de la Compañía como ajenos a ella. En cuanto a los segundos, encontramos mencionados a varios obispos y ocupa un lugar especial Clemente de Jesús Munguía; a personajes ligados al ámbito eclesiástico, como el

¹⁶⁸ François Dosse, *El arte de la biografía. Entre la historia y ficción*, tr. Marcela Carolina Cinta Vázquez, México, UIA, 2007, p. 156. Si bien el autor se refiere al contexto historiográfico francés, considero que su aseveración, que ubica el inicio del proceso mencionado desde la primera mitad del siglo XIX, puede aplicarse para el caso de Dávila.

presbítero y catedrático Antonio Patricio Pevidal; también tienen un lugar destacado diputados del Congreso mexicano, en particular cuando Dávila alude a la revocación del decreto de restablecimiento de la Compañía, en 1856, tales serían los casos -subrayados por él- de Manuel Buenrostro o de Marcelino Castañeda. No obstante, no hay ninguna información biográfica de estos, sólo constituyen ejemplos de grandes hombres ajenos a la Orden que ocupan un lugar digno de incluirse en su historia.

Si bien he explicado los cambios historiográficos en cuanto al retrato de los jesuitas, debo decir a continuación que para Dávila otro aspecto significativo, además del talante espiritual que hemos visto, es el éxito en las tareas cotidianas de los padres. Estas se manifiestan siempre como desinteresadas y constitutivas de los sacrificios producto de su estancia en lugares lejanos y entre los indios. A continuación me ocuparé de este segundo grupo, según mencioné al comienzo del epígrafe, es decir, el relativo a los personajes que sobresalen en su historia por las tareas exteriores en las misiones y su contribución intelectual.

Existen numerosos ejemplos y también hay distintas maneras de encontrarlos. No sobra recordar que buena parte de la vida cotidiana de las misiones y las actividades de los padres, Dávila la narra apoyándose por completo en Clavigero, es decir, las misiones de Baja California constituyen un modelo para completar “el cuadro” general relativo a las otras. En este sentido destaca en el relato la misa todos los días, el rezo del Rosario, la enseñanza de la doctrina cristiana y “buenas costumbres” a los niños e infieles, el estudio y lectura espiritual, enseñanza de oficios, etcétera. Así como actividades vinculadas a la subsistencia como el cultivo del maíz, algodón, cría de ovejas, entre otras.

Entre los casos tomados precisamente del texto de Clavigero, encontramos al padre Santiago Bravo, quien fundó la misión de La Paz y trabajó en Loreto, donde presuntamente bautizó a “más de 600” sujetos entre “párvulos y adultos” y dirigió “diversas fábricas”, como fue la Iglesia e incluso la “construcción de un buen buque”.¹⁶⁹ Otros ejemplos de ese trabajo duro se aprecian en las vidas de Juan Manuel Basaldúa y Everardo Helen. Pese a que Dávila se apoya en Clavigero, resulta revelador el tipo de trabajo que reproduce en su obra. Del primero apunta que fue elegido para emprender la misión de Mulegé, en donde había “...un llano de más de seis leguas poblado de mezquites o acacias, que al principio

¹⁶⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, pp. 76-77.

sólo daba pasto para los bueyes, pero el P. Basaldúa, trabajando él mismo con sus manos y auxiliado de los neófitos, lo desmontó, y haciendo una presa se pudo ya trabajar fructuosamente alguna parte del terreno.” Everardo Helen, por su parte, tuvo que hacer frente a una plaga de langosta que atacó Guasinapi en 1722 y se dedicó a auxiliar espiritual y temporalmente a los nativos hambrientos y enfermos. Más tarde, enfermó de una hernia y de los ojos, y pese a ello continuó sus labores, de manera que “...en el año de 1726 había treinta y dos tribus convertidas, en las que a más de los catecúmenos se contaban mil setecientos siete cristianos”.¹⁷⁰ Un ejemplo adicional del trabajo duro y las labores cotidianas en las misiones se encuentra en el padre Carlos Newmayer, quien en Topia y California “...hacía de peón labrando con sus propias manos la tierra, de pescador estando a veces dentro del agua hasta media pierna; de arquitecto, de albañil y de carpintero, fabricando personalmente la Iglesia y las casillas de los indios; de sastre cortando y cosiendo sus vestidos; de médico y de enfermero, cuidando de los enfermos y aplicando por sí mismo los remedios...”.¹⁷¹

Finalmente, una sección de la historia donde Dávila también se ocupa del arduo trabajo de los jesuitas es cuando desarrolla el estado general de la provincia mexicana en el año de 1766. Después de proporcionar información acerca de los colegios, seminarios y residencias de la Compañía, indica que los padres explicaban la doctrina cristiana y confesaban en las iglesias; visitaban a los enfermos y a los presos en las cárceles; asistían a los recogimientos de mujeres, organizaban procesiones y certámenes literarios; explicaban la doctrina en plazas, colegios de niñas, capillas, etcétera y auxiliaban a las distintas congregaciones.¹⁷² Como era de esperarse, Dávila destaca el trabajo en el “ministerio” de las misiones, que encarnaba “...la más alta importancia en toda la Compañía de Jesús, y muy especialmente en la provincia mexicana...”.¹⁷³

En lo que atañe a las tareas intelectuales, José Mariano Dávila hace mención de aquellos jesuitas que brillaron en el ámbito académico, la enseñanza, fueron escritores prolíficos y/o tuvieron “singular ingenio” para diversas disciplinas. En principio me interesa subrayar el caso de Antonio Lisardi, quien

¹⁷⁰ Ibidem, tomo I, pp. 95 y 127.

¹⁷¹ Ibidem, tomo I, p. 193.

¹⁷² Ibidem, tomo I, pp. 250-251.

¹⁷³ Ibidem, tomo I, p. 258.

[...] consiguió tanta actualidad y comprensión de ambos derechos y de los insignes teojuristas Molina, Sánchez y Castro Palao, que citaba puntualmente la letra de los textos y doctrinas en las familiares conversaciones como en las consultas; sustentó en la Real Universidad un acto mayor de 48 títulos, los que de mucho mayor número que tenía prevenido eligió su doctísimo maestro el ilustrísimo Sr. Dr. D. Carlos Bermúdez de Castro, a quien en los últimos años de su vida, ocupaba la admiración con que oyó a su actuante cuando le examinaba; después entró en la Compañía donde fue igual su penetración en las materias teológicas [...]¹⁷⁴

Del mismo modo, Dávila destaca por la “aplicación a sus estudios” de Miguel José de Ortega, quien fuera célebre por “su saber”. Indica que fue reconocido en San Ildefonso con “...general aplauso, sustentado el acto público de todo el día, como era costumbre en la provincia”. Una vez ordenado enseñó en Oaxaca artes y teología, “con grande aprovechamiento de sus discípulos, tanto en las letras como en la virtud”.¹⁷⁵ Sucede algo semejante con Nicolás Peza y José Rafael Campoy. Apoyándose en Maneiro, Dávila destaca al primero por su “grande literatura, especialmente en las ciencias morales”. En cuanto a Campoy -conocido, dice, como el “Plinio Mexicano”- señala que era “muy ilustre por sus virtudes y su literatura”; enseñó gramática en San Luis Potosí, y estudió después teología en el Colegio Máximo

[...] con tal dedicación, que no conformándose con las lecciones de su maestro, se estaba en la biblioteca registrando los principales escritos de los teólogos de más nombradía, y alternando su lectura con los historiadores, poetas, filósofos, oradores, matemáticos y físicos modernos; formando así la base de su futura y grande literatura.¹⁷⁶

Asimismo, sustentándose en Maneiro, Dávila menciona las aptitudes de Antonio López de Portillo y Francisco Cevallos. Del primero destaca su talento para llevar a cabo diversos actos públicos universitarios, así como su dedicación al estudio de la teología, el derecho y las “ciencias exactas”, en donde demostró gran erudición e “ingenio”. Así, López de Portillo se convirtió -dice- en un hombre reconocido como ejemplar en el ámbito del

¹⁷⁴ Ibidem, tomo I, p. 93.

¹⁷⁵ Ibidem, tomo I, p. 161.

¹⁷⁶ Ibidem, tomo II, pp. 91-92.

estudio por distintos doctores universitarios e incluso por Benito Jerónimo Feijoo.¹⁷⁷ Acerca del padre Cevallos, indica que fue un hombre “ilustre por su literatura” y adelantado en la “poesía latina”, maestro de gramática, filosofía, teología y derecho canónico en varios colegios de la Orden: “En Querétaro enseñó teología con iguales resultados [“grande aprovechamiento en virtud y letras de sus discípulos”], habiendo además provisto de recursos a aquel Seminario que se hallaba en estado bien deplorable de fondos, en aquella ciudad...”¹⁷⁸

Entre los sujetos que sobresalen por su capacidad intelectual, resulta significativo Francisco Xavier Lazcano. Dávila indica que sus conocimientos eran tan “profundos” que llegó a fungir como “...consultor universal de los arzobispos, cabildos, virreyes, corporaciones religiosas y seculares y de multitud de individuos en los más arduos y difíciles negocios”. Además -apunta- cumplió con éxito sus obligaciones de jesuita, como serían “...el confesionario, púlpito, visita de cárceles y hospitales y demás ministerios que usaba la Compañía”.¹⁷⁹

Dentro de las actividades de los padres, me parece importante señalar que para Dávila algunos colaboraron en las “reformas de los estudios” de la Compañía. En ese sentido enlista los apellidos de “jesuitas célebres” que presuntamente participaron, tales como “...Galiano, Cerda y Cisneros, Campoy, Abad, Clavigero, Alegre, Dávila y otros jóvenes de grande ingenio e ilustración”. Se pretendía, según dice, extender los estudios de cátedras de física, matemáticas, la enseñanza del griego, la “historia natural” y la “filosofía moderna”. No debe perderse de vista, además, que Dávila presenta a dichos padres como precursores en la introducción de la “filosofía moderna” en la Nueva España.¹⁸⁰

Nuestro historiador también refiere ejemplos de jesuitas distinguidos por la calidad de su obra escrita. Entre ellos aparecen nombres como los mencionados en el párrafo anterior. Tal sería el caso de Juan Antonio de Oviedo y otros incluidos en un capítulo intitulado, “Noticia de varios jesuitas mexicanos ilustres por su piedad y letras, muertos durante el tiempo de su extinción”. De quienes expresa lo siguiente:

¹⁷⁷ Ibidem, tomo I, p. 108.

¹⁷⁸ Ibidem, tomo II, p. 59.

¹⁷⁹ Ibidem, tomo I, p. 165.

¹⁸⁰ Ibidem, tomo I, p. 170. Conviene recordar que, según señalé en el capítulo anterior, no existe ningún testimonio documental de la presunta reunión de los padres mencionados por nuestro historiador.

[...] si los jesuitas en Italia hubiesen podido disponer de algunos fondos, inconsecuentemente se vería hoy un número considerable de obras de todo género escritas por ellos, tales como las del P. José Vallarta, de que arriba hicimos mención, en defensa de la Santa Sede; las del P. Agustín de Castro, principalmente sobre Sagrada Escritura, y la <<Historia eclesiástica de la América;>> las de los PP. Salvador Dávila y José Campoy, sobre matemáticas, física y otras ciencias naturales; la del P. Julián Parreño sobre oratoria Sagrada; la del P. Ignacio Arámburu, en versos latinos de la <<Aparición de Ntra. Sra. de Guadalupe, >> las de los PP. Pedro Cesati, Francisco Chávez y Sebastián García Diego, sobre mística y ascética; las de los PP. José Antonio Hidalgo, Ignacio Lizasoain, Ignacio Ibarburu y Miguel Lozano sobre algunas noticias americanas: los hermosísimos versos de los PP. José Neve, Dionisio Pérez, José Acal, etc.; las de los PP. Nicolás Peza, Pedro Rotea, Andrés Soriano, José Zamorano, etc., etc.

Sin embargo, en medio de esa escasez de recursos no faltaron ilustres mecenas que protegiesen los trabajos literarios de los jesuitas mexicanos expulsos; y los escritos de éstos, que han visto la luz pública, en latín, en castellano e italiano, serán siempre unos imperecederos monumentos de la sabiduría de que abundaba la provincia mexicana: tales son la multitud de escritos teológicos y de controversia del P. Manuel Mariano Iturriaga, poblano, tan apreciado por sus virtudes y saber, que habría sido nombrado Cardenal si las circunstancias lo hubiesen permitido; los teológicos, y las hermosas traducciones de Homero del P. Francisco Javier de Alegre [sic]; las bellísimas poesías latinas del P. Diego de Abad; las eruditas sobre arquitectura del P. Pedro Márquez; las poéticas del P. Rafael Landivar; las elocuentes vidas en latín de los más distinguidos jesuitas mexicanos del P. Juan Maneiro; los Anales de la Ciudad de México del P. Andrés Cabo; los del P. Isidoro Molina, y en fin, para no ser más difusos, la obra inmortal de la <<Historia Antigua de México>> que dedicó a nuestra universidad el P. Francisco Javier Clavigero, tan aplaudida en Europa, traducida en todos los idiomas cultos y de que se han hecho multitud de ediciones, y la de la Baja California, de no menos mérito, aunque no tan conocida como la anterior.¹⁸¹

En relación con los jesuitas intelectualmente sobresalientes, resulta significativo comentar que, una vez hecha la lectura de sus “vidas”, Dávila no es encomiástico con quienes esperaríamos lo fuera, por ejemplo, Diego José Abad o Juan Luis Maneiro. Lo anterior me lleva a proponer, a manera de hipótesis, que a lo largo de su historia construye un panorama en donde los jesuitas presentan cierta homogeneidad y con ello evita que algunos luzcan por encima de otros. Por consiguiente, los más importantes pasan hasta cierto punto desapercibidos, al tiempo que reciben un tratamiento semejante al de sujetos acaso menos famosos. Pero, con todo, hay algunas excepciones. Tal sería el caso de

¹⁸¹ Ibidem, tomo II, pp. 83-84.

Francisco Xavier Clavigero y Francisco Xavier Alegre, quienes reciben de manera casi simultánea atención de Dávila.

Al primero que aborda es a Clavigero, “hombre de reputación europea y el honor de nuestra patria”. Utiliza la obra de Maneiro, mientras que para Alegre no es posible identificar su fuente. Me parece importante destacar el énfasis que Dávila otorga al talento en la “educación” de Clavigero

Desde sus más tiernos años aprendió de viva voz los idiomas indígenas, mexicano, otomí y mixteco [...] desde entonces se advirtió en Francisco Javier cierta inclinación y curiosidad en registrar los monumentos históricos de nuestros indios donde quiera los hallaba; aprendió también con perfección el idioma latino, retórica y humanidades, filosofía y teología en los colegios de S. Jerónimo y S. Ignacio de Puebla, y privadamente las matemáticas de Tosca y la música. Su afición a la lectura era tal, que contando apenas diez y siete años de edad, a más de los estudios que hemos referido, le eran familiares en castellano las obras de Quevedo, Cervantes, Feijoo, Sor Juana Inés de la Cruz y otras.¹⁸²

Una vez en la Compañía, Clavigero se “...perfeccionó en la filosofía con las obras de Descartes, Leibniz, Newton y otros modernos: aprendió allí también las lenguas griega y hebrea, y perfeccionado en los idiomas indígenas”. Entre otros detalles, Dávila comenta que Clavigero enseñó filosofía en los colegios de Valladolid, Guadalajara y San Ildefonso; y no deja de referirse a su “famosa Historia antigua de México”, así como a su “historia” de la Baja California.¹⁸³ En cuanto a Alegre, se apoya en el libro intitulado Ensayo literario. Colección de composiciones sobre bellas artes, ciencias y artes, y de allí rescata la mayor parte de información, de hecho, copia varios fragmentos. Comenta que “El padre Francisco Javier Alegre, autor de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, cuya obra, justa y universalmente celebrada, continuamos; teólogo sapientísimo, matemático consumado, poeta latino ingenioso, inimitable traductor de la Iliada de Homero, y uno de los más incansables y literatos escritores que tuvieron los jesuitas en el siglo pasado, nació en la ciudad de Veracruz a 12 de noviembre de 1729...”¹⁸⁴

Apunta que durante su noviciado Alegre aprendió de memoria varias obras místicas, como las de fray Luis de Granada y al concluir sus votos del bienio se ocupó de enseñar

¹⁸² Ibidem, tomo II, p. 116.

¹⁸³ Ibidem, tomo II, pp. 117-118.

¹⁸⁴ Ibidem, tomo II, p. 118.

latinidad y retórica. Estudió teología, aprendió griego, matemáticas, inglés, italiano, francés y, por supuesto, el “idioma mexicano”. Enseñó cánones en la universidad de Mérida, y más tarde en San Ildefonso redactó la crónica de la provincia. Llegado a Bolonia, siguió enseñando a los jesuitas jóvenes y estudiaba incansablemente los “principios fundamentales de la teología”, de ahí que escribiera los “diez y ocho libros de sus <<instituciones teológicas>>”, las cuales “...hacen muy digno a nuestro veracruzano del sublime renombre de verdadero sabio, excelente orador y consumado teólogo”.¹⁸⁵

Otros padres que reciben de Dávila atención por su sapiencia son José Vallarta y Agustín Castro. Al primero lo caracteriza como “uno de los hombres más sabios que tenía la provincia mexicana cuando la expulsión de 1767”. Vallarta enseñó teología en la Real Universidad de México, donde obtuvo el grado de doctor y luego sustituyó a Francisco Xavier Lazcano en la cátedra de Suárez. Al parecer, Dávila se apoya en Maneiro, aunque afirma que utiliza como fuente “lo que se halla en el <<Diccionario Universal>>” así como aquello relatado por Raimundo Diosdado Caballero.¹⁸⁶ También siguiendo a Maneiro, señala que Agustín Castro fue instruido en diversas artes y ciencias. De ahí que, ya dentro de la Compañía, “comenzó a escribir en hermosos versos castellanos un poema sobre la conquista de México”. Luego enseñó gramática en Guadalajara y “filosofía moderna” en el colegio de Querétaro.¹⁸⁷

En relación con la enseñanza encontramos a otros sujetos, como el padre Pedro Rothea -Dávila utiliza a un “biógrafo” suyo- quien, se desempeñó con éxito como maestro de gramática, retórica, poesía y bellas artes, y llegó a formar “discípulos muy aprovechados” en filosofía y teología. Posteriormente fue rector de “la universidad de Mérida”, donde daría a conocer “...no menos su literatura, virtud y don de gobierno, que en los quince años anteriores”.¹⁸⁸ En el mismo sentido destaca como maestro de gramática, filosofía y teología al jalisciense Pedro Cesati. Dávila apunta -sustentándose en Maneiro- que en Puebla era recordado por sus enseñanzas y talento “aún mucho después del extrañamiento”. Y en Roma sería igualmente reconocido por “las virtudes y letras” que lo caracterizaban, al grado de que el prepósito general de la Orden y los habitantes de la

¹⁸⁵ Ibidem, tomo II, p. 119.

¹⁸⁶ Ibidem, tomo II, p. 120. En el año de 1814 se publicó en Roma la obra del padre Diosdado Caballero (1740-1829) intitulada *Gloria posthuma Societatis Jesu Pars Prima*.

¹⁸⁷ Ibidem, tomo II, pp. 120-121.

¹⁸⁸ Ibidem, tomo II, pp. 95-96.

ciudad, gracias a su ejemplo, “se formaron el más elevado concepto de los jesuitas de México”.¹⁸⁹

Otro sujeto destacado en el ámbito de la enseñanza es Salvador Dávila. Nuestro historiador utiliza a Maneiro para señalar que fue “condiscípulo” del doctor Antonio López Portillo y “casi” rivalizaban en el estudio de la filosofía y latinidad. Indica que sobresalía por su inclinación a la poesía “...y otros ramos de la bella literatura. Repasando en Puebla la filosofía, de la que sostuvo acto público, se advirtió su dedicación a los modernos autores, Descartes, Leibniz, Newton y otros, que con el tiempo llegó a ser su ocupación favorita”. Fue maestro de “humanidades” en Tepetzotlán, y llegaría a ser “uno de los mejores literatos de la provincia”.¹⁹⁰

Como puede advertirse, la contribución de los jesuitas de letras y ciencias ocupa un lugar importante dentro de la historia de Dávila. Fueron hombres que para él apoyaron al lucimiento de la provincia con su dedicación a la escritura, las bellas artes, ciencias exactas, a la enseñanza, la filosofía, teología, etcétera. Conforman, sin lugar a dudas, un conjunto compacto, pues es fácil aglutinarlos dentro de la categoría de los consagrados a los saberes y labores intelectuales. No debo pasar por alto que, acaso en este aspecto más que en otros, es constante el énfasis en su mexicanidad y su contribución cultural al resto del mundo está estrechamente ligada a ella. Además, según Dávila, el reconocimiento otorgado por sus contemporáneos refuerza su importancia como hombres cuyo legado es significativo históricamente. Asimismo, desde mi punto de vista, con Dávila se advierte un paso más en la construcción historiográfica del repertorio de los grandes intelectuales de la Compañía en la Nueva España. Es decir, su historia participa de la elaboración del listado, el cual, en muchos sentidos, se conserva hasta el día de hoy. Así, vemos que los nombres van estableciéndose como modelos clásicos y representativos del talento jesuita en su vínculo con los ideales patrióticos, conformando con ello un patrón de intelectuales de la historiografía de la Orden.

¹⁸⁹ Ibidem, tomo II, p. 97.

¹⁹⁰ Ibidem, tomo II, p. 98.

- Virtudes particulares

Corresponde el turno al tercer grupo que adelanté al inicio del epígrafe, para el cual Dávila alude a ejemplos particulares, acerca de virtudes más específicas. Tal sería el caso de los hombres que son retratados como modelos de superior, grandes predicadores y pacificadores jesuitas. De hecho, en lo sucesivo, incorporo detalles acaso menos comunes, pero no poco significativos, pues constituyen buena parte de la obra histórica de la Compañía según Dávila, específicamente con respecto a las secciones abocadas a los logros de sus miembros.

En primer término me interesa comentar que, de manera general, quienes fungieron como provinciales, rectores de colegios, visitadores, prepósitos de la Casa Profesa, prefectos de Congregaciones, etcétera, suelen recibir elogios por su capacidad y éxito como superiores. Un caso que me parece representativo es el de Juan Antonio de Oviedo. Según cuenta Dávila, como rector del colegio de San Ildefonso, cumplía con sus actividades “de gobierno” sin descuidar los diversos ministerios de la Compañía. Como provincial, de 1729 a 1739, Oviedo fue un modelo de “superior jesuita” y “ejemplo de perfección religiosa”.¹⁹¹ Incluso afirma que con él “...puede decirse que la provincia mexicana tocó al apogeo de su grandeza”. Así pues, según “el escritor de su vida”,

<<[...] se posesionó del filial cariño y total confianza de los sujetos todos que gobernó, se puede limpiamente afirmar que no se sabe de alguno que viviese desconsolado o descontento bajo su sombra. Todos iban gustosos a vivir a los colegios donde gobernaba; los que salían sufrían al partir los sentimientos de dejarlo. Tal vez los superiores mayores no encontrando modo de contentar a algún melancólico, o de sosegar algún tentado, apelaban por último remedio y acreditado por eficaz, el entregarlo a la dirección del padre Oviedo. Así toleró por más de medio siglo las gravísimas penalidades anexas al gobierno regular, y cosa rara, habiendo comenzado su cargo de superior en el colegio de S. Andrés, a los veintisiete años de su edad, concluyó sus tareas de rector en el mismo colegio a los ochenta y tres [...]>>.¹⁹²

En el mismo sentido podríamos destacar al padre José Bellido, de quien Dávila resalta, sustentándose en Maneiro, que “...tal era su virtud, que apenas de treinta y dos años

¹⁹¹ Ibidem, tomo I, pp. 122-124.

¹⁹² Ibidem, tomo I, pp. 124-125. Coloco comillas angulares para señalar que se trata de una transcripción hecha por Dávila.

fue nombrado ministro del colegio de San Ildefonso de Puebla, oficio de suma responsabilidad entre los jesuitas, pero que desempeñó a entera satisfacción de los superiores”. Del mismo modo, apunta que posteriormente fue con éxito rector del colegio de Zacatecas y procurador en Madrid y Roma; prepósito de la Casa Profesa; viceprovincial y rector del Colegio Máximo y después también del Espíritu Santo y San Ildefonso (Puebla) en donde “se le intimó el decreto expulsión”.¹⁹³

En relación a los padres exitosos en sus tareas de predicación encontramos, por ejemplo, a Francisco Solchaga, quien como misionero enseñó “con el mayor aplauso” en Oaxaca e incluso llegó a ser “uno de los más insignes teólogos de la provincia de Nueva España”. Y Dávila añade que “El duque de Linares, virrey en esa época, hizo grande aprecio del padre Solchaga y continuamente lo obligaba a predicar en la capilla real. Era no menos el consultor general en los negocios más arduos de la Iglesia, de la magistratura y del comercio”.¹⁹⁴

De la misma forma, el padre Lazcano, a quien he mencionado con frecuencia, merece reconocimiento pues enseñó en el Colegio Máximo y predicó “Multitud de sermones”; daba “pláticas interiores” a las monjas y escribió “diversos tratados de suma utilidad”. Dávila cuenta que quiso establecer un “recogimiento” destinado a “mujeres viudas, solas y desvalidas” y, para 1756, sustituyó a Juan Antonio de Oviedo en la “prefectura” de la Congregación de la Purísima y dio dirección a las religiosas de la recién fundada Compañía de María.¹⁹⁵

Por otro lado, como parte del ámbito de la predicación debo referirme al énfasis que Dávila pone, al igual que en las crónicas fundacionales y en la Historia de Alegre, en la trascendencia del trabajo de los jesuitas en la difusión del culto a la virgen de Guadalupe. Lo anterior tanto en relación con el culto en sí mismo, como a la veneración de imágenes específicas de otras advocaciones marianas, como por ejemplo aquella que -dice- estaba en la ciudad de León (Guanajuato). En este sentido, apoyándose en Lazcano, destaca especialmente la labor de convencimiento jesuita en la Santa Sede, durante la primera mitad del siglo XVIII, para conseguir la confirmación pontificia del nombramiento de Guadalupe

¹⁹³ Ibidem, tomo II, pp. 105-106.

¹⁹⁴ Ibidem, tomo I, p. 121.

¹⁹⁵ Ibidem, tomo I, p. 166.

como “Patrona principal del reino de Nueva España”.¹⁹⁶ De ahí que Dávila se atreva a mencionar que su culto “...en gran parte de debe al celo, predicación y escritos de muchos jesuitas, así mexicanos y españoles como extranjeros, tanto antes como después de la destrucción de la Compañía...”.¹⁹⁷

Finalmente, quiero insistir en la activa participación que, según Dávila, tuvieron los jesuitas como pacificadores. Al principio del presente capítulo, me referí a dicho fenómeno y ahora quiero comentar que la buena disposición y ánimo jesuita para lograr la paz se expresa de dos formas distintas en el relato. Por una parte, los padres aparecen dispuestos a dirimir conflictos entre particulares o entre familias y se presentan eficaces para lograrlo. Por otra, ayudan desinteresadamente a los gobernantes cuando suceden conflictos bélicos, motines o explosiones sociales turbulentas.

Con respecto al ministerio de la “pacificación de los ánimos discordes”, Dávila cuenta el caso de una “gran disensión” entre las familias de la villa de Córdoba (Veracruz). El motivo había sido la renuncia a su patrimonio de “un jesuita”, quien lo había dejado para obras de caridad al hacer la “profesión solemne”. Sus allegados vieron con malos ojos semejante disposición y antes de que el problema creciera el provincial determinó que el rector del colegio de Veracruz, José Urbiola, “muy célebre por su virtud y celo apostólico” se ocupara de resolverlo.

Hízolo así el P. José y emprendió el camino en el acto a la mencionada villa, distante del puerto veinticinco leguas, sin otro equipaje que un Crucifijo al cuello y un báculo, deseando dar un ejemplo de pronta obediencia a sus súbditos. [...] Su respetable presencia y la santidad de rostro y en todo su exterior, de tal suerte conmovió a los discordes, que fácilmente se avinieron entre sí, y usando de mil industrias que le inspiraban su caridad y amor a la paz, dejó edificados a todos, concordados, y terminando un asunto que en aquellas circunstancias habría dado lugar a muchas imputaciones y calumnias contra la provincia.¹⁹⁸

Ahora bien, acerca de las “calamidades públicas”, Dávila señala que con frecuencia los jesuitas ocurrían a ellas para apaciguarlas. Tal sería el caso del enfrentamiento bélico

¹⁹⁶ Ibidem, tomo I, pp. 112-116.

¹⁹⁷ Ibidem, tomo I, p. 117.

¹⁹⁸ Ibidem, tomo I, p. 175. El estilo de escritura que se aprecia en el pasaje me lleva a pensar que muy probablemente Dávila lo trasladó de otro texto (aunque no está entrecomillado). Sin embargo, no tengo elementos para asegurarlo.

entre Inglaterra y España, particularmente en el año 1761, cuando los ingleses “se apoderaron de La Habana”. Sobresalió entonces el “celo” de los jesuitas, pues acudieron a los heridos, apagaron incendios y reconfortaron a la gente ante la presencia de tantos “protestantes”, los cuales “...admirados de la heroicidad de aquellos sacerdotes católicos, no sólo los respetaron, sino que en muchas ocasiones por su mediación y ruegos, fueron baluarte de los vecinos del puerto y salvaron no pocas vidas especialmente de los soldados españoles y pardos que habían quedado prisioneros después de la capitulación. Tan religioso y heroico comportamiento fue comunicado a la corte de Madrid, de donde se despachó a nombre del Rey una cédula muy honorífica a los Jesuitas”.¹⁹⁹ En este sentido su labor constituye para Dávila un servicio para el monarca español. Es decir, además de la utilidad a la sociedad, hay una ayuda directa a los poderes encargados de mantener la paz.

- Virtudes de los coadjutores.

Hasta aquí me he enfocado en los padres de la Compañía y enseguida quiero comentar el papel que ocupan los hermanos coadjutores en la historia de Dávila. Como adelanté, ante todo llama poderosamente la atención su escaso interés en ellos, particularmente si lo contrastamos con la mayor importancia que tuvieron en las crónicas virreinales. Con todo, algunos son retratados por él. Tal sería el caso de Juan Gómez, célebre y “de perpetua memoria” en el ámbito de las misiones del Norte. Al parecer, se apoya en Clavigero para calificarlo como muy honrado. Dávila señala por principio que “...aún no concluido el noviciado lo llevó por compañero a la visita un provincial, para que la edificara con su observancia”. Más tarde, se habría ocupado de administrar las fincas de los colegios de Tepotzotlán y Espíritu Santo de Puebla, mejorando considerablemente los mismos. De hecho, atribuye a sus tareas la “fábrica” de este último, “llamado hoy Carolino y el de su magnífico templo”.²⁰⁰

Dávila añade que “Respecto a su observancia religiosa y cumplimiento de sus obligaciones en la administración de las haciendas, fue tal, como si se hallara en el más observante colegio y su celo por la salvación de los dependientes en su estado laical tan

¹⁹⁹ Ibidem, tomo I, p. 264.

²⁰⁰ Ibidem, tomo I, p. 96.

notable que mereció el título de Apóstol de los indios”. Los elogios a este hermano responden a la retórica emotiva que procede del texto de Clavigero. Ejemplos adicionales serían alusiones a que los indígenas “lo amaban como padre” y lo “reverenciaban como santo”.²⁰¹

Otro de los pocos casos mencionados por Dávila es el hermano Juan Bautista Mugazabal, quien mostró siempre una conducta “irreprensible”. Llegó a ser “un religioso perfecto” y hacía de sacristán y catequista “...portándose en tales ocupaciones, así como en todos los ejercicios de la vida religiosa, diligente, humilde, modesto y devoto. Su constancia en la oración por tantos años llegó a gastar los ladrillos del pavimento de la Iglesia en que acostumbrara arrodillarse...”. Incluso alude a “las disciplinas, cilicios y ayunos con que atormentaba frecuentemente su cuerpo”, lo cual instituye a Mugazabal como un hermano penitente.²⁰²

Una excepción adicional corresponde a los hermanos Miguel Sabel y José Olavarrieta, quienes aparecen en las vidas escritas por Maneiro. Tal vez por este motivo Dávila los incluyó, dado el reconocimiento biográfico que desde el siglo XVIII habían recibido dentro de la Orden. De Sabel destaca su “...humildad, devoción, modestia y retiro”; y señala que gracias a “su acreditada virtud” fue designado para la “administración de las Haciendas” y fincas de campo; su conducta era “edificantísima” y siempre manifestó “mansedumbre” y “prudencia”, además de que lo caracterizó un “espíritu caritativo” con los enfermos y ancianos. Por su parte, Olavarrieta “llegó a ser un modelo de sumisión y mansedumbre”, era afable, modesto y asistió al padre Agustín Arreola en todo “...además de servir de lazarillo al venerable anciano, era su cocinero, su ayuda de cámara, enfermero y solicitador de todo lo que podía proporcionarle auxilio, consuelo y regalo...”.²⁰³

Dávila narra también la vida del “honradísimo hermano coadjutor” Martín María Montejano. Recurriendo a Maneiro proporciona breves antecedentes suyos. Apunta que después de realizados sus primeros votos fue señalado como “procurador” del Colegio Máximo, oficio “el más difícil que se tenía en esa época” por lo complicado de su administración en vista de sus actividades y número de residentes. Pasado un tiempo Montejano fue “...el consultor general en los negocios graves de otros colegios, aún de

²⁰¹ Ibidem, tomo I, pp. 96-97.

²⁰² Ibidem, tomo I, p. 89.

²⁰³ Ibidem, tomo II, pp. 86-87.

fuera de la capital, de manera que podría llamarse procurador general de todos ellos”.²⁰⁴ Según dice,

[...] jamás se descuidó de la perfección de su estado, siguiendo constantemente la observancia de que había dado ejemplo desde novicio, y que en todos los papeles de su archivo, libros de cuentas, y demás piezas pertenecientes a su oficio, había tal orden y tal distinción en las partidas relativas a cada ramo, que, como ya dijimos en otra parte, llamó tanto la atención del comisionado regio cuando el extrañamiento, que se le invitó de orden del virrey para dejarlo encargado de la administración de todas la temporalidades de los jesuitas; oferta que rehusó por seguir la suerte adversa de todos sus hermanos.²⁰⁵

Dávila indica que Montejano conservó la observancia religiosa y dio ejemplos de virtud: “su conversación toda era de cosas espirituales y pertenecientes al bien de las almas”. Apoyándose en la Gloria póstuma escrita por Raimundo Diosdado Caballero, Dávila comenta que Montejano formó parte de los expulsados desde México a Roma. En la ciudad eterna se habría encargado de consolar a los desterrados, auxiliándolos y socorriéndolos. Pronto regresaría a España para ocuparse cada día “en la oración, lectura espiritual y demás prácticas piadosas”.²⁰⁶ Finalmente, poco antes de morir habría predicho su muerte y, una vez fallecido, “...permaneció insepulto por tres días enteros para el consuelo del mucho pueblo que ocurrió a venerarlo y para satisfacer su devoción, le hizo pedazos el vestido para conservarlo como reliquia”.²⁰⁷

Además de lo dicho, quiero agregar que con la alusión de algunos casos de hermanos coadjutores, Dávila sigue integrándolos a la memoria histórica de la Compañía como un gesto de gratitud, el cual se había manifestado tradicionalmente desde los tiempos de sus antiguas crónicas generales. En concreto respeta la tradición en cuanto al vínculo entre ellos y las responsabilidades administrativas que solían realizar. Es aquí donde las cualidades del orden, la honestidad, del cumplimiento de las obligaciones, de la obediencia en general, atención a los enfermos, entre otras, aparecen como fundamentales.²⁰⁸ Esa obediencia ciega

²⁰⁴ Ibidem, tomo II, p. 112.

²⁰⁵ Ibidem, tomo II, p. 113.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Ibidem, tomo II, p. 126.

²⁰⁸ Tal sería el caso, por ejemplo, del hermano Tomás Arsdekin, quien, según Dávila, ayudó a los enfermos durante la epidemia del matlazahuatl de 1761-1762: “En la asistencia de los enfermos y administración de las

vinculada a la honradez es acaso uno de los ejes medulares de los hermanos que Dávila menciona y corresponde con los atributos que serían propios de su condición. Pero, con todo, la presencia cualitativa y cuantitativa de los coadjutores es inferior si la comparamos con aquellas crónicas.

- Los benefactores.

Para concluir el presente capítulo comentaré acerca de los benefactores de la Compañía. Como sabemos, resultan escasas las alusiones a ellos, sin embargo, no dejan de tener participación en la historia de Dávila. En ocasiones resulta modesta, pero también suelen constituir un apoyo invaluable, generalmente aportando sus bienes materiales o protección política para enfrentar las penalidades del siglo. Su presencia, además, implica una forma de agradecimiento de la Orden, y es una manera de manifestar un auxilio que expresaría el presunto beneplácito de personajes sobresalientes, jerarcas, gobernantes, eclesiásticos, etcétera, en relación con las actividades de los jesuitas.

Por ejemplo, Dávila refiere la muerte -en 1738- de Gertrudis de la Peña, bienhechora y “fundadora del magnífico templo de la Casa Profesa de México, en cuya fábrica erogó ciento veinte mil pesos”; además, apunta que “...fue muy noble por su caridad con los pobres, en cuyo socorro empleó grandes caudales”.²⁰⁹ Por otro lado, la alusión a la marquesa de las Torres de Rada, esposa de José de la Puente y Peña Castejón y Salcines, marqués de Villapiente, expresa el papel que en el ámbito local ejercieron estos dos famosos benefactores de la Compañía en diferentes lugares del mundo y el caso de México no podía ser la excepción, tanto en las misiones de California como, en este caso, para la construcción de la Casa Profesa.

Con respecto a la expansión de las misiones, Dávila alude a la “duquesa D^a. María de Borja”, quien destinó buena parte de su herencia a los misioneros de la California, “...y que se fundara una misión en honor de su esclarecido antepasado S. Francisco de Borja”. Con el capital que dejó se habrían fundado varias misiones, si los jesuitas no hubiesen sido

limosnas que para ellos se colectaron, fue un modelo de caridad y honradez tal, que edificó a toda la ciudad [de Veracruz]...” (Ibidem, tomo I, p. 325).

²⁰⁹ Ibidem, tomo I, p. 72.

“obligados” a abandonar la Península en 1767.²¹⁰ Por supuesto esta referencia Dávila la recupera del relato de Clavigero. Del mismo modo menciona que don Francisco Crespo y Ortiz, gobernador de Veracruz de 1752 a 1763, y su esposa fueron “...personas muy religiosas y distinguidas por su liberal munificencia con las familias pobres del puerto, muy apreciadoras del padre [José Rafael] Campoy, a quien trataban con bastante intimidad...”. De hecho, apunta que la señora, cuyo nombre no menciona, se confesaba con Campoy y al morir, el marido dio al colegio un “fondo dotal” para su sustento.²¹¹

En el contexto de la dispersión de los padres por Europa, Dávila menciona que hubo bienhechores soberanos, pues no era general la “odiosidad” hacia la Compañía. El apoyo político que refiere podemos ejemplificarlo con varios casos concretos. El primero sería el de María Teresa de Austria (corte de Viena), quien “con calor” rechazaba las políticas de los Borbones; el segundo es el auxilio del “...rey de Cerdeña, la Polonia, los cinco electorados del Imperio Alemán y repúblicas de que hablamos en el capítulo anterior, y además la de Venecia, para oponerse a la extinción de los jesuitas; y el mismo empeño tenían la protestante Prusia y la cismática Rusia, a favor de los de sus dominios que asistían con tanto acierto y fruto a sus súbditos católicos”.²¹²

En tercer lugar encontramos, tal como mencioné en la primeras páginas del capítulo, el apoyo de parte de Federico II de Prusia y la zarina Catalina II de Rusia, de hecho, esta última impidió la promulgación en el imperio ruso del breve *Dominus ac Redemptor* que suprimía a la Compañía. Dávila expresa agradecimiento a “otro príncipe”: el Infante don Fernando de Borbón, duque de Parma, quien del mismo modo intentó “restablecer a los jesuitas en sus dominios” después de la supresión, pero añade que no pudo concretarlo: “No obstante entregó a los jesuitas secularizados el colegio de nobles de su capital, uno de los más célebres, para que lo dirigiesen...”. Por otro lado, añade que en Alemania fueron apoyados del mismo modo “...concediéndoles la autoridad temporal, que volviesen a la administración y al uso de sus bienes, y lo que es más [...] ejercitasen en un todo sus ministerios como lo hacían antes”.²¹³

²¹⁰ Ibidem, tomo I, p. 86.

²¹¹ Ibidem, tomo I, p. 99.

²¹² Ibidem, tomo II, p. 71.

²¹³ Ibidem, tomo II, p. 137.

Otros bienhechores importantes, que están ligados al restablecimiento de la Compañía en México, en 1816, fueron parientes de José María Castañiza, en quien había recaído el gobierno de la provincia. Tal sería el caso de su hermano, el obispo de Durango, Juan Francisco de Castañiza González de Agüero. Dávila apunta que al inicio uno de los problemas fundamentales era la falta de “fondos”, pues no había manera de mantener a los novicios y tampoco de abrir el seminario. No obstante, “la providencia” ayudó a salvar aquella dificultad

[...] por medio de la liberal piedad y amor a la Compañía de la noble familia de los Castañizas, la que debe considerarse como la principal patrona e insigne protectora de esa fundación. El ilustrísimo señor don Juan Francisco de Castañiza, marqués de ese título y obispo electo de Durango [...] abrió sus arcas para el socorro de aquella necesidad. Y sobre todo su respetabilísima hermana, la señora doña María Teresa, condesa viuda de Bossoco, proveyó tan abundantemente de cuanto era indispensable a la erección del noviciado, no sólo con su dinero, sino con su asistencia y cuidado personal [...] Justo es conservar a la posteridad estos ilustres nombres, así por la gratitud que les debe la provincia mexicana, a la que amaron y beneficiaron hasta su muerte, como la Iglesia y la sociedad sobre las que refluían tan directamente sus muchos beneficios.²¹⁴

Gracias a este importante apoyo -dice Dávila- fue posible abrir el noviciado en 1816, de ahí que páginas más adelante dedique algunos renglones adicionales al obispo Juan Francisco “uno de los bienhechores más insignes o el primero de ellos”, donde dirá que dejó para el colegio de San Ildefonso “...una fundación de \$4,000 pesos, que sirviese de aumentar con su rédito la dotación de la cátedra de teología dogmática, cuyo establecimiento había procurado; otra de \$1,000 para hacer con su rédito los gastos de los actos mayores de los cursantes de teología que disfrutaban becas de las fundadas por el señor Villar, y otra de igual cantidad cuyo rédito sirva para premiar a los pasantes de teología”.²¹⁵

Si bien el papel de los benefactores ocuparía un lugar distinto al de los padres en la historia de Dávila, y de la Compañía en general, no deja de constituir un elemento recurrente de su construcción historiográfica. Son otras las cualidades presentes en ellos, fundamentalmente el auxilio material, económico o político, pero también la solidaridad, la protección, la defensa del cristianismo católico y, por supuesto, de los jesuitas. Gracias a

²¹⁴ Ibidem, tomo II, p. 185.

²¹⁵ Ibidem, tomo II, p. 263.

estos bienhechores, leemos en la historia de Dávila, los jesuitas encontraron asilo durante la supresión y apoyo para reiniciar sus actividades al restaurarse la Orden. Así, sus nombres fueron conservados en el relato no sólo como agradecimiento, sino como otra forma de ejemplo a seguir, de quienes supieron desprenderse de sus riquezas y fortalecieron la propagación de la fe católica.

Comentario final.

En las páginas anteriores he intentado realizar un estudio historiográfico atento a las características más significativas de la obra histórica de José Mariano Dávila y Arrillaga. El autor emprendió su escritura entendiéndola como una continuación de la historia de la Compañía, cuyo antecedente inmediato era el texto de Francisco Xavier Alegre. Construyó su historia general valiéndose de una metodología en cierta forma semejante a la que hemos estudiado para el caso del veracruzano, pero, a su vez, desarrolló su propia propuesta historiográfica. Según creo, con ello intentó fortalecer -en la segunda mitad del siglo XIX- la imagen de la Orden por medio de su historia y, con ella, “calmar la sed de memoria” de la Compañía en México.²¹⁶ De ahí que resulte en gran medida apologética y cierre filas frente a quienes la vituperaron.

De entrada, subrayé que la historia de la Orden y las vidas de los jesuitas habían sido dos partes diferenciadas pero inseparables en las crónicas precedentes. No obstante, Dávila ponderó el relato histórico, y disminuyó en su texto el prolongado perfil biográfico -casi hagiográfico- de los personajes, es decir, se enfocó mayormente en el proceso histórico de manera integral. De hecho, subrayé su inclinación por una visión de conjunto que trasciende los caracteres y atributos de las personas, con el fin de retratar el espíritu colectivo de los miembros de la Compañía de Jesús.

Puse atención en el compromiso de Dávila con la construcción de una obra rigurosa y apegada a los patrones historiográficos de su época. En principio, su objetivo central era descubrir las causas de las tribulaciones de la Compañía desde algunos años antes de su supresión en el siglo XVIII y hasta su época. Para ello desarrolló un método que intenta

²¹⁶ Recupero la expresión entrecomillada del padre Martín M. Morales, porque, a mi juicio, la metáfora enuncia claramente los enormes deseos de la Orden por conservar la memoria histórica de sus labores y las virtudes de sus miembros en el mundo.

mostrar al lector la autenticidad de los documentos y fuentes consultadas, y convencerlo, a su vez, de su propia autoridad como un historiador crítico. De ahí también que Dávila intente convencernos de su imparcialidad. Además, suma a sus testimonios escritos la fuerza de la tradición oral transmitida por los antiguos jesuitas y conservada por los más jóvenes. Así, ambos elementos: sucesos documentados y tradición oral, le sirven para construir la “verdadera” memoria histórica de la Orden e “iluminan” todo el proceso histórico de la misma. Aunado a lo anterior, apunté que Dávila otorga al estilo de su escritura un lugar hasta cierto punto secundario, pues consideró a la precisión en el lenguaje más significativa para el relato histórico que la belleza narrativa.

En relación con los tópicos más sobresalientes, me ocupé de mostrar que conservó en algunos casos el modelo de las crónicas virreinales, pero, en otros, incorporó el suyo propio. Comencé refiriéndome a la idea que recorre toda su obra acerca de las constantes tribulaciones de los jesuitas. En este sentido, destacué que nuestro historiador mantuvo el espíritu del texto de su antecesor Alegre, quien seguía un esquema alusivo a la adversidad histórica, la cual alimenta los argumentos de Dávila. Con todo, sostiene que la Providencia se ocupó de ayudar a los jesuitas para solventar todas las dificultades. Por tanto, el binomio adversidad-prosperidad lleva, a su vez, una resolución providencialista. De hecho, la influencia de Dios aminora en la historia el dolor causado por la persecución y las calumnias, pues responde a la iniquidad humana con su castigo ineludible. Señalé por ello que el binomio mencionado resulta una parte medular del patrón argumentativo de la historiografía de la Compañía.

Por otro lado, considero que la adversidad constante en el relato histórico de la Orden, resulta valiosa para la estructura y argumentos de la obra, pues acaso para Dávila mostrar al lector que los tiempos pasados no siempre fueron mejores es una luz de esperanza en el presente y, más aún, en una época de dispersión como la que le ha tocado vivir y para la cual escribe. En este sentido, según vemos, si la Compañía había salido adelante de peores calamidades, en el futuro volvería a sortear con éxito cualquier desventura. Aunado a esto, el panorama políticamente contrario para la Orden, a su vez, incentiva en el lector la idea de que, en caso de restaurarse, volverían con ella numerosos beneficios para la sociedad. Así pues, sin duda la obra constituye también un texto de propaganda, el cual, de hecho, se insertaría dentro de una empresa más amplia en donde

lentamente, por ejemplo, van proporcionándose a las prensas textos de jesuitas y obras alusivas a sus tareas en México, que sirven para apuntalar el proyecto de su restablecimiento definitivo.

Desde mi punto de vista, Dávila consideró sustantivo explicar con detalle cómo se llevó a cabo la “destrucción” de la Compañía, con el propósito de que los lectores del siglo XIX conocieran, por fin, las “injusticias” vividas por los jesuitas cien años antes. Comenté que centró sus argumentos en el odio a la religión y la incredulidad reinante en el contexto europeo. Vimos que aparecen en su narración personajes contrarios a la Orden según un panorama político e intelectual antirreligioso, los cuales son definidos como grupos homogéneos. Ante todo encontramos a los ministros ilustrados. Así, a través de la presunta acción de Pombal, Floridablanca, Campomanes, etcétera, descubrimos un aspecto fundamental de la propuesta historiográfica de Dávila. Al plantearlos como “enemigos” de los jesuitas construye un relato en forma de combate, en el que se enfrentan desde diferentes frentes dos grupos adversarios, y en donde la Compañía consigue la victoria no sólo, digamos, en la historia, sino, lo que es más importante, a través del texto en sí mismo. Así, la historia y su relato se convierten en un triunfo sobre el odio, la mentira, la enemistad... y, por lo tanto, en un acto de justicia histórica. Como vimos en el capítulo anterior, el argumento historiográfico sustentado en la visión binaria de los hechos (adversidad-prosperidad) ya existía en las crónicas fundacionales y también es sustantivo de la historia de Alegre, de manera que Dávila aplica el mismo modelo, pero con actores nuevos.

Por otro lado, incorpora a los “filósofos” impíos y, finalmente, encontramos a los protestantes y jansenistas. De hecho, apunté que el “odio” a la religión y a la Compañía aglutinaba -según Dávila- a ambos grupos, lo cual explica el devenir histórico de adversidad permanente para los jesuitas. De ahí que -para él- las consecuencias históricas de tal situación fueron, por una parte, la respuesta defensiva de estos últimos, con sus obras y sus plumas y, por otra, la corrupción de la opinión pública, debido a los numerosos panfletos que circularon.

En dicho cuadro aparece otro fenómeno común en las obras históricas de la Compañía. Me refiero al panorama donde pareciera que el mundo de sus críticos, el cual no se define de acuerdo con las reglas y lenguaje jesuita, entra en la categoría de “enemigo”.

De ahí que, como indica Martín M. Morales, parece que para el escritor jesuita sólo hay tres tipos distintos de lectores de una historia de la Compañía: el jesuita, el amigo y el enemigo. En mi opinión, las intenciones de Dávila giran en torno a esas posibilidades, por lo tanto, y esto es lo más importante, participa de la construcción del mito del “jesuitismo” y del “antijesuitismo”. Ambos aspectos quedaron arraigados en la historia de la Orden desde entonces y aun hoy conservan su vigor. Lo anterior porque, en gran medida, las obras históricas acerca de la Compañía padecieron durante décadas de un apasionamiento difícil de superar.

Siguiendo ese paradigma, que identifica a los personajes de la historia en polos opuestos, Dávila construye una imagen de filósofos y jansenistas absolutamente deplorable y enmarcada por presuntos engaños e injusticias emprendidos o incentivados por ellos. De modo análogo los funcionarios reales y los monarcas son partícipes y eslabón de la misma cadena deshonrosa a la Compañía. Así, construye estereotipos de antijesuitas en donde aparecen ataques, calumnias, traiciones, conspiraciones, intrigas, etcétera, que hacen a la Orden víctima permanente de los enemigos del catolicismo. Es decir, desde la óptica jesuita, se expresa la existencia de una conspiración perfectamente trazada y con personajes identificables.

Además, según explica Dávila, la “destrucción” de la Orden en España y sus territorios de ultramar resultó históricamente más dolorosa, pues, a pesar del vínculo histórico con la monarquía, se orquestó una “conspiración” secreta, la cual tuvo por objeto revelar las corrupciones morales de los jesuitas, pintarlos como hostiles a la política de la corona, siervos del pontificado y dueños de grandes riquezas. En este sentido y centrado en la provincia mexicana, nuestro historiador defiende a los ignacianos, especialmente en lo relacionado a sus presuntas posesiones materiales. Es más, en la interpretación de Dávila, su expulsión fue una de las causas principales para el principio del fin del trono americano español.

Por otro lado, vimos que para algunos aspectos de las actividades jesuitas, como las misiones, Dávila traslada, sin cuestionar su retórica, a autores como Clavigero, Maneiro y Lazcano, así como cartas edificantes o memorias de algunos padres. Con ello construyó una historia apegada a la tradición, pero que, a su vez, convive con una propuesta encaminada a defender su versión de los hechos a título de verdad. Además, Dávila apoya las visiones

trasmitidas por dichos testimonios con las de personajes políticos importantes e intelectuales reconocidos ajenos e incluso, a veces, contrarios a la Orden, los cuales en su carácter de agentes externos consolidan los argumentos favorables a la Compañía.

En relación con otros tópicos de la obra, vimos que Dávila respeta la tradición historiográfica de relatar las virtudes de los miembros de la Orden y algunas referencias a su carácter. Con ello, al igual que para el caso de Alegre, pinta un cuadro donde las virtudes teologales, cardinales, capitulares y evangélicas dominan el retrato de los prohombres jesuitas. Así, aparecen ante los ojos del lector, generalmente, sin protagonizar hechos portentosos o milagrosos, sino, más bien, ligados a las actividades cotidianas. En este sentido, referí que Dávila alude a una especie de “modelo” o patrón respecto a la trayectoria de vida o en relación con el cúmulo de sus virtudes, ya sea en el ámbito citadino o de las misiones. Dicho modelo no incluye crisis internas de la Compañía. Como era de esperarse, las desavenencias y polémicas son veladas en el relato. En ese sentido guarda una enorme semejanza con sus predecesores, los cronistas oficiales. Así como ellos, intenta mostrar en su historia a una Orden compacta, perfectamente definida y por la cual pareciera que no pasa el tiempo, cuyos miembros siguen siendo virtuosos y comprometidos con sus deberes cristianos.

Acerca del estilo con que nuestro historiador expone dichas virtudes, subrayé que, por una parte, algunas presentan una retórica exaltada, propia de la tradición historiográfica de las crónicas, pero, a su vez, hay casos en los que la información y manera de aludir a su carácter es más sucinta y apegada a un retrato menos emotivo. Lo anterior, según creo, refleja la incorporación de nuevos parámetros para construir las vidas. En este sentido, uno de esos nuevos métodos lo encontraríamos en el hecho de que en la obra de Dávila las biografías se han replegado frente al relato histórico y, por tanto, son más escasos los personajes biografiados si los comparamos con los de Francisco Xavier Alegre.

Respecto a las actividades jesuitas subrayé el hecho de que Dávila se interesa por transmitir las arduas labores y responsabilidades de algunos padres en las misiones. En contraste, su atención a los grandes hombres, intelectualmente hablando, se centra en su conocida “sabiduría” y su legado bibliográfico acerca de muy diversas materias, tanto artísticas, como filosóficas, teológicas, matemáticas, históricas, entre otras. Además,

subraya en especial la labor docente de varios de ellos, con lo cual intenta mostrar su influencia en la formación de la juventud mexicana.

Por otra parte, vimos que los hermanos coadjutores, cuya aparición en la historia de la provincia ocupa un lugar secundario, son caracterizados por Dávila como eficientes en la administración y diligentes en la vida religiosa. Finalmente, respecto a los benefactores de la Orden, encontramos un retrato que los vincula al apoyo material o político a la causa de los jesuitas. En cuanto al primero, vimos que en las ciudades se ocuparon de dotar a los colegios según sus necesidades y en el resto del territorio novohispano impulsaron el trabajo de los misioneros. Respecto a su apoyo político, Dávila también refiere la ayuda que brindaron algunos hombres y mujeres miembros de la élite social, los cuales gestionaron su restablecimiento en México y defendieron al catolicismo romano de todas las adversidades del siglo.

Dicho lo anterior, en el siguiente capítulo me ocuparé de realizar el estudio del tercer historiador jesuita que integra al conjunto de los constructores de la memoria histórica de la Compañía en los siglos XVIII y XIX, cuya obra constituye el último el esfuerzo por elaborar una obra de carácter general.

CAPÍTULO III

LA HISTORIA GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO DE GERARD DECORME

Después del esfuerzo de José Mariano Dávila y Arrillaga, la historia general de la Compañía de Jesús no tardó mucho tiempo en volver a constituirse en tema de estudio. Pasaron cerca de treinta años luego de que la concluyera y, más o menos, una década después de la fecha de su edición, para que nuevamente gozara de un escritor. Esta vez la labor fue emprendida por el padre, de origen francés, Gerard Decorme. Autor atento y riguroso, se ocupó a lo largo de su vida de rescatar del olvido buena parte de las labores jesuitas del pasado y presente.

En este capítulo me ocupo de establecer las características de una de sus magnas obras, la Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, que fuera escrita y publicada a comienzos del siglo XX.¹ De entrada considero importante señalar algunos datos bio-bibliográficos de Decorme, con la intención de que el lector conozca sus principales contribuciones intelectuales, de la misma forma que hice en los casos de Francisco J. Alegre y Dávila y Arrillaga. Así, podrán advertirse los intereses que apuntalaron su larga y fecunda tarea de investigación histórica.

1. Noticias bio-bibliográficas del autor

El padre Gerard Decorme nació en la población de Talencieux (Ardèche), el 15 de octubre de 1874 y murió el 18 de noviembre de 1965 en Ysleta Town (Texas). De acuerdo con José Bravo Ugarte, hizo sus estudios primarios y secundarios en su tierra natal, éstos últimos con los jesuitas en Lons le Saunier, Jura.² Siendo joven viajó a México por vez primera y

¹ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX. El tomo número uno, intitulado “Restauración y vida de secularización, 1816-1848”, fue impreso en 1914 por la Tip. “El Regional” de Guadalajara. El segundo, con el encabezado “Restauracion y vida de secularización, 1848-1880” se imprimió en la Tip. Lit. y Encuad. J. M. Yguiniz, de la misma ciudad, en 1921. Finalmente, el tercer tomo apareció bajo el mismo título y para el periodo 1880-1914, por Ediciones Canisio, Chihuahua, en 1959. En adelante, para abreviar, diré solamente la Historia de la Compañía.

² De las semblanzas de la vida de Decorme considero que la más cuidadosa es precisamente la de Bravo Ugarte, que aparece en su prólogo a la edición del tercer tomo de la Historia de la Compañía. En segundo

entró a la Compañía en 1893 e hizo su noviciado (1893-1896) en San Simón (Zamora, Michoacán).³ Al concluirlo se trasladó a Burgos, España, para realizar sus estudios de filosofía y enseguida regresó a México al colegio San Juan de Saltillo (1899-1903).⁴

De nuevo retornó a España para llevar a cabo estudios de teología y hacer su tercera probación en Manresa. Fue ordenado en 1906, regresó a París en 1908 y ese mismo año “...se dedicó a investigar la historia de los jesuitas en la República Mexicana a partir de la Independencia”.⁵ Dicho año cruzó por última vez el Atlántico y al llegar laboró en la iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles en la ciudad de México, donde estuvo redactando su historia.⁶

Fue trasladado a Tepotzotlán y en 1913 lo nombraron rector del Instituto del Señor San José en Guadalajara. Luego, desde 1914, hubo de enfrentar la persecución religiosa durante la revolución carrancista. Los jesuitas del colegio fueron expulsados a mediados de año y Decorme, junto con los novicios y júniores, se vio obligado a exiliarse en los Estados Unidos de América. En 1915 el jesuita Antonio Schuler fue nombrado primer obispo de El Paso (Texas), lo cual facilitó que los desterrados encontraran trabajo y ayuda en el Valle del río Bravo.⁷

Decorme permaneció en Los Gatos (California) como maestro de novicios hasta 1918 en que se trasladó a Fort Stockton (Texas), primero en calidad de operario y más tarde, de 1919 a 1925, tuvo a su cargo la parroquia.⁸ También como párroco se desempeñó después en Socorro, de 1925 a 1947, y los últimos años de su vida los pasó como operario en la residencia de Ysleta Town.⁹

lugar estaría la elaborada a finales de la década de los sesenta por el padre Daniel Olmedo para la entrada relativa a Decorme en la Enciclopedia de México.

³ Juan B. Iguiniz, *Bibliografía de los escritores...*, op. cit., p. 204.

⁴ Daniel Olmedo, “Decorme, F. Gerard” en *Enciclopedia de México*, México, Enciclopedia de México, S.A., tomo III, tercera edición, 1977, p. 418. El mismo Decorme declara que se encargó de la clase “de ínfima” en dicho colegio para el curso 1901-1902 (Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, Tomo III 1880-1914, Ediciones Canisio, Chihuahua, 1959, p. 307).

⁵ Daniel Olmedo, “Decorme...” en *Enciclopedia de México*, op. cit., p. 418.

⁶ Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, p. 1067.

⁷ José Gutiérrez Casillas, “Cómo llegué a ser historiador. José Gutiérrez Casillas, sj” en *Jesuitas de México*, México, Núm. 24, 2002, p. 21.

⁸ Según las Constituciones de la Compañía, los operarios evangélicos son sacerdotes encargados de ejercer sus ministerios en una casa profesa, colegio o residencia. Además, son considerados obreros apostólicos y hombres a quienes se les confía una misión en particular en la Viña del Señor (Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. III, p. 2871).

⁹ Idem.

De la vida de Decorme hay una gran cantidad de pormenores en espera de la pluma de algún biógrafo que la estudie con amplitud. En este apartado me restrinjo a señalar dos aspectos, íntimamente relacionados, de gran importancia para nuestro caso. Primeramente, resulta significativo saber que tuvo a su cargo la labor de archivero de la provincia, tarea a la que dedicó su gran capacidad para recolectar y organizar fuentes documentales y materiales históricos de la Compañía en México. Aunado a esto, es innegable el profundo interés de Decorme por escribir y dar a conocer la historia de la Orden, labor notoria en diversos trabajos suyos que, desafortunadamente, quedaron manuscritos o mecanoscritos. Lo anterior me lleva al segundo aspecto que deseo destacar antes de referirme a los textos publicados, esto es, comentar algunas de las características generales de su obra inédita.¹⁰

En principio, debo señalar que, a decir de José Gutiérrez Casillas, desde el año de 1906 Decorme comenzó a divulgar sus intereses literarios.¹¹ Tenemos por ejemplo su “Colección de vidas extensas, impresas o manuscritas de padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de México en el siglo XIX”. Dicha obra compila, con gran cuidado, valiosos datos biográficos. En ella alude con frecuencia al contexto político decimonónico mexicano y aporta información acerca de la producción intelectual de algunos jesuitas.¹²

Igualmente se conserva una historia de las “congregaciones Marianas” y sus congregantes en México, redactada entre 1918 y 1919. Con el mismo cuidado elaboró, después de haber concluido la Obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial,¹³ un “Menologio” de los sujetos más importantes de la antigua y moderna provincia, preparado para celebrar el IV Centenario de la Compañía.¹⁴ Por otro lado, entre los trabajos de carácter histórico, permanece inédito “Historiadores de la Antigua Provincia Mexicana” y el tercer tomo que integraba Los jesuitas mexicanos, que lleva por subtítulo “Los jesuitas

¹⁰ Para el listado de todas las obras tanto inéditas como publicadas, puede verse el recuento que hace Bravo Ugarte al inicio del tercer tomo de la historia de Decorme (José Bravo Ugarte, “Prólogo” a Historia de la Compañía..., op. cit., tomo III, pp. VIII-X).

¹¹ José Gutiérrez Casillas, “Cómo llegué a ser historiador...” en Jesuitas de México, op. cit., p. 22.

¹² Las noticias que aquí presento fueron elaboradas gracias a la revisión del AHPM.

¹³ Gerard Decorme, La obra de los jesuitas mexicanos..., op. cit. En lo sucesivo me referiré a dicha obra como Los jesuitas mexicanos.

¹⁴ Menologio de los varones más señalados en virtud y letras de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Parte I. Desde 1566 hasta la expulsión de 1767. Con un apéndice de escritores no comprendidos en el Menologio. Parte II. De la Provincia desterrada, 1767-1815. Socorro, Texas, 1939 (AHPM, Sección VIII, Fondo Decorme, vols. Historia 56 y 57, Mecanografiado).

mexicanos desterrados en Italia, 1767-1839”. Asimismo, es lamentable que hasta el día de hoy siga sin ver la luz pública el cuarto y último tomo de su Historia de la Compañía,¹⁵ bajo el título de “Dispersión y reorganización”, el cual trata el periodo de 1910 a 1926.¹⁶

Así pues, es posible advertir que la mayor parte de la obra de Decorme permanece inédita. De ahí que, a mi juicio, constituya una rica veta de investigación, la cual seguramente habrá de enriquecerse conforme sea más evidente -y el presente trabajo espera contribuir a ello- la imperiosa necesidad de conocer a fondo la ardua labor intelectual del historiador francés, tanto en México como en los Estados Unidos.

En cuanto a la obra publicada, no deseo realizar un panorama exhaustivo, pues ya en 1945 Juan B. Iguiniz lo hizo en su Bibliografía de los escritores de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, que comprende de 1816 hasta la fecha de su publicación. Más bien quiero referirme, siguiendo un criterio cronológico, a aquellas que, a mi entender, resultan representativas de los intereses de Decorme como historiador.

Una de las más antiguas que si bien no es histórica, pero sí retrata la capacidad de Decorme como crítico de la historiografía, es *Lecturas recomendables*. Constituye, tal como se apunta en su portada, un “Estudio para la clasificación, desde el punto de vista moral y educativo de las principales obras de ascética, historia y novela, útiles a la juventud católica”.¹⁷ Decorme presenta en ella una cuidadosa selección bibliográfica de diversos autores y comenta de forma concisa cada uno, con el fin de reunir un panorama útil para padres de familia y maestros en su tarea de instruir a la niñez y juventud católicas.¹⁸ En relación con las obras de carácter histórico que reúne, me parece conveniente hacer el siguiente comentario. Según leemos, en primer lugar explica a los jóvenes que los libros “doctrinales” -la Biblia y las vidas de santos- se ocupan de expresar las verdades en lo divino. Pero enseguida señala que “...los históricos os pondrán de manifiesto la importancia del acontecimiento y la acción oculta de la divina Providencia”.¹⁹ Agrega además que el estudio de la historia, después de los temas doctrinales, es sin duda el “más digno del

¹⁵ AHPM, Sección VIII, Fondo Decorme, vol. Historia IV, Mecanografiado, 340 páginas. No me hago cargo de éste en el presente trabajo, debido precisamente a su condición de inédito.

¹⁶ Ignoro por qué razón el padre Ugarte indica una cronología diferente: 1914-1924 (José Bravo Ugarte, “Prólogo” a *Historia de la Compañía...*, op. cit., tomo III, p. VIII).

¹⁷ Gerard Decorme, *Lecturas recomendables*. Estudio para la clasificación, desde el punto de vista moral y educativo, de las principales obras de ascética, historia y novela, útiles a la juventud católica, Barcelona, Luis Gili Editor, 1908.

¹⁸ *Ibidem*, pp. XI-XIII.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

hombre”. En este sentido, no sobra apuntar que Decorme expone en sus Lecturas recomendables una idea de la historia como educadora y aleccionadora, de ahí que su conocimiento sirva contra la ignorancia y para combatir a las “novelas”, comúnmente atractivas y perjudiciales para la inquieta imaginación juvenil.²⁰

En cuanto a los libros que reseña, como era de esperarse, los separa en diferentes categorías, por ejemplo los relativos a asuntos filosóficos o literarios. Allí leemos, por citar un caso, que califica al Discurso sobre la historia universal de Jacques Bossuet como una “obra maestra que dio origen a la moderna filosofía de la Historia”. Decorme presenta además un apartado de “historia eclesiástica”, donde reúne historias de la Iglesia, de los Papas y el catolicismo hasta el siglo XIX.

Aunado a lo anterior, dedica un capítulo a las “lecturas históricas”. Guiado por la idea de que los jóvenes católicos deben de “leer cualquier historia” con buen criterio, desfilan en su catálogo obras de carácter diverso, en su mayoría orientadas por un perfil político o religioso. Decorme cita a autores cristianos, católicos y protestantes. Por ejemplo, elogia la Historia de la revolución de Inglaterra de William Cobbett, pues “Agrada ver atacado y convencido el Protestantismo por un protestante”. Pero, en otros casos, como la Historia de los Griegos de Víctor Duruy, advierte “No es para andar en manos de todos” debido a sus “ataques” al cristianismo.

Considero que las Lecturas recomendables muestran una faceta inicial de la producción intelectual de Decorme, donde ya perfila su capacidad crítica y vocación historiadora y erudita, la cual dará sus frutos más importantes en las obras que redactó en años sucesivos. Según creo, en ella queda expuesta la importancia que otorga al estudio riguroso de la historia, cuyas enseñanzas no podían separarse del “sentimiento” religioso del cristiano, y habrían de sustentarse en armonía con la erudición, el buen gusto y estilo, aspectos necesarios -según dice- para formar a un hombre a cabalidad.²¹

Dicho lo anterior, la primera obra histórica de Decorme en formato extenso fue precisamente la Historia de la Compañía que estudio aquí, publicada en 1914, a la que le siguieron los tomos dos (1921) y tres (1959). Sabemos también que, algunos años antes,

²⁰ Ibidem, p. 65. En este sentido, conviene mencionar como ejemplo a Benito Pérez Galdós (1843-1920), a quien -como cabría imaginarse- Decorme integra en la lista de autores de una o varias obras de carácter “inmoral” o “irreligioso” y, por lo tanto, su lectura no era recomendable para la juventud católica.

²¹ Ibidem, pp. 54-64.

tradujo algunos opúsculos y más tarde publicó textos de carácter diverso en la revista *Christus*²². Por otra parte, resulta significativo que editó, en distintos momentos, algunas síntesis y reflexiones históricas acerca de la historia de la Compañía en México. Por ejemplo, en julio de 1916 vio la luz en *The Catholic Historical Review*, un breve texto intitulado “Catholic Education in Mexico (1525-1912)”, el cual sintetizaba trescientos años de labores educativas de la Orden.²³ Decorme firmó su texto en Las Vegas, Nuevo México, cuando, en su exilio, fungía como colaborador de *La Revista Católica* (1915-1916), editada en la ciudad de El Paso.

En 1933, hizo la traducción al español de la obra de Herbert Eugene Bolton, acerca de la vida de Eusebio Francisco Kino²⁴ y para 1935 editó otro texto panorámico de la Compañía: “The Society of Jesus in New Spain”. Su impresión se hizo en *The Woodstock Letters*, publicación abocada a difundir las labores educativas y misioneras de la Orden alrededor del mundo.²⁵ En dicho texto Decorme realizó una síntesis dividida en cuatro partes: labores educativas, ministerios con los indios “civilizados” y misiones entre los nativos “bárbaros”, otras actividades de la Compañía y, por último, un sumario de sus restablecimientos en el siglo XIX. Aquella síntesis fue traducida más tarde al español y editada, con pequeñas diferencias y en una versión más sintética, por Buena Prensa, en 1944.²⁶ Tiempo después, en 1957, José Gutiérrez Casillas se ocuparía de entregar a las prensas la que hasta hoy es la última obra editada de Decorme: *Mártires jesuitas de la provincia de México*, en donde, sustentándose en fuentes de archivo y bibliográficas, hizo un recuento de los mártires, desde los padres y hermanos difuntos en La Florida -siglo XVI- hasta Miguel Agustín Pro, quien fuera fusilado en México en la segunda década del siglo XX.

²² José Gutiérrez Casillas, “Prólogo” como editor de la obra de Gerard Decorme, *Mártires jesuitas de la provincia de México*, Guadalajara, Ediciones Canisio, 1957, p. XII.

²³ Gerard Decorme, “Catholic Education in Mexico (1525-1912)” en *The Catholic Historical Review*, vol. 2, No. 2 (July), Washington, 1916, pp. 168-181.

²⁴ Se trata del libro: *The Padre on Horseback: A Sketch of Eusebio Francisco Kino, S.J., Apostle of the Pimas*, San Francisco, Sonora Press, 1932. La versión en español lleva por título *El incansable jinete*. Eusebio Francisco Kino, S.J. *Apóstol de los Pimas*, México, Buena Prensa, 1940.

²⁵ Gerard Decorme, “The Society of Jesus in New Spain” en *The Woodstock letters*, vol. LXIV, No. 2, Maryland, 1935, pp. 181-203.

²⁶ Gerardo Decorme, *Los jesuitas en México*, México, Buena Prensa (Col. Compañía de Jesús, No. 3), 1944, 32 p. Debo mencionar que esta edición incluye en sus páginas finales, una reflexión en torno al “estado actual” de la provincia mexicana que no aparecía en la publicada nueve años antes en Maryland.

El panorama trazado hasta aquí permite advertir que Decorme realizó una valiosa tarea de compilación y construcción de la historia de la Compañía de Jesús. La escribió a pesar de la adversidad política para la Orden que, sin duda, afectó su acontecer cotidiano. Puso especial cuidado en armar visiones generales, que dieran cuenta de las actividades de sus miembros sin circunscribirse sólo a los elementos políticos, si bien, como se verá a continuación, la intensa vida política nacional forma una parte medular de su trabajo.²⁷

Antes de concluir el presente apartado, resulta insoslayable comentar las razones por las cuales no he incluido en esta investigación el estudio de la segunda obra de corte general escrita por Decorme, es decir, *Los jesuitas mexicanos*. Según he podido advertir después de hacer su lectura, no resultaba imperioso analizarla detenidamente siguiendo la metodología que propongo en este trabajo, por dos razones fundamentales y relacionadas entre sí. La primera, porque -según creo- en dicha obra el francés no se propuso la redacción de una “historia” en el más amplio sentido de la palabra, como sí sucede en la *Historia de la Compañía*, sino que prefirió “...reunir en un breve compendio histórico, con la mayor exactitud posible, todo lo que se ha publicado en la materia, completándolo y corrigiéndolo, cuando se nos ofrece, con los datos originales que tenemos a la mano”.²⁸ Esa tarea de “recopilación” donde la intención de Decorme fue “reunir la vasta literatura que existe sobre la materia” es evidente en su obra. Por ejemplo, la disposición temática del tomo I divide los capítulos de acuerdo a actividades concretas, ya sea literarias, ministeriales o religiosas; además, en el tomo II, encontramos numerosas transcripciones de relaciones de misioneros, que corroboran sus deseos por compendiar información histórica.

Aunado a lo anterior, vemos que obtuvo abundante información historiográfica de los escritores jesuitas antiguos y modernos, donde destaca la figura de Francisco Xavier Alegre. De hecho, me atrevo a apuntar que, en gran medida, la visión de este último atraviesa diversas secciones de *Los jesuitas mexicanos*.²⁹

²⁷ Este fenómeno no constituye algo excepcional, por el contrario, la historia de la Iglesia -en general-durante el siglo XIX se sustentó en los sucesos políticos y en la historia de la doctrina cristiana. De ahí que temas de carácter social, antropológico, artístico, científico, económico, etcétera, no aparezcan usualmente en dicha historiografía (John W. O'Malley, “The historiography of the Society...”, op. cit., p. 26).

²⁸ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, op. cit., p. VII.

²⁹ Ernest Burrus ya había advertido este detalle y apunta que “Entre los historiadores modernos Decorme es el que más se basa en Alegre” (ABZ, I, p. 23). En general, vemos que Decorme procura añadir información y hace algunas correcciones a datos ofrecidos por el veracruzano. Tales enmiendas suelen tener un carácter cuantitativo, por ejemplo, respecto al número de colegiales o los recursos económicos de fundaciones. No obstante, existen numerosos pasajes que muestran su apego al trabajo de Alegre, al cual no siempre cita.

La segunda razón, porque su lectura me permitió advertir que, en general, los temas tratados en ella son producto de una misma forma de entender el papel histórico de la Orden. De ahí que comparta con la Historia de la Compañía distintos tópicos sustantivos de la historiografía jesuítica. Por ejemplo, el proceso de su llegada y secuencia de sus fundaciones, el impacto educativo de los jesuitas en las ciudades, sus actividades propias de las misiones, su manera de enfrentar la adversidad del siglo, las heroicas virtudes de padres y hermanos, su relación con los benefactores, entre otras. De tal suerte que, en este sentido, la propuesta historiográfica de Decorme manifiesta en la Historia de la Compañía, puede hacerse extensiva a buena parte de Los jesuitas mexicanos.

Así pues, como adelanté, en los apartados sucesivos me ocuparé de estudiar las características de la Historia de la Compañía, tal como hice en los capítulos anteriores enfocados en las historias generales de Alegre y Dávila. En este sentido considero útil abordar en el siguiente epígrafe sus atributos generales, para, a continuación, realizar el estudio detallado del texto, rastreando cuáles son sus fuentes, los temas y tópicos que la constituyen, sus interpretaciones, preguntas, retórica utilizada, disposición, argumentos, etcétera, con el fin de conocer la práctica historiográfica de Decorme.

2. Propósito historiográfico.

Gracias a las noticias que proporciona Bravo Ugarte, sabemos que Decorme comenzó a escribir su historia de la provincia mexicana inmediatamente después de regresar del viejo continente, es decir, desde 1908. El primer tomo debió concluirlo a lo largo de 1912, pues firmó la introducción el 12 de diciembre del mismo año. Es más, el mismo padre Bravo informa que los siguientes dos tomos estuvieron listos desde inicios de 1913.³⁰ Como he dicho, el segundo se publicó en 1914 y, en este sentido, no sobra insistir en que fue una

Tomemos, por ejemplo, el párrafo donde alude al martirio de Gonzalo de Tapia. Además de seguir por completo la secuencia narrativa -cuyo relato, a su vez, venía de una relación del padre Martín Pérez-, Decorme anuncia de la misma manera que Alegre la conspiración del cacique indígena contra el padre Tapia: “En esta última visita tuvo la mala suerte de hallarlos en sus borracheras y el cacique, en el calor de la embriaguez, se irritó y exhortó a los suyos a deshacerse del censor importuno de sus vicios. Suerte fue, dice Alegre, que por el exceso mismo de la bebida diera un salto de una roca hasta lo más hondo del infierno. Dejaron, sin embargo, sus arengas pésimas huellas entre los zuaques.” (Gerard Decorme, La obra de los jesuitas mexicanos..., op. cit., tomo II, pp. 157-158. El énfasis es mío).

³⁰ José Bravo Ugarte, “Prólogo” a Historia de la Compañía..., op. cit., tomo III, p. VII. No obstante, recordemos que el tercero fue retocado por Decorme para su publicación en 1959.

obra elaborada durante el proceso y triunfo de la Revolución mexicana. De hecho, con frecuencia Decorme aprovecha para señalar, especialmente en el tercer tomo, que las revoluciones maderista y carrancista ocasionaron la destrucción del clero mexicano. En su “epílogo” leemos

La revolución de Madero, que se presentó con promesas de sufragio efectivo y libre [...] dio un tiempo esperanza de que México iba por fin a librarse de las garras de los dictadores [...] pero pronto cayó en poder de demagogos y de una secta innominada para la cual el laicismo y el ateísmo eran dogmas de su filosofía y escalón de su poder dictatorial. En breve se halló el país en poder de tiranos que, por la fuerza bruta, se empeñaron en destruir todo intento de libertades cristianas y políticas. Las obras de todo este siglo XIX de la Iglesia y de la Compañía de Jesús sucumbieron en un montón de ruinas y en ríos de sangre.³¹

Decorme concluyó el cuarto y último tomo varios años después. Uno de los borradores, elaborado en Socorro, Texas, está fechado en el año de 1927 y, como he dicho, la obra comprende hasta 1926.³² A decir de Daniel Olmedo, en su época la Historia de la Compañía no fue suficientemente conocida, ni apreciada.³³ Bravo Ugarte coincide en que era casi desconocida a mediados de siglo a pesar de sus cualidades y, de hecho, hasta hoy prácticamente no se utiliza en el ámbito académico. Tal vez una posible explicación resida en su escasa localización en las bibliotecas,³⁴ pero, con todo, me inclino a pensar que se debe más a haber sido escrita por alguien ligado al ámbito eclesiástico en una época polémica para la Iglesia mexicana. En este sentido, me parece lamentable que no se use con regularidad, pues, desde mi punto de vista, es una fuente de información valiosa, no sólo para los interesados en la Compañía de Jesús, sino también para estudiosos de la historia de la Iglesia católica; de las asociaciones y congregaciones religiosas; de polémicas intelectuales decimonónicas; relaciones Iglesia-Estado; historia de la educación, y muchos temas más.

En relación con la organización del texto, Decorme se ocupa del siglo XIX, desde el restablecimiento de la extinta Compañía y llega hasta el momento en que escribe. Trata

³¹ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo III, p. 502.

³² AHPM, Sección VIII, Fondo Decorme, vol. Historia IV, Mecnografiado, 340 páginas.

³³ Daniel Olmedo, “Decorme...” en *Enciclopedia de México*, op. cit., p. 418.

³⁴ Del tomo uno, Bravo Ugarte dice, “...se perdió casi toda la edición y con ‘los cuadernos que se pudieron salvar en una bodega’ se formaron unos cuantos ejemplares, que circularon posteriormente” (José Bravo Ugarte, “Prólogo” a *Historia de la Compañía...*, op. cit., tomo III, p. XI).

brevemente algunos “sucesos” del periodo 1767-1816, los cuales -dice- dejó apenas esbozados Dávila. Los tomos I y II se dividen en libros, que llevan una sucesión cronológica y están integrados por capítulos. Cada asunto recibe una numeración consecutiva que se ubica en el cuerpo de cada capítulo. Además, ambos tomos presentan al final un índice analítico donde se resume el contenido de los capítulos. Dichos índices muestran los temas que corresponden a cada número.

El tercer tomo, por su parte, sí incluye los encabezados en el cuerpo de la obra. Además, no se encuentra dividido en libros, sino en dos partes. La primera relativa al periodo de 1879 a 1900, y la segunda de 1901 a 1913; pero en realidad esta última contiene información acerca de sucesos posteriores, pues Decorme hizo algunas adiciones breves al momento de preparar el texto para su edición. De ahí que encontremos noticias de la provincia mexicana hasta aproximadamente el año 1940.

Debo señalar que, si bien cada capítulo anuncia la cronología que abarca, Decorme refiere sucesos políticos, económicos y religiosos específicos, o actividades concretas emprendidas por los jesuitas, viéndose obligado a realizar saltos y retrocesos cronológicos con el objeto de proporcionar antecedentes que los expliquen. En consecuencia, aún cuando en el papel un capítulo no trataría años previos a la cronología declarada, en la realidad los aborda todo el tiempo. De ahí que el lector encuentre numerosas reiteraciones contextuales entre unos capítulos y otros. Probablemente por esta misma razón de flexibilidad en los periodos, Bravo Ugarte refiere, con cierta molestia, que las cronologías de Decorme no corresponden con las, digamos, oficiales. Tal es el caso cuando alude al periodo denominado como del porfiriato dentro de los años 1880-1914, y no 1876-1910 como sería reconocida la presidencia del General Porfirio Díaz.³⁵

Resulta significativo subrayar también que el libro primero, intitulado “Restauración de la provincia. 1816-1821”, tiene por guía del relato las labores de los padres Pedro Cantón y José María Castañiza durante dicho periodo. De hecho, Decorme sigue la correspondencia de este último y con ella reconstruye el proceso de solicitud de los permisos para el regreso de los jesuitas a América.

³⁵ Igualmente reprocha a Decorme el título por las siguientes razones: “El título general, por lo que se refiere a ‘República mexicana’ y ‘Siglo XIX’, pues en el tiempo historiado hubo, además de Repúblicas, dos Imperios; y el Siglo XIX es rebasado en 12 años por el contenido...” (José Bravo Ugarte, “Prólogo” a *Historia de la Compañía...*, op. cit., tomo III, p. XII).

Del mismo modo, en el libro segundo, encabezado como “Vida de secularización, 1821-1848”, Decorme afirma que Basilio Manuel Arrillaga (1791-1867), considerado el quinto provincial,³⁶ constituyó un personaje de tal magnitud que “da unidad a este nuevo periodo de nuestra historia”. De hecho, buena parte de este libro contiene distintas labores desempeñadas por Arrillaga, e incluye numerosas transcripciones de documentos o misivas en donde se plasma su contribución en la defensa de la Iglesia frente a los intereses políticos y económicos del Estado mexicano. Cabe mencionar que, una vez que el padre Basilio desaparece de la escena, por su muerte, disminuyen considerablemente las transcripciones referidas, haciendo la narración de Decorme más fluida y no tan orientada por las ideas de una sola persona.

El tomo II está integrado únicamente por el libro tercero, el cual comprende la “Segunda restauración de la Compañía en México, 1848-1880”. Dentro del mismo hará su aparición la figura del padre Andrés Artola, visitador de la provincia desde 1865. Para Decorme su llegada inauguró un “nuevo periodo” en la historia de los jesuitas en México y concluyó, a su vez, la época vinculada a las actividades de Basilio Arrillaga.³⁷ Por último, el tomo III, como he dicho dividido en dos partes, tiene por característica particular que la mayoría de sus capítulos atienden los asuntos siguiendo una división con criterio geográfico. Así, después de que anuncia el Estado o ciudad específica de que se trata, como serían Michoacán, San Luis Potosí, la Ciudad de México, etcétera, Decorme desarrolla los asuntos por colegio o por institución religiosa o congregación concreta. De este mismo tomo resulta significativo comentar que dedica las primeras 238 páginas para un periodo de 21 años de historia de la provincia (1879-1900), mientras que las restantes 263 comprenden 13 años (1901-1913).

³⁶ Señala que el título de provincial constituía un “recuerdo glorioso de la antigua provincia” frente a la esperanza de verla “resucitar”, pues, de hecho, había dejado de existir. Con todo, añade que “El punto, sin embargo, permaneció dudoso y a cada Congregación General había sus conatos de enviar representantes. No creemos que se pueda poner en duda la primera erección de la provincia. Por otra parte, consta que no fue nunca oficialmente suprimida. Pero, ante el hecho prolongado de su dispersión y aniquilamiento se portaron los PP. Generales como si no existiera esta provincia ultramarina. Posteriormente se le llamó, a veces, Provincia incohata [sic], Misión, Provincia dispersa, Provincia al honorem, por respeto a la antigua”. Así pues, en las congregaciones no se le consideraba como provincia realmente, pero se utilizaba la figura por comodidad. (Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, p. 56, n. 1). Subraya el hecho de que fue vista, más bien, como una misión, razón por la cual, antes de 1907, no pudo ejercer su derecho de enviar electores a las Congregaciones generales en Roma (Ibidem, tomo III, p. 336).

³⁷ Ibidem, tomo II, pp. 190-192.

Antes de seguir adelante, no quiero pasar por alto que la edición de la obra, en sus tres tomos, suele presentar en letra bastardilla alguna palabra o expresiones breves, con el fin de acentuar alguna cuestión, ya sea para mostrar su simpatía por la misma, como para aclarar que la expresión no es suya o apuntar -veladamente- que está en desacuerdo con alguna idea o comentario de algún tercero. Además, es usual encontrar críticas de su parte, generalmente dirigidas al gobierno mexicano, valiéndose de preguntas que lanza al lector, con el fin de hacerle advertir la injusticia de las medidas gubernamentales o de las censuras hechas a los jesuitas. Un buen ejemplo de este estilo narrativo se advierte en el siguiente párrafo, donde Decorme responde a las Leyes de Reforma, deja entrever el debate suscitado y critica a los políticos católicos porque no supieron frenar las medidas “liberales”:

Aunque, como sucede en todas las herejías, la controversia giraba principalmente sobre el punto de bienes eclesiásticos y aparentemente de disciplina, entrañaba principios sociales y religiosos de gran importancia ¿Tenía, o no, la Iglesia verdadera propiedad de esos bienes? ¿Tenía, o no, derecho de adquirir bienes raíces? ¿Puede el poder civil despojar a una asociación compañía mercantil o minera... de todos sus bienes, sin justa compensación, sin juicio para discernir a los culpables de los inocentes, sin distinguir entre aquellos bienes, los afectados a terceras personas, a los pobres, a las doncellas...? ¿Tienen las falsas sectas los mismos derechos que la Religión verdadera? ¿Deben tener libertad los católicos para profesar su religión en toda su pureza? ¿Puede proscribirse la vida religiosa? ¿Tiene, o no, la Iglesia derecho de enseñar, de decidir la legitimidad, o licitud de las leyes y de los contratos?³⁸

Si bien Decorme no proporciona una respuesta directa a las preguntas retóricamente planteadas en el párrafo anterior, a lo largo de la obra queda expresada su opinión acerca de temas como los enumerados. El análisis que presento de la Historia de la Compañía, de manera general, sirve para advertir este aspecto concreto. Además, como veremos, usualmente comparte con el lector su opinión política.

Hasta aquí he llevado a cabo una descripción general de la obra y comenté detalles de su edición, enseguida me interesa explicar rasgos adicionales que considero importantes para comprender su proceso de construcción historiográfica. En principio, debo señalar que Decorme, al igual que Dávila, se asumió como continuador de la tarea historiográfica emprendida por Alegre en el siglo XVIII, así como heredero de la del mismo Dávila en el XIX. La primera pregunta que cabe formularse es por qué habría de emprenderse una

³⁸ Ibidem, tomo II, p. 188.

historia general de nuevo. ¿Acaso Dávila no había querido completar la de Alegre, aproximadamente, unos cincuenta años antes? ¿No se había propuesto ser riguroso, objetivo y apegado a la verdad? ¿Qué había dejado de lado entonces?

Decorme expresa sus razones: “En ambas obras, pero especialmente en la de Dávila, hallaría la crítica moderna no poco qué corregir y notables vacíos que llenar”.³⁹ Por consiguiente, las dos son cuestionadas pues -para él- no salen victoriosas al pasarlas por la criba de la moderna crítica histórica. Ésta sería una primera razón, suficientemente rigurosa que podemos encontrar. Es más, añade que se vio obligado a “rehacer del todo” el trabajo de Dávila. En este sentido, para él marcan una diferencia importante las fuentes utilizadas. Por ejemplo, en la *Historia de la Compañía*, dice que hizo las correcciones a este último gracias a la “nueva luz” arrojada por los “documentos” consultados, no sólo para la historia de la Orden, sino también para la República Mexicana.⁴⁰

Dicho en otras palabras, Decorme defiende su empresa historiográfica arguyendo su rigor frente a aquello publicado que, a su juicio, necesitaba mayor precisión. Como puede verse, el valor de los documentos en su carácter de depositarios del conocimiento acerca de la Orden constituye un elemento distintivo en el tratamiento que -dice- hará de ellos. Son la autoridad frente a “lo publicado” justamente por tratarse de fuentes que proporcionan datos originales. Desde mi punto de vista, su propuesta recuerda aquella máxima de los historiadores Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos: “La historia se hace con documentos”.⁴¹

Aunado a lo anterior, me atrevo a pensar que Decorme incluso realiza otra crítica más velada -pero no por ello menor- a Dávila, pues el énfasis que pone en cuanto a la “abundancia” de documentos relativos a las misiones, contrasta con el hecho de que precisamente una de las razones de este último para no haberse dedicado en específico a dicha temática, con respecto a la segunda mitad del siglo XVIII, era la carencia documental. Dice José Mariano,

³⁹ Ibidem, tomo I, p. VII.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, estudio introductorio y notas de Francisco Sevillano Calero, tr. Jaime Lorenzo Miralles, Alicante, Universidad de Alicante, 2003 [edición original en francés de 1898], p. 59.

Sobre las demás misiones, que como veremos en su lugar, formaban con la de la California seis provincias en que se contaban en 1760 como noventa jesuitas, nada podemos añadir a lo que ha escrito el P. Alegre por falta de documentos.⁴²

De ahí, pues, que Decorme sea enfático respecto de la necesidad de reescribir buena parte de la historia de las misiones de la Compañía y el hecho también de que, como indicaré más adelante, entienda su estudio de “todas”, hasta la expulsión, como el primero en llevarse a cabo. Recordemos en este sentido que Dávila sustentó su texto, en gran medida, en aquello desarrollado por Clavigero para las misiones de Baja California, con el fin de armar un cuadro general aplicado a las restantes.

Desde mi punto de vista, existen dos razones más por las cuales Decorme llevó a cabo la tarea. Una de ellas es hipotética, pues me inclino a pensar que tuvo presentes los deseos del prepósito general, Luis Martín García, de contar con una historia en donde “se continuara y escribiera con criterio moderno y sólidos fundamentos, la Historia de la Compañía de Jesús”.⁴³ Creo que ese anhelo del padre Martín -manifiesto en la Congregación General XXIV de 1892- estuvo en la mente del francés a la hora de emprender la escritura.⁴⁴ Es más, las palabras del propio general permiten fortalecer nuestros indicios, cuando dice que en la citada Congregación habría de tratarse el asunto de contar con historias por “Asistencias”, las cuales ya no serían redactadas como los relatos históricos precedentes,

[...] dado que era imposible que un solo hombre escribiese tantos volúmenes como se necesitaban para nuestra Historia y dado que, aunque ello fuese posible, esa Historia, tal como se había escrito hasta entonces, no satisfacía las exigencias de la crítica moderna, ni podía leerse en nuestros refectorios por estar escrita en latín.⁴⁵

Además, pasados algunos años, el proyecto de Martín fue secundado por el siguiente general, Franz J. Wernz, a partir de 1907, quien convocó a cada una de las provincias a continuar la labor historiográfica, pero esta vez con el encargo de preparar los trabajos para

⁴² José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo I, p. 89. El énfasis es mío.

⁴³ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo III, p. 133.

⁴⁴ John W. Padberg, Martin D. O’Keefe y John L. McCarthy (eds.), *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations: A Brief History and a Translation of the Decrees*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1994, pp. 36-43.

⁴⁵ J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín general de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, 2 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988, II, p. 754.

celebrar el centenario de la restauración de la Compañía.⁴⁶ Por eso considero al carácter conmemorativo como una segunda razón por la cual Decorme compuso su historia; de hecho, él mismo reconoce sus deseos de hacer un “recuerdo de familia”.⁴⁷ Así pues, la Historia de la Compañía fue redactada -según dice- en el contexto de la inminente llegada del “primer siglo” de su “renacimiento” en México (1816-1916). Decorme explica que los jesuitas deseaban “ver pintados con exactitud los rasgos característicos de sus mayores”, rescatando, a su vez, los sucesos documentados que corrían el riesgo de perderse ante la situación política nacional de su tiempo. Es más, considero que el recuerdo de familia elaborado por nuestro historiador, constituye un magno esfuerzo por proporcionar una herencia alrededor de la cual los jesuitas de la provincia mexicana pudieran mantenerse unidos a pesar de la dispersión durante su época. Así pues, creo que con esas intenciones vio la luz la última historia general de la Compañía de Jesús que centrada en el ámbito mexicano se ha escrito hasta el día de hoy.⁴⁸ Sin duda hubo otras razones, pero son de orden implícito, según cada caso o tema en particular, de manera que habremos de encontrarlas en el desarrollo del presente capítulo.⁴⁹

De lo dicho en el párrafo anterior se desprenden otros dos aspectos importantes. El primero es su alusión al renacimiento de la Compañía. Recordemos que, en cuanto a la historia de la Orden, resulta muy significativa la idea de una “resurrección”. En los capítulos anteriores comenté el énfasis puesto tradicionalmente en los relatos históricos con

⁴⁶ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, p. 1685.

⁴⁷ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. VIII.

⁴⁸ Si bien historiadores jesuitas del siglo XX han realizado esfuerzos sintetizadores, como sería el caso de José Gutiérrez Casillas, no ha vuelto a desarrollarse un proyecto de tal envergadura. De hecho, el padre Casillas es, sin lugar a dudas, el historiador jesuita más reconocido de los últimos años. Conviene mencionar que fue precisamente Decorme quien lo requirió para el trabajo archivístico y documental, que luego incentivaría en él su gusto por la historia (véase “Cómo llegué a ser historiador...” en *Jesuitas de México*, op. cit., pp. 21-23). En cuanto a su producción intelectual me interesa citar, a manera de ejemplo, que se ocupó de colaborar y editar los últimos volúmenes de la monumental obra de Francisco Zambrano Berardi (1888-1973), intitulada *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus/Buena Prensa/Tradición, 16 vols., 1961-1977. En cuanto a su obra propiamente histórica, merecen destacarse: *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Editorial Porrúa, 1972; *Historia de la Iglesia en México*, México, Editorial Porrúa, 1974 y *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Editorial Porrúa, 1981.

⁴⁹ Conviene recordar que en 1891 Francisco Enrich había publicado su *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal, 2 vols. Dicho autor comparte con Decorme varias de las motivaciones para escribir su historia, como son corregir errores anteriores, proporcionar un panorama nacional, acercarse lo más posible a una visión verdadera y libre de concesiones apologeticas, escribir de manera crítica, entre otras (Ibidem, tomo I, pp. VII-XI). Por lo cual, es probable que Decorme compartiera con Enrich los mismos intereses historiográficos como parte de los deseos de la época antes referidos, donde comienza la elaboración de obras regionales de la Orden, las cuales eran preferibles para Luis Martín por encima de una historia general -léase europea- de la Compañía.

respecto a las adversidades vividas por los jesuitas. Es indudable que, de todas las posibles, su extinción significó la más importante. Para sus miembros el cuerpo murió, pero los jesuitas siguieron existiendo. Así pues, la alusión a la resurrección recuerda las analogías que en la historia de la Compañía se hacían con respecto a algunos pasajes de los evangelios. En este sentido, indudablemente el tema de la resurrección de Jesús sirve como telón de fondo a la historia del restablecimiento de la Orden, lo cual se expresa en el proceso de resurrección que vivió como instituto religioso, misma que tiene para Decorme una significación histórica.⁵⁰

El segundo aspecto a subrayar radica en que desea, por medio de su historia, proporcionar un recuerdo, pero no de sucesos finitos que ya pasaron, sino, todo lo contrario, de una memoria viva. Es por eso que, a mí juicio, resulta para él tan importante escribirle a los jesuitas de principios del siglo XX acerca de “sus mayores”, pues esto permite, por un lado, que no se olviden sus acciones y, por otro, que sus actividades sirvan de ejemplo a seguir. En este sentido, la propuesta de Decorme recuerda el mandato historiográfico del preposición general Claudio Aquaviva, quien a finales del siglo XVI dispuso llevar cabo el debido reconocimiento a los jesuitas “mayores”. Por tanto, en este asunto en particular, conserva un interés historiográfico ya constituido desde la época moderna como parte medular para la historia de la Compañía.⁵¹ Además, su intención de conmemorarla, está íntimamente ligada con el sentimiento, el cual apela a un festejo al estilo nacionalista, propio de la época en la que creció el francés.

Sabemos que Decorme quiso llevar a cabo un relato acorde a los tiempos, y éste es otro aspecto importante a comentar. Reconoce que la suya es una historia religiosa y, por lo mismo, la emprende desde la “verdad” de la religión católica apostólica romana. Lo anterior no implica para él alejarse de la objetividad, por el contrario, precisamente porque el catolicismo se ha encargado históricamente de combatir la falsedad, considera a su

⁵⁰ De hecho, la idea de una “resurrección” sigue haciendo eco en la historiografía jesuítica y un buen ejemplo es el reciente libro de Francisco Migoya, S.J., intitulado con el metafórico nombre de Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús, 1773-1814, México, UIA, 2013. Dicho trabajo elabora una visión general de la historia de la Orden, desde su expulsión de Portugal, hasta su restauración.

⁵¹ Señala Aquaviva: “...para que no falte a aquéllos el reconocimiento a su virtud y a éstos [los jóvenes] el ejemplo, y para que no les parezca a aquéllos que hemos sido poco agradecidos y a éstos que hemos sido poco atentos” (Dante Alberto Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva...”, op. cit., p. 68).

narración con autoridad para constituirse en una historia verdadera. En este sentido, asevera,

Siendo la historia la relación de la verdad conocida, no ocultaremos ninguno de los defectos de nuestros personajes, ni exageraremos sus cualidades, pues, aun prescindiendo de nuestro propio buen nombre, ni la Religión, ni la Compañía de Jesús, nada ganarían con la mentira.⁵²

Lo anterior es claro para el caso de algunas decisiones o medidas tomadas por alguno de los padres que, a juicio de Decorme, no fueron acertadas. Tomemos, por ejemplo, a José Soler, quien después de verse elogiado por varias de sus cualidades y logros en el Seminario de San Camilo, recibe “en honor a la verdad” algunas censuras,

[...] las leyes de la historia nos obligan a juzgar a los hombres no sólo por su valor relativo, sino, so pena de falsificar la verdad, según el criterio absoluto. Los hombres cabales son una excepción en la humanidad y el P. Soler no era de ese número. En el Seminario no vivió vida de fervoroso religioso, ni la exigió debidamente de sus súbditos y menos de los estudiantes jesuitas, que apenas distinguía de los seminaristas. Era de carácter áspero y duro y en sus empresas, por excesiva economía, mezquino. Su celo por la salvación de las almas y por adquirir la perfección religiosa, no era muy grande.⁵³

Así pues, Decorme quiere dar cuenta del carácter, valor humano y espiritual de las personas, pero apartándose de reflexiones apologéticas o propagandísticas y de explicaciones complacientes. De ahí que para él sea fundamental hablar sin indiferencia de los vicios y las virtudes de los “grandes hombres” de la Compañía. Como veremos en el siguiente capítulo, con este detalle compartía el interés historiográfico de los jesuitas de su época, respecto a no elaborar historias que se convirtieran en panegíricos de la Orden.

Por otro lado, escribe para lectores fundamentalmente del ámbito nacional. Aborda a los “jesuitas mexicanos” situándolos en el contexto y proceso histórico decimonónico, intentando mostrar su contribución a la religión y las buenas costumbres “de la patria y del hogar cristiano”.⁵⁴ De manera que se trata de una historia global de la Orden, cuyos lectores

⁵² Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. VIII. Los subrayados son originales.

⁵³ *Ibidem*, tomo II, p. 262. El énfasis es mío.

⁵⁴ *Ibidem*, tomo I, p. VIII.

potenciales serían mexicanos cultos, no obligatoriamente católicos, pues Decorme también considera a un público que trascienda la barrera de aquella profesión religiosa.

Resulta interesante saber que el francés hubiera querido “adornar” su Historia de la Compañía con la gala armoniosa del “lenguaje de Cervantes”, pero reconoce su cansancio el cual no permite semejante brillo.⁵⁵ En este sentido, tampoco busca satisfacer a “los especialistas”, cargando su texto con citas “a cada línea”. Concede, “conocemos las exigencias de cada género”, pero responde a sus posibles detractores que ofrecerá tiempo después una obra acorde con los requisitos y “menudencias” demandadas por los expertos.

Con todo, Decorme no desea excluir por completo la colocación de citas, pues considera permiten al lector hacer un seguimiento de sus fuentes documentales y bibliográficas. En este sentido, salta a la vista que los dos primeros tomos, publicados en Guadalajara, incluyen numerosas notas al pie con información valiosa en cuanto a datos biográficos, reflexiones personales y abundan en detalles diversos. Pero, a la inversa, el tomo tercero, editado en Chihuahua, no incluye prácticamente ninguna, ni siquiera para señalar la procedencia de la información.

Llama poderosamente la atención este fenómeno, no obstante, Bravo Ugarte indica que el tercer tomo fue redactado en el contexto del “ocultamiento” de los jesuitas debido a la hostilidad del gobierno hacia ellos. Además, la inestabilidad política mexicana inquietó la vida diaria de los ignacianos. De hecho, el mismo Decorme declara que escribió el tomo al comienzo de una “guerra civil”, cuando México se encontraba “alborotado” a causa de la “revolución maderista”.⁵⁶ También advierte que posteriormente no pudo publicarse a tiempo, pues la revolución carrancista “...arruinó nuestras casas, se incautó de nuestras bibliotecas, nos echó al extranjero e hizo inconducente la exhibición de nuestras cosas”.⁵⁷ Aunado a lo anterior, para el tiempo de la publicación, más de cuatro décadas después de haberlo escrito, en 1959, el autor reconoce fue imposible “tener a la mano los documentos que entonces poseíamos”, a lo cual se sumó la pérdida de los archivos. Por consiguiente, Decorme se vio privado de volver a revisar sus materiales originales, pero, con todo y lo dicho, también es claro que una buena parte del relato contenido en el tercer tomo es producto de su propio testimonio, lo cual influye en la ausencia de notas y citas.

⁵⁵ Ibidem, tomo I, p. IX.

⁵⁶ Ibidem, tomo III, pp. 318-319.

⁵⁷ Ibidem, tomo III, p. XIII.

Otro aspecto, que rompe con la disposición habitual de las crónicas e historias de los siglos XVI-XVIII, radica en alejarse de la narración fundamentalmente cronológica para organizar el texto. En la Historia de la Compañía, Decorme prefirió dividir los años del siglo XIX en varias partes, con subdivisiones centradas en noticias específicas relativas al periodo en cuestión. En este caso es muy notorio el seguimiento de algunos sucesos desde la perspectiva de la historia política de México.

Por último, debo indicar que Decorme, en general, tiende a obviar las descripciones geográficas, así como las relativas a las costumbres de la gente, lo cual marca una clara diferencia con una parte de la tradición historiográfica de los jesuitas del virreinato.⁵⁸ Este detalle es patente, pues las crónicas e historias generales habían dedicado siempre espacio a la descripción geográfica y cultural, tal como vimos en el caso de Alegre. Estas últimas no incluyeron tampoco ilustraciones de ninguna naturaleza, mientras que Decorme inserta en sus textos algunas imágenes y fotografías de sujetos y edificios, así como mapas en el caso de las misiones virreinales, con el fin de facilitar la lectura.

He hecho este esbozo introductorio con el fin de explicitar desde un principio las características de la obra y los objetivos de Decorme -según lo indica él mismo- al momento de construir la historia de la Compañía en México. En las páginas sucesivas tendremos la oportunidad de conocer a fondo cómo se manifiestan en la práctica los detalles mencionados, y cuáles se desprenden de ella y no hace explícitos el autor. Comenzaré en el epígrafe siguiente atendiendo algunos aspectos de su metodología, así como los relacionados con su forma de escritura y visión de la historia.

Método e interpretación historiográfica

Ante todo, considero importante dejar claro cuál es el manejo documental de Decorme para alcanzar la verdad en su relato, asunto del que adelanté algunos detalles antes. Si bien

⁵⁸ Sin embargo, para toda generalización existe una excepción. La más significativa la encontramos cuando Decorme aborda, en la sección final de su tercer tomo, el trabajo jesuita en las misiones del Norte. Al referirse a las características de los tarahumaras, recuerda en ellos el tipo de atributos que, en relación con los nativos, eran subrayados regularmente en las crónicas virreinales y habla de sus cualidades físicas, hábitos, costumbres por sexo, ceremonias, organización, etcétera. Es más, trae a colación -de nuevo al modo de las crónicas- el asunto de la pereza propia de los indígenas: “Careciendo de las necesidades creadas no sólo por el fausto, sino por el más rudimentario trato social, salta a la vista que el selvático tarahumar [sic], tampoco se verá obligado a trabajar mucho para subvenir a sus gastos; de ahí la pereza, el afán de buscar diversiones y todos sus vicios” (Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo III, p. 437).

sabemos se trata de una verdad desde la óptica del catolicismo, hace falta observar con detenimiento cómo fortalece la validez de sus argumentos, pues aquélla está estrictamente ligada a sus fuentes documentales. Un primer aspecto radica en que para convencer al lector acerca de la veracidad de las mismas, recurre a transcripciones. Pero, con todo, el juicio de este último no queda totalmente libre como podríamos creer, pues aunque Decorme dice será el lector quien juzgue a partir del texto transcrito, en realidad él conduce su opinión. Por ejemplo, cuando desea exponer el impacto educativo del Colegio de San Ildefonso de México, habremos de conocer “de boca bien informada” sus actividades cotidianas. Así, al adelantar que el testimonio procede de alguien conocedor, predispone al lector y luego, cuando indica copiará parte del informe, añade: “...y el lector juzgará de los hechos que allí apunta y, si lee bien, de otros muchos que insinúa”⁵⁹.

Con lo anterior, puede verse una parte de la estrategia de Decorme para que hagamos caso de la veracidad de sus fuentes y de él mismo. No será la única ocasión, pues, de modo análogo a como hacía Alegre, defiende la idea de que los documentos hablan por sí mismos. Señala, después de transcribir el texto mencionado,

Tal es el documento que hemos aducido para pintar los hombres y las cosas como fueron, según pide la historia; dejamos a cada cual deduzca las consecuencias que más le acomodaren.⁶⁰

De manera que insiste en que cada quien juzgue a su modo, pero antes ha afirmado que el documento retrata los asuntos de los hombres “como fueron”, tal como exige la historia. El comentario no deja de recordarnos las máximas historiográficas decimonónicas, en donde el historiador estaba obligado a contar las cosas “tal como sucedieron” y el lector juzgaba en última instancia. Considero que, por su similitud, vale la pena recuperar en este sentido las siguientes palabras de Lucas Alamán:

Omitiré, en cuanto lo permita la materia, toda observación propia, dejando que el lector ejerciendo su juicio, califique por sí mismo el mérito de cada acción, cuando esté instruido a fondo en su esencia. Acaso caerán algunas reputaciones mal adquiridas o mentirosamente formadas: muchos juicios pronunciados por el espíritu de partido, parecerán injustos o infundados, pero esto no será el resultado de mis

⁵⁹ Ibidem, tomo I, p. 98.

⁶⁰ Ibidem, tomo I, pp. 101-102. *Cursivas más.*

raciocinios, sino de los que el lector imparcial haga, en vista de los hechos que se le presenten.⁶¹

Vemos, pues, espléndidamente expuestos por Alamán, los mismos cánones historiográficos que he indicado para el caso de Decorme, lo cual permite proponer que una buena parte de sus preocupaciones y sustento epistemológico está arraigada en una propuesta historiográfica compartida con un amplio número de intelectuales del siglo XIX. Lo anterior a pesar de que Alamán tiene sus propios atributos y queda un tanto lejos en el tiempo. Además, en este sentido el francés sigue la tradición iniciada por Dávila quien, como vimos en el capítulo anterior, utilizó a Alamán para sustentar su historia.

Por otra parte, a la inversa de Francisco J. Alegre en el siglo XVIII, Decorme no dedica especial atención a comparar testimonios que difieren en su información, ni examina su verosimilitud. Cuando esto sucede, por lo regular, procura señalarlo, pero no profundiza en la problemática que podría derivarse de ello. Por el contrario, desde mi punto de vista, prefiere apoyarse en aquellos documentos que armonizan entre sí. Esta atención en las coincidencias como fundamento de la verdad recuerda la estrategia seguida por Dávila previamente. Es decir, ambos autores coinciden, haciendo eco de la historiografía de corte rankeano, en donde la armonía entre los testimonios valida la información que proporcionan.

Con respecto a la verosimilitud, si bien no se detiene en ella, resulta interesante advertir que, cuando algo no puede demostrarlo con el sustento documental, Decorme sigue, digámoslo así, su sentido común, para definir la plausibilidad de los hechos. Lo anterior explica que, cuando alude a las solicitudes para el restablecimiento de la Compañía durante las Cortes de Cádiz en 1810, señala que tal vez todos los diputados americanos secundaron a uno de ellos enviado desde México a la península: “Es de creer, aunque no nos consta positivamente, que igual encargo traían de sus respectivas circunscripciones los demás 27 diputados de las Américas...”.⁶²

Otro aspecto que resulta imperativo comentar en este apartado es la idea de la historia que manifiesta Decorme en la Historia de la Compañía. Me parece importante dividir la exposición en dos partes. La primera, qué lugar ocupa la historia particular de la Orden

⁶¹ Lucas Alamán, Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente, México, Imprenta de J. M. Lara, 1849, Tomo I, p. V.

⁶² Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo I, p. 74. *Cursivas más.*

dentro de la historia en general y, la segunda, cómo interpreta Decorme su acontecer cotidiano. Desde mi punto de vista, es significativo el hecho de que, para él, claramente la historia de los jesuitas forma parte de la historia de la Iglesia en el siglo XIX. De hecho, me atrevería a decir que los primeros dos tomos parecen más una historia de la Iglesia, que de la Compañía. Lo anterior porque el tema que funciona como eje del relato, la persecución de la Iglesia católica, la defensa de la Fe y la victoria de la impiedad, está expuesto por nuestro historiador desde una perspectiva amplia y la discusión suscitada en la época va más allá de los triunfos o perjuicios infringidos a los jesuitas.

Con lo anterior no quiero decir que Alegre o Dávila, u otros historiadores de la Compañía no tuvieran idea de que su historia formaba parte de algo más grande, como sería, obviamente, la de la salvación de los hombres. Todo lo contrario, en realidad quiero decir que en Decorme se expresa de manera más evidente la preocupación por las vicisitudes que trascienden a los jesuitas y entran dentro del impacto a la religión y la Iglesia en general. No obstante, lo anterior no excluye el hecho de que sean precisamente ellos quienes participan de esa historia, por medio de sus acciones y defensa intelectual, las cuales resultan, a final de cuentas, una férrea trinchera de la religión. De hecho, el escenario retratado por Decorme se asemeja a un combate bélico, en donde la Compañía encabeza la defensa de la Iglesia y, a su vez, sufre y vive los mayores sacrificios y pesares a causa de ella. Dicho en otras palabras, precisamente esa historia de la persecución y, a pesar de todo, triunfo de la religión, constituye esa idea donde los hechos de los jesuitas son parte de algo más grande.

En este sentido, es importante subrayar la inestabilidad política mexicana durante buena parte del siglo XIX -con excepción del porfiriato, según el panorama proporcionado por el francés-, pues allí radica otra razón significativa de las tristezas de los jesuitas en el periodo. Pero, cabe aclarar que, si bien dicha inestabilidad podría ocasionar que el lector entendiera al país como agobiado por la historia política, Decorme, por el contrario, advierte que no debe juzgarse lo sucedido en México por los dictados del acontecer político. Más bien, en todo caso, el meollo del problema radicaba en las ideas, formas de pensamiento, ideales, manera de comprender el mundo, o forma de entender cuál sería la ruta para conseguir el “progreso” humano. De ahí que se detenga a explicar que una buena parte de la animadversión política hacia los jesuitas, no era propia de los políticos, sino fue

gestada en el “gabinete” intelectual y, posteriormente, comprada “sin examen” por aquellos. Así fue como, a decir de Decorme, se impuso una “ciencia” adversa a la religión y explica,

Pretenden, liberales y jacobinos, escribir la historia de México ignorando hasta los primeros rudimentos de la Religión que forma la mentalidad y verdadera conciencia del país. La dificultad de la historia no está únicamente en el descubrimiento de hechos aislados, que en esto ambas partes pueden fácilmente convenir, sino en la apreciación de ellos y en los principios fijos de moralidad. Mientras v. gr. el Sr. Bulnes siga creyendo que el ateísmo es ilustración y progreso, que la Religión católica es uno de tantos mitos, que el catolicismo se opone a la ciencia, que hay moralidad posible sin Dios, no habrá en México héroes, ni genios como Gómez Farias, Ocampo e Ignacio Ramírez [...] Los católicos mexicanos, aplastados por la persecución y privados de establecimientos de instrucción, capaces de hacer alguna competencia, no han podido, ni tenido libertad para contestar a la ciencia liberal reformista que por cierto vende bien baratos sus títulos.⁶³

Resulta enriquecedor el comentario del párrafo precedente, pues sintetiza de manera estupenda buena parte de la visión que Decorme tiene de los apuros de los católicos del periodo. Por eso mismo es que las “ciencias” propias de la época, como la Sociología, o las clásicas como la Filosofía, encabezan, para él, los principales lugares en incitar a la sociedad al abandono de la religión para vivir y comprender el mundo. Así pues, esa historia de la Iglesia y de la Compañía se inserta en el contexto de “ateísmo” e impiedad -para usar palabras suyas- decimonónico. Aunado a lo anterior, el pasaje sirve para observar que defiende una idea donde la verdad es conocida a través de la religión, y el proceso de investigación histórica no se guía únicamente por el descubrimiento de los hechos, sino en gran medida por esta visión centrada en la Fe católica.

Por otro lado, viene a colación también transcribir el comentario de nuestro historiador en torno a su idea de ilustración y progreso en la época. De entrada deja claro que para los hombres de su tiempo el progreso significaba acabar con el clero, y luego añade:

La idea de progreso, ilustración o evolución que repiten hasta la saciedad los liberales e impíos, tiene su fondo de verdad, pero son absurdas muchas de las aplicaciones que hacen del principio. No todo lo nuevo es siempre lo mejor, ni adelanto científico.

⁶³ Ibidem, tomo II, pp. 95-96, n. 1. El énfasis es mío.

Nosotros creemos, sí, que la suma de los conocimientos humanos en la humanidad, no en cada nación, va siempre aumentando, pero no así, cada ciencia en particular en determinado punto o pueblo. Puede ser que suceda una cosa semejante con la moralidad en todo el mundo. Ahora bien, nadie niega que algunos pueblos han decaído y decaen intelectual, moral y materialmente a pesar de seguir en algunos ramos el progreso general. Las ciencias naturales, consideradas separadamente y en todo el mundo, crecen siempre, pero no así las filosóficas, morales, religiosas, a lo menos en cuanto al número de adeptos. Después de tanta evolución, muchos filósofos actuales no han hecho más que volver a Epicuro [...] La evolución ha de obrar sobre alguna base y, para las ciencias morales, ésta ha sido siempre la existencia de un Dios creador, remunerador y redentor. La doctrina cristiana y sus dogmas, inmutables en el fondo, progresa y evoluciona con la mayor luz, conocimiento y estudio de los hombres. El pretendido antagonismo entre la Religión y la ciencia es una de tantas calumnias que se han achacado al catolicismo, el cual siempre ha profesado admitir toda verdad científica demostrada, y afirma que ésta jamás riñe con la verdad religiosa. Por esta causa las notabilidades de la Iglesia y la misma Compañía de Jesús, se aplican en sobresalir en las ciencias naturales con el fin de quitar a la impiedad este atrincheramiento y demostrarle con sus propios argumentos, que no ha hallado aun verdad alguna en contradicción con las que los católicos han tenido siempre como dogmas de fe. Tal es el fundamento del odio que la ilustración moderna tiene a los Jesuitas: son zapadores de las fortalezas que ellos creían inexpugnables.⁶⁴

Si bien resulta extenso el fragmento anterior, considero valioso conocerlo casi por completo. Varios puntos pueden desprenderse de su lectura, pero me interesa subrayar la aseveración de Decorme acerca de que es posible -dice que siempre se ha dado- una relación armónica entre las verdades de la religión y las de la ciencia. De esa armonía se desprende para él, a mí entender, el auténtico progreso. Es por esa misma razón que en su pluma el conocimiento acerca de la historia de la Compañía progresa, pues la construcción de la historia se hace en conformidad con la doctrina cristiana. Además, también es reveladora su insistencia en que a la narración histórica no le bastan los hechos, sino que, para desarrollarse debidamente, necesita tener una sólida base moral, cimentada en la existencia y obras de Dios, la cual ha de sostener por completo el edificio de la historia.

Lo anterior me lleva a referirme al segundo aspecto que quiero atender: el relativo a cómo interpreta Decorme las causas y el por qué de los sucesos. Este detalle podemos advertirlo en dos partes. Una relativa a los hechos en general y otra a los propios del contexto mexicano y acotado a los jesuitas. En el orden de lo universal, es indudable que la guía de la divina Providencia sigue presente en la historia, pero, no obstante, es notorio su

⁶⁴ Ibidem, tomo II, p. 198, n. 1. Los subrayados son originales.

papel secundario a lo largo del relato, pues no hay muchas referencias a ella. En los casos en que Decorme señala su participación, como en los primeros intentos de restablecimiento de la Compañía, encabezados por José María Morelos y Pavón, indica que, aunque por entonces no pudo concretarse “...tan laudable proyecto, la divina Providencia se dignó satisfacer los deseos de la América y de todo el orbe del modo más inesperado”.⁶⁵ Del mismo modo, respecto de los esfuerzos realizados algunos años después por José María Castañiza, cuenta, “Cuanto más lo consideramos, más sobrenatural nos parece el restablecimiento de la Provincia mexicana. Para el P. José la empresa era heroica y sólo le pudo adelantar un amor humanamente inexplicable a la Compañía de Jesús y a la salvación de las almas”.⁶⁶

Como puede verse, es indudable que la ayuda de la Providencia fue importante para el restablecimiento de la Orden, tanto de manera universal como específicamente en México. Para Decorme su auxilio resulta especialmente notorio en este último, ante la gran adversidad que había para ello. Los deseos de Dios están perfectamente claros en el relato, tanto en los sucesos favorables -como en los ejemplos referidos- y también en aquellos en que habría de esperar tiempos mejores para concretar sus anhelos. Tal sería el caso de los infortunios o intentos frustrados.

Dicho lo anterior, conviene apuntar que, cuando Decorme alude a los últimos años del gobierno de Antonio López de Santa Anna, indica que la Iglesia mexicana gozó de cierta tranquilidad, durante la cual reunió fuerzas para lo que vendría después:

Este Episcopado joven, vigoroso, inteligente, desprendido y netamente mexicano era el que destinaba Dios para regir la barca de la Iglesia durante la deshecha tempestad de la Reforma. En las altas leyes históricas, ocultas a los contemporáneos y a los ojos de los impíos, no hay nada más admirable que esa anticipada preparación del remedio contra los futuros males de la Religión y de los pueblos.⁶⁷

Encontramos también en este párrafo aquello que he dicho anteriormente, pero es pertinente subrayar además la forma como Decorme se posiciona en su carácter de historiador, pues goza del beneficio de la distancia temporal. Está conciente de que conoce el desenlace posterior de los sucesos, el cual ignoraban los actores del momento o, como

⁶⁵ Ibidem, tomo I, p. 77.

⁶⁶ Ibidem, tomo I, p. 102.

⁶⁷ Ibidem, tomo II, p. 68.

dice, las “altas leyes históricas”, pero olvida que este mismo detalle influye en él sin darse cuenta. Por ello indica que hubo una anticipada preparación para los males que sucederían después, como, por ejemplo, la “tempestad” de la Reforma. Así pues, la perspectiva temporal permite a Decorme atribuir a Dios un plan previamente determinado para el “remedio” de los “futuros males”, desconocidos aún por el pueblo.

De tal suerte que el plan divino se lleva a cabo permanentemente, pero, con todo, quiero insistir en que, a su vez, en la narración vemos a los padres como actores y constructores de su propia historia, son muy combativos y sus acciones dominan el panorama de la misma. La aparición de la Providencia es esporádica y, en realidad, los actos humanos y la historia secular son en buena medida dominantes, a pesar de que, lo sabemos bien, en el relato alternan su influencia con la primera.

Después de tocar este aspecto, quiero detenerme en la retórica empleada por Decorme.⁶⁸ Lo anterior cobra especial relevancia pues en el texto se combinan el estilo de nuestro historiador con la retórica de sus fuentes. No es la primera vez que vemos este fenómeno en las obras históricas de la Compañía, pero en el caso de nuestro historiador resulta más llamativo el contraste, debido a que suele ser mesurado y en gran medida su narración es descriptiva. Así, por lo general existe una relación bien ponderada y precavida, pero, también eventualmente, pasajes o narraciones emotivas y exaltadas retóricamente. Por ejemplo, Decorme transcribe el relato de una reunión que, presuntamente, llevaron a cabo veinte mujeres con Sebastián Lerdo de Tejada, a fin de conseguir de su parte el retiro de la orden de destierro de los jesuitas. Su fuente es el periódico *La Voz de México*, donde, a mi juicio, lo más interesante radica en que él transcribe la “entrevista” -la cual considera “autorizada”- acríticamente en su historia. Con ello, incorpora una recreación hipotética de los parlamentos entre los asistentes, pues leemos la discusión, diálogo y cuestiones expresadas:

Una señora poniendo en las manos del Presidente el ocurso, le encareció no prosiguiera en la intención de expulsar a los sacerdotes extranjeros que habían venido a México a ayudar al clero mexicano en sus apostólicas tareas. El Presidente contestó que estos sacerdotes debían de salir de la República porque habían faltado a las leyes y eran perniciosos. <<¿A cuáles leyes y cómo han faltado?>> preguntó la señora que

⁶⁸ Más adelante, en otro apartado, tendremos la oportunidad de regresar al tema de la retórica, pero abocándome a las vidas de algunos sujetos que trata el autor.

había tomado la palabra. El Sr. Lerdo contestó que a las que prohibían las comunidades, lo cual habían verificado reuniéndose en S. Camilo. <<Pero Sr. Presidente, replicó la señora, ¿Es posible que al Ejecutivo hasta ahora se le ocurra que en San Camilo hay una comunidad religiosa cuando es un simple colegio existente hace muchos años y reconocido por el Gobierno?>> Y además, Señor, si a nosotras no se nos oculta, menos puede ocultarse a ese mismo Gobierno, que existe aquí en la Capital una reunión de disidentes con la mayor tranquilidad del mundo. Si la tolerancia no es una palabra tan solo ¿por qué se persigue, por qué se encarcela a unos y gozan los otros de la más amplia libertad? El Presidente se turbó y respondió simplemente: <<¡Oh, no son los mismos unos y otros! El Gobierno conocía la existencia del Seminario, es cierto, pero las leyes se aplican según las circunstancias. <<No podemos concebir, replicó otra señorita, en qué estriba la diferencia [...]>>. ⁶⁹

El fragmento transcrito muestra la manera como se incorpora en el texto de Decorme el relato periodístico de la comisión de señoras que van a inquirir a Lerdo de Tejada. Me interesa especialmente, porque me inclino a pensar que este tipo de relatos ocupan en su historia el lugar que en las antiguas crónicas tuvieron los testimonios de los misioneros o las cartas anuas de la provincia, fuentes donde veíamos igualmente la reconstrucción retórica de diálogos. Así, de cierta manera, se conserva una remota tradición historiográfica, que convive a la par con una forma nueva de construir la historia.

Dicho fenómeno no se encuentra sólo en los testimonios de publicaciones periódicas, está presente en otros casos. Por poner un ejemplo adicional, tenemos el diálogo en la captura en Guanajuato del padre Antonio Labrador, a causa de sus sermones y críticas al “liberalismo” y la enseñanza “laica” en México. Decorme transcribe a un relato -sin citar su procedencia- donde leemos que el General Mariano Ruiz discute con aquél de la siguiente manera:

¿Qué se ofrece señor? preguntó el misionero. Que tengo orden de detenerle a ud. y a los misioneros. Pues bien, ¿y cómo puedo yo abandonar ahora esta labor que tengo entre manos cuando estamos en lo más preciso de la misión? No me importa, yo tengo que obedecer. También yo, Sr. General, cuando el Sr. Obispo me ha mandado hacer lo que hago; y además, este alboroto no lo hemos promovido los misioneros, ni los que nos acompañan; ya le dije en mi carta la causa de todo. Si el Jefe político no hace este aparato de gendarmes y nos manda un recaudo privado, nos hubiéramos presentado al punto. Yo no tengo que ver con esto, ¿dónde están los otros misioneros? [...] El padre Mancí, señor, no es misionero, pues vino hace poco, para que el P. Mauleón fuera a descansar. Y los demás sacerdotes, que llegaron ayer tarde

⁶⁹ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, pp. 303-304. El énfasis es original.

a ayudarnos en las confesiones, ¿me los quiere ud. molestar? Esto no está bien. Yo cumplo con lo que se me ordena. Cumpla ud., cumpla ud. ¡Hágase la voluntad de Dios!⁷⁰

Como puede verse, el diálogo entre el padre Labra y el General Ruiz es un ejemplo adicional de las estrategias retóricas tradicionales, por lo que Decorme perpetúa las mismas. Es más, carecer de referencia o cita de la fuente se asemeja, aunque no sea a propósito, a las estrategias de los cronistas que, como era usual en su época, no la citaban. El francés tampoco lo hace, pero lo más importante es insistir en que conviven este tipo de textos con la narración del francés. Por citar un último ejemplo, tenemos el caso del hermano José Altes. Decorme indica sus palabras precisas copiándolas de algún documento desconocido por nosotros. Según dice, el hermano estaba muy enfermo y no podía acudir a las festividades en el colegio-seminario de San Luis Potosí en vísperas de la celebración del día del Sagrado Corazón. De manera que habría lamentado: “El S. Corazón no ha querido que yo participe de su fiesta, sino que aquí esté con calentura. ¡Cuán hermoso y dulce es hacer la voluntad de Dios y no la mía! Todo es prueba de su amor. Ayer, después que yo le coroné, él me hirió. ¿Qué mayor prueba de que me ama?”⁷¹

Desde mi punto de vista, los ejemplos referidos permiten advertir la faceta relativa a la retórica de Decorme, donde se aprecian también algunos de sus recursos para convencer al lector. Obviamente, al valerse de testimonios de los padres, informes acerca de las misiones o necrologías es fácil que lo anterior suceda en el texto. Por otro lado, cuando trata de ofrecer visiones generales, suele elaborar cuadros que recuerdan los que había en las crónicas. Quiero poner un ejemplo de este aspecto, pues me parece interesante advertir la semejanza del retrato, en especial para el caso de las misiones, con aquellos antiguos relatos. Respecto de los indios de la tarahumara, Decorme indica,

Daba gusto ver la puntualidad de los indios, su aplicación en aprender, la fidelidad en rezar mañana y tarde, al toque de las Avemarías, sus oraciones de buenos cristianos. Algún tiempo se logró que, cada semana, viniesen los fiscales a Sisoguichi a dar cuenta de la marcha de sus pueblos. [...] Aun los misioneros han podido convencerse de que el Tarahumar cuando no le ha maleado el blanco con su ateísmo y practica su religión es de honradez, veracidad, fidelidad y equidad a toda prueba. Aunque en las

⁷⁰ Ibidem, tomo III, pp. 99-100.

⁷¹ Ibidem, tomo III, pp. 122-123.

primeras generaciones necesita amparo, como niños, bien dirigido es capaz de alcanzar una moralidad superior a la que practica el pueblo bajo de las grandes ciudades. El freno más eficaz de sus vicios, allá donde no alcanzan la policía ni los fusiles, es su creencia en Dios, a la vez testigo de sus crímenes para castigarlos y su consuelo y esperanza en sus desdichas.⁷²

Si traemos a la memoria algunas de las narraciones hechas o incorporadas por Alegre en su Historia, veremos que la descripción anterior de los indios en las misiones del Norte guarda una gran semejanza. Con ello me interesa hacer patente que en este aspecto Decorme conserva algo de la tradición anterior, si bien se encuentra más esporádicamente y sus características son perceptibles de forma más sutil.

Dicho esto, a continuación, me ocuparé de identificar qué tipo de fuentes consultó y cómo las utiliza, pues constituyen una parte importante dentro de su propuesta historiográfica.

Las fuentes para la historia.

En principio, podemos dividir sus fuentes en dos bloques diferenciados: fuentes de archivo, por una parte, y bibliográficas y hemerográficas, por otra. Respecto a las primeras, es claro que Decorme llevó a cabo una acuciosa revisión documental. Desde mi punto de vista, los documentos que cita del Archivo General de Simancas, del Archivo Histórico Nacional de España y el Archivo del Ayuntamiento de Madrid, le fueron facilitados por distintas personas radicadas en la península.⁷³ En este sentido, tuvo especial ayuda para conseguir documentos por parte del padre Lesmes Frías, reconocido historiador de la Asistencia española de la Compañía.⁷⁴ En México, Decorme consultó el entonces llamado Archivo General y Público de la Nación, el Archivo del Ayuntamiento de Guadalajara, y el análogo del Ayuntamiento de Puebla. Asimismo, se valió de los remanentes de la valiosa biblioteca y colección documental reunida por Basilio Manuel Arrillaga y de numerosos manuscritos originales acopiados por él mismo.

⁷² Ibidem, tomo III, pp. 465 y 474.

⁷³ Llega a mencionar, por ejemplo, a “un amigo” que le facilitó la copia de un documento resguardado en Málaga (Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo I, p. 133, n. 1).

⁷⁴ Así lo declara: “De este mismo archivo [Histórico Nacional de España] nos ha proporcionado el P. L. Frías copias de los principales documentos que aduciremos sobre el restablecimiento de los jesuitas en México” (Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo I, p. 73, n. 1).

Acerca de las fuentes bibliográficas y hemerográficas, en ninguno de los tres tomos publicados Decorme incluye una bibliografía aparte donde el lector pueda leer con detenimiento sus fuentes. No obstante, las alusiones a lo largo del texto a los autores y las notas al pie de página -cuando las hay- permiten realizar su seguimiento. Por una parte, el lector encuentra el uso de bibliografía histórica de la época, por otra, una revisión concienzuda de la prensa del periodo en cuestión, revistas, folletos, panfletos, entre otros.

En relación con la bibliografía, la mayor parte son autores del ámbito eclesiástico de los siglos XVIII y XIX. En el primer tomo Decorme cita la Biblioteca Hispanoamericana Septentrional de José Mariano Beristáin de Souza. Es notoria su consulta, particularmente en el primer libro de su historia, del monumental Diario de la expulsión de los jesuitas del padre Manuel Luengo, que aborda los años de su exilio (1767-1798); utiliza la Biblioteca jesuítico-española de Lorenzo Hervás y Panduro y la Gloria posthuma Societatis Jesu, de Raimundo Diosdado Caballero.

En lo que concierne al siglo XIX, predominan autores mexicanos, con algunas excepciones, como la del padre catalán Jaime Nonell, cuyos escritos -sin indicar su título- utiliza Decorme y la monumental Historia de Méjico (Barcelona/México, 1876-1882) del bilbaíno Niceto de Zamacois. Del mismo modo, aparece como su fuente para algunos aspectos de la masonería la Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas de España (Lugo, 1870-1871), de Vicente de la Fuente y Condón y también cita la *Relation d'un voyage de Mexico a Guatemala* (París, 1858), del jesuita André Cornette.

Respecto a las obras abocadas a las actividades específicas de la Compañía y publicadas en el siglo XIX, vale la pena mencionar la Historia de la Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y Brasil del padre Rafael Pérez y editada en 1901. Decorme cita también Los jesuitas en México o memorias para servir a la historia del restablecimiento, obra publicada en 1850 y que, como señalé en el capítulo anterior, Juan B. Iguiniz atribuyó a Dávila. Y, en este mismo sentido, ocupa un importante lugar como fuente la Defensa de la Compañía de Jesús, -editada en México en seis volúmenes entre 1841 y 1843-, la cual le merece el siguiente comentario,

Históricamente hablando, la Defensa de la Compañía es el mejor documento nacional que, con los datos entonces conocidos en el mundo, vino a dilucidar, en México, los títulos que el Instituto de S. Ignacio tenía para merecer el respeto de los pueblos.⁷⁵

En este mismo tenor se encuentra el Juicio crítico sobre el restablecimiento de la Compañía de Jesús (México, 1841) escrito por el jalisciense Juan Suárez Navarro. Por último, no quiero pasar por alto un texto escrito por el padre Luis Gutiérrez del Corral, quien, según indica Decorme, elaboró la “primera reseña histórica de esta moderna provincia”, a la cual alude pero sin citarla.⁷⁶

En general, Decorme tiende a recurrir a escritores e historiadores mexicanos que los estudiosos han supuesto de tendencia “conservadora” o cuya creación intelectual se identifica con ideales católicos. Tal sería el caso del Cuadro histórico de México (México, 1821-1827) de Carlos María de Bustamante o la Historia de México de Lucas Alamán. No obstante, también utiliza el Ensayo histórico de las Revoluciones de México (París-Nueva York, 1831-1832) de Lorenzo de Zavala, quien puede considerarse cercano a los ideales liberales.⁷⁷ En este sentido, salta a la vista que Decorme cita como fuente y transcribe, para hablar del impacto de las Leyes de Reforma, algunas partes del libro de Francisco Alonso de Bulnes, Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma (México, 1905). Sin embargo, él mismo reconoce que este último resulta confiable por tratarse del autor “más franco de entre los impíos”.⁷⁸

Finalmente, como fuentes de información, destaca el uso de la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, del francés Carlos Sommervogel; las Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso, del doctor Félix Osoreo y los Documentos Históricos Mexicanos editados por Genaro García.

En lo que atañe a la hemerografía, llama la atención la abundancia de fuentes que Decorme tiene a la mano, pues cita revistas, folletos, artículos de propaganda, etcétera. Ocupa un lugar especial la hemerografía vinculada con la iglesia católica. Tal sería el caso

⁷⁵ Ibidem, tomo I, p. 379. Cursivas originales.

⁷⁶ Ibidem, tomo I, p. 352.

⁷⁷ No me interesa entrar en una polémica en torno a formas de pensamiento genéricas o puras, que de tajo etiqueten a algunas historias como de corte “conservador” y a otras de “liberal”, ni tampoco a los autores como representativos de alguna tendencia política o ideológica, simplemente quiero subrayar el hecho de que así suele considerarse a los escritores citados. Además, como es bien sabido, cada autor y su obra deben ubicarse según diversos matices, pues había algunos más radicales que otros, a pesar de pertenecer a la misma tendencia política.

⁷⁸ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo II, p. 131.

de El Noticioso General (Madrid); La Voz de la Religión (Madrid); El Amigo de la Verdad (Puebla); el periódico semanal La Cruz; la revista jesuita española Razón y Fe, así como el Mensajero del Corazón de Jesús (México).

Entre los periódicos se encuentran, por mencionar los principales casos: el Correo Americano del Sur, La abeja poblana y El farol de Puebla, aparecidos en la primera mitad del siglo XIX; El Constitucional, El Eco Nacional, El expectador de México, La Voz de México, La Voz de Michoacán, El Diario de Veracruz, entre otros y, por último, no podía faltar El Siglo XIX de la ciudad de México, publicado hasta 1896. Finalmente, también se cita el Boletín Eclesiástico del Arzobispado de México.

Las fuentes antes mencionadas ayudan a Decorme de dos maneras distintas. Por un lado, sirven de abrevadero para obtener información concreta o alguna noticia conocida por medio de publicaciones periódicas o libros, pero, por otro lado y con mayor frecuencia, nutren su narración con transcripciones textuales, de manera que una parte del relato se ve constituida por un abanico de comentarios ajenos a su pluma, con los que demuestra o apuntala sus argumentos e interpretaciones. Así, ambos, bibliografía y hemerografía, por un lado, y fuentes de archivo, por otro, sostienen una parte de la visión de la historia de la Compañía que construye, a la cual atenderé en lo que resta del capítulo. Sirven pues, fundamentalmente, para convencer al lector de la veracidad del autor.

3. Tópicos de la Historia de Decorme.

Una vez que hemos visto cómo llevó a cabo Decorme su manejo documental, en este apartado estudiaré los puntos concretos o tópicos sustantivos de su historia, tal como hice en los capítulos anteriores, con el fin de observar los elementos que constituyen la memoria histórica de la Orden para él. Desgloso en cuatro epígrafes los temas que son la parte medular de la misma: la forma como aparecen las relaciones de la Compañía con otros actores históricos adversos a ella, su relación con los pobladores, con atención especial a la práctica de sus ministerios y, finalmente, quienes aparecen retratados como personajes significativos por sus virtudes y aquellos distinguidos por su carácter benefactor.

La adversidad y los enemigos de la Compañía

Tal como se ha visto para los casos de Alegre y Dávila, existe una constante en la historia de la Compañía: siempre se ve obligada a lidiar con la adversidad y la persecución. El caso de la obra de Decorme no es la excepción. De hecho, a pesar de que los tiempos de la expulsión de la Nueva España y la supresión de la Orden han quedado más lejos para él, regresa a ellos al inicio de su historia y, por consiguiente, vuelven los antiguos argumentos contra los jesuitas. De tal suerte que recupera las noticias del odio de los jansenistas y los filósofos hacia ellos. Sobra señalar que precisamente al inicio del primer tomo de la Historia de la Compañía, el cual aborda los años del destierro, hacen su aparición aquellas censuras. Así, leemos acerca del “odio” de políticos como el conde de Aranda y el ministro Manuel de Roda y Arrieta:

Sabido es, el día de hoy, que la destrucción de los jesuitas fue una cábala de los filósofos y ateos del siglo 18 a los que dieron torpemente la mano con su ambición, varios prelados atolondrados o envidiosos [hace, por ejemplo, una crítica al cardenal Lorenzana⁷⁹]. Esas doctrinas, llamadas laxas, son las mismas que enseñan hoy los jesuitas de todos los países con aprobación y alabanza de la autoridad competente. Por lo demás, tampoco es un secreto la poca altura a que se hallaban las costumbres y la ciencia de aquellos que tanto cacareaban la laxitud de los jesuitas.⁸⁰

¡Pobre religión! Exclama Decorme ante dicho panorama, el cual estará presente de forma constante a lo largo de la historia de la Compañía. Señala que, pese a los antecedentes mencionados, la Orden llegó a restablecerse, pero, si antes tuvo como agresores a los ministros regalistas, los jansenistas y los filósofos, la nueva época inauguró otras vicisitudes e impugnadores que se valdrían de los antiguos argumentos generando nuevas tensiones dentro de un contexto diferente. A este respecto, el historiador Jaime del Arenal ha señalado recientemente que, según el punto de vista conservador, “La historia occidental de los siglos XIX y XX se explicaría desde la lucha permanente entre la Iglesia y

⁷⁹ La crítica puede verse en Ibidem, tomo I, pp. 12-13. Con todo, dice que posteriormente “el purpurado” se retractó de sus “yerros” y, “como hombre de buen entendimiento”, fue acercándose a los jesuitas (Ibidem, tomo I, pp. 26-30).

⁸⁰ Ibidem, tomo I, p. 21.

las sociedades secretas de origen judío”.⁸¹ Tal aseveración encuentra a un buen representante en el francés.

Entonces aparece en escena el grupo que será protagonista por su animadversión a la Compañía, según nuestro autor, durante el siglo XIX y comienzos del XX: las logias masónicas. Apunta que su “impiedad y corrupción” comenzó a surgir en torno a los años de la celebración de las Cortes de Cádiz. Decorme sostiene incluso que la Constitución de 1812 emanó “leyes impías” por la influencia de la masonería y explica que cundió rápidamente entre los diputados y, en México, algunos españoles comenzaron a reunirse hacia 1817-1818, para después permitir la entrada a mexicanos. De hecho, indica que la “pasión antirreligiosa” movía a mucha gente a nivel gubernamental y ocasionó más tarde la secularización de los jesuitas.⁸² Cuenta además que, poco después, al comienzo de la presidencia de Guadalupe Victoria, se concretó la fundación de la “masonería yorquina” y -para 1825- ya existían cinco logias y se habían reanimado las hostilidades por el poder con los escoceses. Así fue como,

[...] con el nombre de rojos, liberales, exaltados o jacobinos han mantenido el país en continuas revoluciones [.....] fue la que promovió la expulsión de los españoles para apropiarse sus puestos y negocios; terminada aquella primera merienda de negros y agotados los escasos productos del fisco, dieron sobre los bienes del clero para hacerlos fructificar en su provecho y, acabados éstos y exterminados los adversarios que so pretexto de religión o de conciencia los podían estorbar, se sentaron definitivamente al banquete oficial de un pueblo amedrentado y sin ideales.⁸³

Aunado a lo anterior, Decorme agrega dentro del grupo de beligerantes a los “clérigos liberales”, quienes -dice- “impulsaban a México hacia la herejía”. A ellos habría de “combatir” sin tregua -con su pluma y sus ideas- el padre Basilio Manuel Arrillaga, a quien tendré oportunidad de referirme más adelante. Decorme declara a este respecto:

Sin los clérigos liberales, las guerras religiosas en México o no hubieran existido, o se hubieran retardado muchos años. Los Mier, Michelena, Arizpe, Verduzco, Llave, Alpuche, Gómez Huerta, Mora y, en el extranjero, los Gregoire Pradt, Villanueva y

⁸¹ Jaime del Arenal Fenochio, “La otra historia: la historiografía conservadora” en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/UNAM-IIH, 2003, p. 63.

⁸² Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. 186.

⁸³ *Ibidem*, tomo I, pp. 267-268. Los subrayados son originales.

otros nacionales y extranjeros de no tan mala fe, fueron los que sembraron y fomentaron la mala semilla que los Gómez Farías, los Comonfort... llevaron al terreno de los hechos.⁸⁴

Así pensaba acerca de los grupos y personajes mencionados y añade que, además, “Desgraciadamente, entre los políticos, raras eran las cabezas que tuvieran principios claros y sólidos en materia de Religión, filosofía y jurisprudencia. Embriagándolos el oírse llamar ilustrados y progresistas, aunque fuera por los más insignificantes papeluchos europeos”.⁸⁵ Como puede advertirse, las causas de los conflictos bélicos de la época en México se encuentran, para él, en el comportamiento malicioso de los grupos y personajes mencionados.

Debo comentar que, según Decorme, el panorama referido trajo como consecuencia la debilidad de la Iglesia, y expone el caso concreto de las órdenes religiosas,

La iglesia mexicana, para reconstituirse, tenía que luchar no sólo contra los jacobinos, clérigos liberales y yorquinos que la empujaban al cisma y contra la escasez de vocaciones y su defectuosa formación durante las pesadas revueltas y sedes vacantes, sino también contra los escándalos de la mayor parte de las Ordenes religiosas, que parecían justificar los ataques que la impiedad les dirigía. La incomunicación de estos con sus Superiores europeos y la peligrosa independencia de ellos con que los brindaban los liberales, la guerra de la independencia que causó la escasez y mala calidad de su reclutamiento y la expulsión de los españoles habían contribuido, tal vez más que sus riquezas, a disolver todos los vínculos religiosos. Con esto triunfaban los Arizpes y todos los enemigos de los frailes [...]⁸⁶

Lo anterior explica el sin número de calificativos negativos que Decorme aplica a lo largo de su obra hacia los grupos políticos e intelectuales contrarios a los jesuitas: “La impiedad asomaba ya con su descarado jacobinismo, su hambre de los bienes del clero y sus ruines ambiciones”.

Con respecto a la Compañía en particular, el panorama que pinta no resulta tampoco halagüeño. Transcribe, por ejemplo, el testimonio del padre Ignacio Lerdo Tejada, con la finalidad de mostrar que, en 1830, había una vigilancia constante del Gobierno hacia los jesuitas, y subraya la ignominia hacia la Orden por parte de los periódicos mexicanos, que

⁸⁴ Ibidem, tomo I, p. 296, n. 1.

⁸⁵ Ibidem, tomo I, pp. 299-300.

⁸⁶ Ibidem, tomo I, pp. 309-310.

reproducían -dice- lo publicado en Francia.⁸⁷ Decorme señala particularmente a los jacobinos, quienes se movilizaron a echar a andar sus prensas. De hecho, vale la pena mencionar que, cuando el relato llega, aproximadamente, al año de 1833, inicia aquello que califica como “asonada jacobina” y, por lo mismo, se centra, con mayor fuerza, en las pugnas políticas.

Menciona el caso concreto de El Cosmopolita, como “portavoz del partido” que logró difundir diversos “opúsculos anti-jesuiticos”. Según cuenta, el mismo padre Lerdo llevó a cabo un vigoroso debate contra el Pensador mexicano, José Joaquín Fernández de Lizardi, a quien califica como jacobino. La controversia se suscitó -explica- por las críticas de Fernández de Lizardi a la religión, los abusos del clero, la relajación de las órdenes religiosas, etcétera, a lo cual respondió públicamente el padre Lerdo.⁸⁸ Decorme refiere los “ataques” de otros autores contra los jesuitas. En específico indica que sus enemigos recuperaron “las tesis” de los antiguos para hostigarlos valiéndose de la prensa (además fue reimpresa la famosa Monita privada).⁸⁹ En general refiere que la respuesta a los ataques por parte de gente ajena a la Compañía fue escasa, pero, con todo, agradece su participación a algunos seglares, como es el caso del licenciado Tranquilino de la Vega, quien publicó un opúsculo a favor del restablecimiento de la Orden en 1850.⁹⁰ Del mismo modo, alude a algunas revistas “algo católicas”, como La Patria o La Verdad, que pese a ser “muy poca cosa” algo hacían contra las infamias.⁹¹ En relación con las agresiones de la prensa, Decorme añade que el “odio satánico” de las logias hacia la Iglesia no encontraba límite. Cita los casos concretos del periódico La Revolución, al cual denomina como masónico y cuyos embates al clero eran “incendiarios”. Del mismo modo, sostiene que la Compañía fue injuriada por medio de plagios a los antiguos comentarios de Pascal y en El Monitor Republicano y El Siglo XIX se publicarían también notas infamatorias.⁹²

Acerca del conflicto entre jacobinos y jesuitas, en gran medida centrado en la prensa del siglo XIX, resulta revelador que Decorme elabora un discurso donde se enfrentan, por un lado, aquellos que a lo largo de la historia -según los lugares comunes que ya

⁸⁷ Ibidem, tomo I, pp. 254-255.

⁸⁸ Ibidem, tomo I, pp. 274-278.

⁸⁹ Ibidem, tomo I, pp. 354 y 355; 370-379.

⁹⁰ Ibidem, tomo I, p. 33.

⁹¹ Ibidem, tomo II, p. 74.

⁹² Ibidem, tomo II, pp. 73-74.

conocemos- se pelearon contra la Compañía y, por otro lado, los ignacianos más sobresalientes. Parece erigir en paladines de la justicia a unos y archienemigos a otros. No creo exagerado plantearlo de esta manera, pues considero resulta claro el hecho de que, por una parte, aparecen sujetos como Francisco Javier Miranda, Diego José Abad, Francisco Xavier Clavigero, José Campoy junto con muchos más y, por otra, Juan de Palafox, Juan de Mariana, el obispo del Paraguay, Bernardino de Cárdenas, Blaise Pascal, etcétera.⁹³

Decorme elabora de esta manera un cuadro histórico que coloca a los personajes en diferentes trincheras, una de amigos y otra de enemigos, donde la Compañía es calumniada y, como consecuencia, se ve obligada a defenderse una y otra vez. Desde mi punto de vista, se siente seguro de la veracidad del panorama planteado y, por esa misma razón, solicita al lector juzgue con la lectura de algunos fragmentos de la “prensa liberal”, la dimensión de las agresiones a la Compañía. Así, transcribe el discurso “triplemente monstruoso” de Ignacio Luis Vallarta, quien -cuenta- después de decretada por Santa Anna la restitución de la Compañía (1853), se ocupó de apoyar en el Congreso el dictamen que revocaba su restablecimiento (1856). Traslada varios párrafos y recomienda al “lector imparcial juzgue por sí mismo de lo que valen los argumentos alegados en contra de los jesuitas”.⁹⁴

En este sentido, es importante señalar que, posteriormente, Decorme se lanza a expresar su opinión acerca de los gobiernos de la época. Como he dicho, cuestiona su búsqueda de “progreso” y asume como consecuencia del liberalismo la irreligión imperante. Como era de esperarse, refuta las llamadas “Ley Juárez” y “Ley Lerdo” de 1855 y 1856, respectivamente. Acerca de esta última, señala que tenía por objeto “dejar el camino expedito para la constitución atea del pueblo mexicano”. Comenta enseguida,

La profunda ignorancia y la inmoralidad que todas esas disposiciones entrañaban y los arbitrarios castigos que se impusieron a clérigos, Obispos y particulares, que con santa independencia rehusaron sujetarse y sancionar ese nuevo género de tiranía, son asuntos que pertenecen a la historia eclesiástica mexicana. Este, como los anteriores

⁹³ Vale la pena señalar la molestia de Decorme cuanto indica que a finales del siglo XVIII una manera de atacar indirectamente a la Compañía fue impulsar la causa de beatificación de Palafox, “...más, a pesar de los desesperados esfuerzos de poderosos patronos, Pío VI, en reunión de Cardenales de 28 de enero de 1777, decretó aplazar indefinidamente la causa” (Ibidem, tomo I, p. 45). Esta “pasión ciega” contra los jesuitas que -dice- existía desde finales del siglo XVIII, se retomaba para denostarlos igualmente en el XIX, recuperando aquello “vomitado” contra ellos. Si bien la contienda con el obispo había quedado muy lejos temporalmente, el asunto, según creo, seguía calando profundo entre algunos jesuitas y nuestro historiador es muestra de ello. No en balde refiere la correspondencia del obispo con los jansenistas.

⁹⁴ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, pp. 98-104.

partos de las logias, causa de todas las revoluciones de la República, no podría menos de encender la tea de la guerra civil y, lo diremos con franqueza, jamás hubo revolución más noble, ni más justa que esta, en la que se jugaban los más sagrados intereses y las más bien asentadas creencias del pueblo mexicano. Los Gobiernos no le hacen un favor a Dios ni a la Religión reconociendo sus inealíneables [sic] derechos: ellos son los que se ciegan y suicidan privándose de la fuente de toda ciencia y moralidad, pues, hasta la fecha, la inteligencia humana no ha hallado, ni hallará jamás, base eficaz y sólida de entrambas, sino en el único Dios y Religión verdadera, en el premio y castigo eterno.⁹⁵

Después de leer el párrafo anterior no habrá de extrañarnos que Decorme etiquete a la Constitución de 1857 como “atea” y “anticatólica”. Según leemos, había venido preparándose este golpe maestro a la Iglesia desde mucho tiempo atrás, a pesar de que en otros países como Italia, Francia y España no existía cosa semejante. Decorme traslada incluso el juicio de Basilio Arrillaga en aquella época y abunda en el hecho de que los políticos en el poder nunca supieron valorar a los intelectuales católicos. Así se gestó y desarrolló -cuenta- la “apostasía” que sería imperante desde entonces y hasta el tiempo de Porfirio Díaz. Más tarde, en 1859, llegaría la nacionalización de los bienes del clero y muchos otros decretos que -dice- estarían encaminados a disminuir la fortaleza de la Iglesia: “Para hallar leyes más brutales hay que remontarse a la época de la revolución francesa o al reinado de Isabel de Inglaterra”.⁹⁶

Posteriormente, Decorme añade que la táctica “del jacobinismo” para disfrazar el “acto vergonzoso” llevado a cabo fue

[...] fingir hallar en el clero un adversario formidable, una esfinge secular, un reo de todos los crímenes, de todos los atrasos y de todas las revoluciones del país [...] En la hipótesis atea la Reforma es un progreso comparable a la supresión de la esclavitud; en la tesis de la razón, es el desbordamiento de la ignorancia y de las concupiscencias mal sanas. De este centro erróneo arranca el criterio histórico que da tan diversos aspectos a la historia mexicana del presente siglo. Jamás los jacobinos han sido el tipo y representación genuina del pueblo mexicano y verdaderamente nacional: son partidarios de un cosmopolitismo sin color, sin alma, sin tradición ni familia, sin más ideales que los de la vida material.⁹⁷

⁹⁵ Ibidem, tomo II, pp. 111-112. El énfasis es original.

⁹⁶ Ibidem, tomo II, pp. 116-140.

⁹⁷ Ibidem, tomo II, pp. 140-141.

Acerca del párrafo anterior merece la pena subrayarse lo relacionado al impacto del “jacobinismo” en la educación. El comentario de que además del ataque a la Iglesia fue fundamental el impulso a la “tesis de la razón” es importante, pues, para Decorme, la más grande “miseria” de México en el siglo XIX fue la carencia de maestros bien preparados. Es decir, en su historia la destrucción de centros de enseñanza antigua y el freno puesto a la enseñanza del clero provocó la perdición de la nación. Así, un país moralmente mal educado tenía un pueblo con la luz apagada y ciego.⁹⁸

Para el francés lo dicho antes provocará a la postre el hundimiento moral y material del catolicismo, pues ni siquiera los políticos católicos hicieron algo para evitar la catástrofe. En este sentido, no teme culpar a los “prohombres del partido conservador”, quienes dejaron caer en la desgracia educativa a sus hijos, permitiendo que las ideas liberales alteraran su juicio, dejando que olvidaran sus tradiciones y fueran creciendo ociosos y apáticos. Una buena radiografía construida por él para explicar las causas de la decadencia moral e intelectual hacia 1868, permite resumir algunos de sus argumentos antes mencionados. Asevera que el “triunfo de la impiedad en México” se debió en gran medida a: 1) El decaimiento de la instrucción religiosa, literaria y científica, 2) la carencia de una prensa ortodoxa, 3) los malos ejemplos de algunos miembros del clero secular y regular, 4) la falta de valor civil y político de los católicos, 5) las largas vacantes de las diócesis, 6) la audacia de la masonería, 7) al apoyo de los Estados Unidos de América al “partido liberal rojo” y 8) la intervención francesa en México.⁹⁹ A estos argumentos me atrevería a agregar como novena causa la mezquindad de los gobernantes, pues Decorme señala que los políticos se mostraron endebles ante las amenazas de la prensa y la masonería. De hecho, para terminar el presente apartado, quiero referirme a la ofensiva de esta última.

Según Decorme, los masones lograron presionar al presidente Lerdo de Tejada y lo convencieron de que los jesuitas violaban las Leyes de Reforma, porque se reunían como comunidad religiosa en el Seminario de San Camilo. Cuenta que un “masonete”, el diputado Tiburcio Montiel Domínguez, fue quien se encargó de llevar a cabo el arresto de la mayor parte en las distintas casas donde habitaban en la ciudad de México -algunos

⁹⁸ Ibidem, tomo III, p. 489.

⁹⁹ Ibidem, tomo II, p. 232.

lograron esconderse- y después serían extraditados a los Estados Unidos de América. Así pues, el destierro de la mayoría de los jesuitas constituyó -dice Decorme- un triunfo de los masones. Si bien los padres aceptarían obedientemente, a la manera de sus hermanos del siglo XVIII, las disposiciones de los gobernantes, destaca la figura de Aquiles Sarría, quien -añade- combatió a los masones, al protestantismo y la inmoralidad pública por medio de sus sermones. Admite que desaprueba dicho comportamiento por lo riesgoso del mismo, pero sostiene que tenía "...perfecto derecho a combatir de palabra y con la prensa, las costumbres y doctrinas de los masones y los protestantes como estos lo hacían, aun con mayor descaro, al tratarse de los católicos".¹⁰⁰ La manera como presenta el caso es digna de subrayarse, pues, contrario a lo que sucedía en las crónicas virreinales, el espíritu combativo contra las disposiciones gubernamentales encuentra eco en la figura del padre Sarría. Es más, el mismo Decorme es ejemplo claro de esa combatividad, la cual nunca disimula, aunque sí es muy cuidadoso.

Añade, por último, que el pueblo mexicano no aceptó nunca semejante atropello y concluye

La página de la historia mexicana que acabamos de escribir, es una de tantas de este desgraciado siglo: en todas ellas vemos al pueblo mexicano en extremo simpático y bien nacido, gemir bajo el peso enorme del respeto humano hacia las leyes inicuas y hechos el juguete de unos cuantos bribones.¹⁰¹

El párrafo toca un tema que hasta ahora no he comentado directamente: el papel de la gente común y corriente en este "desgraciado siglo". Sin importar a qué estrato social se refiera Decorme, es consistente su retrato de un pueblo agobiado por las pugnas políticas, por ideales alejados a los suyos, por un nacionalismo ajeno y donde las tradiciones son ninguneadas. Los sucesos no son los suyos, el pueblo sólo mira pasar las decisiones que lo afectan, y sin avalarlas es presa de ellas. Entonces, ¿qué quería la población en general? El francés es claro al respecto, la población era católica apostólica romana en su gran mayoría y por eso deseaba una vida apegada a sus normas morales. Necesitaba a los miembros del clero, secular y regular, para concretar sus anhelos educativos y solucionar sus complejos problemas sociales. Este es el panorama que surca la Historia de la Compañía y me lleva a

¹⁰⁰ Ibidem, tomo II, pp. 278-279.

¹⁰¹ Ibidem, tomo II, pp. 319-320.

los siguientes dos apartados del presente capítulo, donde veremos específicamente el tema de los presuntos deseos de la gente por tener el apoyo de los jesuitas en sus ciudades y luego las labores efectuadas por estos según explica nuestro historiador.

Los jesuitas y su relación con los pobladores

Como hemos visto en capítulos anteriores, los supuestos deseos ciudadanos constituyeron, desde las antiguas crónicas generales, un lugar común en la historia de la Compañía en la época moderna y, en este sentido, la obra de Decorme no es excepción. Se ocupa de retratar su contacto con la gente bajo el esquema de la tradición anterior. Pero, con todo, existen algunos matices importantes que tendremos oportunidad de advertir.

En principio, quiero referirme a la manera como construye la historia del restablecimiento de la Orden en México. Desarrolla este aspecto en el libro primero de la obra, en donde alude al decreto de Fernando VII, expedido en 1815, que anulaba la Real Pragmática de 1767. Según cuenta fue recibido con “...universal aplauso por toda la nación española y, según la costumbre de aquel tiempo, se celebró su promulgación con festejos públicos y solemnes acciones de gracias”.¹⁰² Para el caso de México, la Compañía fue restablecida a finales del mismo año y la Real Cédula llegó en 1816. Decorme señala que el acontecimiento fue anunciado con “repique general de todos los templos” promovido por el virrey Félix María Calleja. Luego, “un numeroso gentío se agolpó en las calles, plazas y balcones para celebrar el acontecimiento con muestras sinceras y cordial alegría”.¹⁰³

Debo aclarar que, si bien no lo cita en la sección correspondiente, Decorme se apoya en Dávila para el comentario anterior y otros más de carácter laudatorio, pues sabemos que este último refiere en su historia que las casas se adornaron, las calles se “llenaron” de gente y hubo repique general de los templos.¹⁰⁴ Con lo anterior me interesa subrayar que aquel esquema de celebraciones reproducido por Dávila, siguiendo el modelo de las efectuadas en la llegada de virreyes, fiestas y conmemoraciones religiosas durante el

¹⁰² Ibidem, tomo I, p. 83.

¹⁰³ Ibidem, tomo I, p. 90.

¹⁰⁴ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 180-182. De hecho, más adelante, en otra sección del mismo libro, Decorme sí indica: “Nosotros hemos reproducido el compendio de Dávila” (Ibidem, tomo I, p. 95, n. 1).

virreinato, es reproducido una vez más por Decorme, tal cual, dejando así la imagen del pueblo contento y festivo por el regreso de la Compañía.

Sucede algo análogo con la recepción de los jesuitas en varios lugares a los que comenzaron a desplazarse. La festividad es, nuevamente, igual de emotiva que en las crónicas. Por ejemplo, apoyándose en un relato del padre Francisco Mendizábal, el cual copia a la letra Decorme, leemos que en Durango “un inmenso pueblo” se adelantó a recibirlos en cuanto apareció el coche en que viajaban; saludaron con repiques y era tanto el gentío que no se podía entrar en la Catedral para presentarse con el obispo; por fin, acabada la ceremonia, se llevó a cabo el canto del Te Deum, todos aspectos que también son recurrentes en este tipo de narración del arribo de los jesuitas.¹⁰⁵

El siguiente aspecto a destacar se encuentra en la narración acerca de cómo recuperaron los jesuitas sus antiguas labores. Llama la atención que -seguramente siguiendo a Dávila- Decorme comienza a presentar las actividades cotidianas como si las circunstancias fueran las mismas que casi cincuenta años atrás. Esto es, su asistencia a los hospitales con algunos novicios, explicación de la doctrina a enfermos y en las plazas públicas, frecuencia de confesiones, visita a las cárceles, fundación de congregaciones, etcétera. El cuadro que dibuja de nuevo reproduce la imagen que los jesuitas incluían en las crónicas generales. Vemos que Decorme se preocupa por demostrar con documentos el deseo de la población en otros lugares. Un buen ejemplo es el caso de Puebla. Allí -dice- “los poblanos” deseaban la “resurrección” de la Compañía, la cual incluso ayudaría a la “regeneración” y unidad nacional después de la independencia. Tal como mencioné al comienzo de este apartado, en la narración existe también un contraste entre los intereses “sinceros” del pueblo y el punto de vista de las altas esferas políticas, de ahí que nuestro historiador diga

Naturalmente estas manifestaciones e iniciativas mexicanas, poco honrosas para la antigua metrópoli, no las podían ver con buenos ojos los liberales constitucionalistas españoles y sus adeptos, que empezaban a perorar en la Junta Provisional

¹⁰⁵ Ibidem, tomo I, pp. 155-156. Cabe añadir que Decorme se refiere, en otra parte de su historia, al viaje de José Ildefonso Peña, quien fuera enviado por el Papa a la Argentina y, una vez más, advertimos en su relato los lugares comunes acerca del caluroso recibimiento y alegría de la gente. En la ciudad de Córdoba -dice- “...la fama de sus mayores, la escasez de sacerdotes y la novedad, atraían a su lado muchedumbres inmensas, deseosas de oírlos y de aprovechar sus ministerios” (Ibidem, tomo I, p. 357).

Gubernativa; sin embargo los buenos mexicanos prometíanse el oro y el moro de su Junta y de sus futuras Cortes.¹⁰⁶

Decorme enfatiza que los “supuestos representantes del pueblo” hicieron caso omiso de sus deseos y, como hemos visto, comenzaron a organizar logias para legislar a la voluntad de ellas. Sin embargo, indica que, posteriormente, se juntarían “más de 4,000 firmas” del pueblo mexicano, apoyando a los jesuitas y solicitando al Soberano Congreso Constituyente su restablecimiento, a pesar de que muchas personas no los habían conocido nunca después de la expulsión:

El clamor más general de todos era por la educación cristiana de tantos niños mexicanos, entregados a la ignorancia, a la impiedad y a la perversión por falta de maestros inteligentes y virtuosos.¹⁰⁷

Regresaremos en el siguiente apartado a las proclamas de educación de calidad, pero por lo pronto me interesa subrayar el cuidado que pone Decorme en elaborar un retrato donde los jesuitas contaban con el beneplácito del pueblo, tal como había sido durante el virreinato.

Llegado el relato a la década de 1840, nuestro historiador recupera nuevamente las solicitudes para reponer a los jesuitas, por ejemplo las del Congreso de Querétaro, donde subraya la confianza de la gente en que con su regreso serían resueltos los problemas intelectuales, morales y religiosos de aquella entidad federativa, cuyos habitantes -supuestamente- recordaban con afecto el beneficio recibido por su trabajo en el Colegio de San Ignacio y el Seminario de San Francisco Javier.¹⁰⁸

Del mismo modo, años más tarde, con el regreso al poder de Antonio López de Santa Anna, en 1852, habría regresado de nuevo el impulso popular y, a punto de restablecerse la Compañía, vuelve al relato el júbilo ciudadano. Apoyándose en *La Voz de la Religión*, Decorme señala que el día de la publicación del bando la plaza principal de la ciudad de México se llenó de gente, y en la transcripción del diario leemos que no cabía de felicidad. Se habían adornado los balcones y calles e incluso habrían exclamado al final del día: “¡Viva la Compañía de Jesús y el Gral. Santa Anna su ilustre restaurador!”. Enseguida se

¹⁰⁶ Ibidem, tomo I, p. 220.

¹⁰⁷ Ibidem, tomo I, p. 236.

¹⁰⁸ Ibidem, tomo II, pp. 17-24.

habrían sucedido repiques de campanas, detonación de cohetes, música de la tropa y una gran cantidad de vivas del pueblo.¹⁰⁹

En consonancia con el pasaje anterior, el último caso que me interesa mencionar como ejemplo, es la alegría de la gente por la llegada de los jesuitas a San Luis Potosí como misioneros, en 1885. Puede compararse el siguiente párrafo con aquello señalado para el caso de la ciudad de México y saltarán a la vista las semejanzas, pero en un lugar completamente distinto. Decorme cuenta que cuando los padres llegaron al pueblo de Matehuala

Numerooso gentío se agolpó a recibir a los misioneros al son de los cohetes y de las campanas, adornadas las puertas y ventanas del tránsito con vistosas colgaduras. De la ciudad y de los contornos puede decirse que acudieron a la misión cerca de 35,000 personas, de las que sólo pudieron comulgar en todo el tiempo de la misión, unas 12,000. La comunión de niños fue de 4,000 y los arreglos de matrimonios unos 50.¹¹⁰

Así pues, vemos que en la Historia de la Compañía la relación de los jesuitas con la gente común es espléndida, contrario a lo que sucedía con algunos grupos de la élite política regente e intelectuales. Los pueblos y ciudades los desean como en los tiempos del virreinato, los necesitan y solicitan con ahínco su presencia, los reciben en gran número, siempre alegres y llenos de festividades. Los padres, por su parte, adoptan usualmente una actitud, humilde y sin escándalos, cumplen con su misión, respetan los protocolos y, más tarde, inauguran sus actividades como si todo fuera a la usanza antigua. Esta es una parte del cuadro que pinta Decorme al estilo de las crónicas y, por eso mismo, se acerca a la visión de Alegre. Veamos ahora lo relativo a las tareas principales de los padres.

¹⁰⁹ Ibidem, tomo II, pp. 50-52.

¹¹⁰ Ibidem, tomo III, p. 91.

Los ministerios de la Compañía.

En cuanto a la significación histórica de las labores jesuitas, existen en la obra de Decorme dos grandes aspectos que aglutinan el acontecer de los primeros. Por una parte, el impacto educativo -intelectual y moral- de la Compañía y, por otra, su capacidad para encabezar, organizar o coadyuvar con distintas asociaciones religiosas católicas. El siglo XIX mexicano es un periodo que el francés mira con abatimiento, pues no fue exitoso para la Orden en ninguno de los rubros mencionados. Nuestro historiador recorre la mayor parte de su historia tratando de convencer al lector de que, pese a la tremenda adversidad política y económica, los pocos padres que laboraban en México, gastando “inauditas energías”, lograron recuperar algo de las glorias educativas atribuidas a la antigua provincia. Pero, no obstante, cuando llega al final del tercer tomo, reconoce que la situación fue muy complicada y casi admite -acaso involuntariamente- que el panorama ofrecido varios cientos de páginas atrás, fue ajeno a la realidad. En relación con las labores educativas leemos

Parece obvio contestar que se ha logrado todo lo que se podía, dadas las dificultades con que tuvieron que batallar durante no sólo de las guerras civiles, sino también en la época peculiar de transición y de paz que fue la porfiriana. Durante más de 25 años tuvieron que habérselas sino con la miseria, con la continua pobreza o con las deudas, con la escasez y a veces deficiencia del personal y sobre todo con la hostilidad solapada de los Directores de la enseñanza oficial.¹¹¹

Más adelante admite la insuficiente solidez de las asociaciones religiosas establecidas en el país

Para ser francos, hemos de confesar que, fuera de las capitales de México, Puebla y Guadalajara, no ha tenido la Compañía el personal formado y constante para organizar grupos, especialmente de jóvenes, y de hombres. Las residencias no solían constar [sic] más de dos o tres operarios, algunos de ellos ancianos atareados con sus muchos ministerios y los jóvenes no permanecían el tiempo suficiente o no tenían las cualidades que requiere la juventud para ser atraída y trabajar con provecho. Se han fundado asociaciones a montones, unas muy importantes y no mal ideadas, pero que,

¹¹¹ Ibidem, tomo III, p. 490.

dejadas a sí mismas, o entregadas a manos inexpertas, se han desorganizado sin que se pusiera a tiempo remedio.¹¹²

Sin duda los dos párrafos transcritos resultan desalentadores, con ellos Decorme concluye un panorama trazado estrictamente en orden contrario a lo largo de la Historia de la Compañía. Si bien en el texto no deja de mencionar las vicisitudes de los padres, es un hecho -como veremos- que desarrolla una narración donde al lector tiene la idea de que recuperaron buena parte de las antiguas actividades y lograron sobreponerse a la adversidad.

Conviene comentar ahora cuál es el panorama construido por Decorme de acuerdo con la labor educativa de la Compañía. Un primer aspecto notorio en la narración radica en la manera como expone la utilidad de la presencia jesuita. Sabemos cuáles eran sus preceptos fundacionales y también conocemos sus actividades más comunes, y es innegable que a lo largo de su historia el apostolado educativo se constituyó en eje fundamental.

Gran parte de la sociedad culta había sido formada por ellos en alguno de sus 33 colegios o seminarios, y no sería tan insignificante, ni tan mal fundado el aprecio que les profesaban [a los jesuitas] cuando así les fiaban tales y tantas personas sus hijos.¹¹³

Tal como vimos en los capítulos antecedentes, Decorme enfatiza que en el siglo XIX, igual que durante el virreinato, una de las razones principales era remediar las necesidades educativas de la población. Así que en la historia el primer antecedente consistía en resolver la desgracia en que había caído después de la expulsión de la Orden:

De una plumada cayó por la tierra ese porvenir tan halagador para los mexicanos y se inició la era de la anarquía intelectual y política que había de durar más de un siglo.¹¹⁴

Sostiene que las órdenes religiosas no fueron capaces de hacer nada “ni se hallaban preparados para tamaña empresa”. Así que un primer tópico es precisamente el cuadro relativo a la instrucción deficiente en México. Dicho argumento se asemeja sobremanera al elaborado en las crónicas, donde la pésima preparación de la gente y los ministros del clero

¹¹² Ibidem, tomo III, p. 496.

¹¹³ Ibidem, tomo I, p. 42.

¹¹⁴ Ibidem, tomo I, p. 41.

era un argumento para solicitar a los ignacianos. Es innegable que Decorme perpetúa en su relato esa especie de, por decirlo así, mito de la desgracia educativa o del jesuita educador, el cual aparece en varias historias previas. Obviamente en este caso la interpretación resulta mucho más poderosa -argumentativamente hablando- pues, en efecto, la prosperidad de la Compañía durante los siglos XVI-XVIII había sido innegable.¹¹⁵

Ligada a lo anterior encontramos la idea de que los jesuitas fueron tradicionalmente los educadores de la burocracia virreinal y el clero novohispano. Decorme se vale de un testimonio del marqués de Castañiza para mostrar que en sus colegios se formaron “sujetos beneméritos de la Religión y del Estado” los cuales llegaron a ocupar beneficios y sillas arzobispales, así como a constituirse en ministros celosos en las cancillerías y audiencias. No sobra subrayar que el panorama dibuja una valiosa participación de la Compañía en la promoción social, pero también en la formación cultural y literaria de los habitantes.

En consecuencia, con este cuadro, la necesidad de que hubiera jesuitas en México a inicios del siglo XIX se hace innegable a los ojos de Decorme y, por eso mismo, desea transmitirla al lector y convencerlo de ello. De ahí, en la lógica del relato, las constantes solicitudes de la población para que regresaran, según hemos visto en el apartado anterior. Un ejemplo adicional lo encontramos en el informe del procurador general del ayuntamiento de Durango. Nuestro historiador transcribe el texto donde leemos el deplorable estado de la instrucción literaria y moral de los jóvenes: se encontraban “sepultados en el idiotismo” y permanecían en un estado natural, pues la generalidad de los clérigos era ignorante y carente de principios.¹¹⁶

Así pues, la Compañía regresó y comenzó a desarrollar en México su proyecto educativo decimonónico, al cual Decorme considera vanguardista, por lo cual -dice- las familias estaban “sumamente felices”. Señala que en el nuevo Colegio de San Gregorio, después de restablecida la Orden, se enseñaban primeras letras, literatura clásica, ciencias naturales, matemáticas y filosofía, añadiendo al aprendizaje del latín el idioma inglés y

¹¹⁵ Incluso, para fortalecer su argumento, se apoya de la historia de Lucas Alamán, quien a su vez adopta los argumentos acostumbrados: “La expulsión de los Religiosos de esta Orden en 1767 causó un atraso muy considerable en la ilustración, pues con ellos cesaron los colegios que tenían a su cargo y, aunque siguieron administrados por el Gobierno, estuvieron muy lejos de conservar el lustre que tenían” (Ibidem, tomo I, p. 74, n. 2).

¹¹⁶ Ibidem, tomo I, pp. 147-152.

francés, junto con disciplinas artísticas como dibujo y música. Asimismo, se cuidaba la salud de los jóvenes con ejercicios y caminatas por el campo.¹¹⁷

Resulta digno de destacar el seguimiento de Decorme en las tareas de tres instituciones específicas: el Instituto Científico de San Francisco de Borja, conocido como colegio de Mascarones; el Colegio de la ciudad de Saltillo y el Colegio de Artes y Oficios en la ciudad de Puebla. En lo que atañe al primero, era un centro de enseñanza para laicos establecido en la ciudad de México y donde los jesuitas trabajaron desde el año de 1896 y hasta 1914. Como era de esperarse, señala que fue creado a causa de la imperiosa necesidad de la gente, por más de cincuenta años, de un establecimiento de esa naturaleza en la capital. Sus ilustres benefactores fueron Antonio Escandón Estrada, el licenciado Rafael Dondé, Rafael Ortiz de la Huerta, los tres hermanos Cortina y Fernando Orvañanos y Dosal. Apunta que la educación impartida -a nivel secundaria y preparatoria- no fue exitosa debido al conflicto con los planes de estudio que exigía el Gobierno. No obstante, la formación moral y religiosa sería -dice- uno de los aspectos de mayor éxito del instituto.

En relación con el Colegio de Saltillo, Decorme asevera que llegó a convertirse en “faro en medio de aquellos desiertos”. Desde mi punto de vista no exagera, pues resultó un establecimiento educativamente venturoso, a pesar de la penuria de recursos y de personal, y de que sus estudios nunca fueron reconocidos de manera oficial. Según dice, la ciudad estaba “en extremo necesitada de instrucción religiosa”, así que, en general, los saltillenses se mostraron protectores del colegio. Fue el obispo Francisco de Verea quien obsequió un sitio sencillo pero adecuado a los jesuitas y comenzó a funcionar en 1879. Subraya que el internado era más exitoso que el externado, y durante muchos años fue el único colegio católico en el norte del país. Decorme pinta un retrato en buena medida realista del colegio de Saltillo -“la perla de Coahuila”- pues tuvo la oportunidad de estar varios años en él, es por eso que el balance del mismo me parece más ponderado que en otros casos e incluso alude a algunos aspectos negativos. A pesar de la adversidad señala, por ejemplo, que era con mucho la mejor enseñanza de la región.¹¹⁸

¹¹⁷ Todas las actividades cotidianas se encuentran copiadas de algún documento que no cita Decorme -acaso sería algún catálogo de la provincia con noticias del colegio- y de la pluma de Basilio Arrillaga. Véase Ibidem, tomo II, pp. 63-94.

¹¹⁸ Ibidem, tomo II, pp. 358-359 y tomo III, pp. 299-309.

Los actos públicos que dichas clases ofrecían con frecuencia a la sociedad saltillense o a distinguidos personajes, podían figurar en cualquier colegio de México o del extranjero. A las funciones literarias, filosóficas y dramáticas de Navidad, Carnaval o distribución de premios, en que se exhibían los alumnos, acudía a porfía lo más selecto de la población.¹¹⁹

Por otra parte, respecto al Colegio de Artes y Oficios poblano, Decorme apunta que funcionó de 1872 a 1896. Tuvo varias características que lo hacían un establecimiento peculiar. La primera que -desde su creación- estuvo encaminado a enseñar a la gente más pobre algún oficio para ganarse la vida. Se enseñaba litografía y tipografía, de ahí que tuviera una imprenta, la cual permitió la publicación de diferentes obras de pluma jesuita. Tuvo sus momentos de bonanza y de crisis, pero nuestro historiador subraya la prosperidad de sus clases de carpintería, sastrería, encuadernación, dibujo natural y pintura, hojalatería, escultura, entre otras. Respecto a este establecimiento, llama la atención el énfasis que Decorme pone en la ayuda del licenciado Francisco Flores Alatorre, quien fuera editor del periódico, impreso allí mismo, *El amigo de la Verdad*.¹²⁰ Señala que combatió con energía a los jacobinos, de “...alma grande y generosa, dispuesta a todos los sacrificios por el triunfo de la Religión, corazón bondadoso abierto a todas las delicadezas del corazón humano, carácter ardiente e indomable...”.¹²¹ Asimismo reconoce como “siempre beneméritos” a los señores “Miguel Mancilla, José M. Alaniz, Claudio García y el músico José de la Luz Baez y los futuros jesuitas, el presbítero Ignacio León y Francisco Muñoz”.¹²²

Dicho lo anterior, tenemos una idea de la trascendencia que tuvo para la Compañía, según el relato de Decorme, retomar sus antiguas labores en la formación de los ciudadanos de todos los estratos sociales. Evidentemente no eran las únicas, sabemos que la tarea misionera fue trascendental para los ignacianos. En este rubro hubo, acaso todavía más que en las ciudades, una enorme adversidad. De hecho, los primeros dos tomos de la *Historia de la Compañía* apenas y mencionan el asunto, como era lógico por la carencia de sujetos.

¹¹⁹ Ibidem, tomo III, p. 307.

¹²⁰ Cuando alude a los veinticinco años de su existencia, afirma: “Durante aquel cuarto de siglo “*El Amigo de la Verdad*” había sido el martillo de los protestantes desde el momento en que éstos, favorecidos por el Gobierno, pretendieron introducirse en Puebla” (Ibidem, tomo III, p. 75).

¹²¹ Ibidem, tomo II, pp. 272-273. Más adelante, al referirse a su fallecimiento, asevera de manera encomiástica: “Hiciéronle los jesuitas solemnes honras en el templo de la Compañía, a las que acudieron todas las Asociaciones y toda la sociedad católica de Puebla” (Ibidem, tomo III, p. 77).

¹²² Ibidem, tomo II, pp. 259-261 y 395-407.

Es hasta el tercero, que inicia con los años de 1880 en adelante, que encontramos un lento desarrollo de la labor en misiones. Es más, es la parte final del texto la que, por fin, incluye los trabajos en el Norte.

Así pues, el panorama de las misiones rurales es en buena medida escaso en la obra. Con todo, Decorme afirma que para la Compañía eran fundamentales, pues servían para eliminar los vicios y disensiones, y ayudaban a la cristianización y consolidación de las familias. Explica que los jesuitas se encargaban de enseñar la frecuencia de los sacramentos y establecer alianzas matrimoniales en lugares donde a veces ni siquiera había un sacerdote y, finalmente, su trabajo ayudaba a “...formar la conciencia cristiana y facilitar a los pobres, a los pecadores y a los sacrílegos la reconciliación con Dios y con la iglesia”.¹²³ Añade que, si bien el ferrocarril facilitaba los viajes, la vida del misionero era errante y peligrosa,

En un principio, por la escasez de sujetos, no había padres especialmente señalados por el ministerio de misiones rurales, sino que salían de los colegios, en tiempo de vacaciones o desamparaban las residencias donde trabajaban. Desde 1896 aparecen sucesivamente en nuestros catálogos como <<misioneros discurrentes>> con residencia en la capital los pp. Alberto Mir, Antonio Labrador, Felix Aldasoro [...] La época de oro de estas misiones parece haber sido los primeros años del siglo XX al calor de las fiestas jubilares de 1900 y 1904 [...]¹²⁴

Las actividades que asevera se realizaban en las misiones, siguen muy de cerca las que ya conocemos según las obras históricas de la Compañía desde la época virreinal, esto es, cristianizar a los indios, realizar confesiones, combatir sus vicios, etcétera. De hecho, como ya comenté, la descripción geográfica de las provincias vuelve a imitar el esquema elaborado en las crónicas. Merece destacarse que Decorme suele mencionar, siguiendo en gran medida la tradición de estas últimas, el número de fieles concurrentes. Pero esta vez lo diferente es que, en aquellas obras, como vimos para el caso de Alegre, se hablaba de la cantidad de indios bautizados, mientras que el francés alude al número de comuniones o de matrimonios conseguidos. Por ejemplo, entre estos últimos menciona usualmente un rango de entre 50 y 150, aproximadamente y según el tamaño del lugar, y de entre 11,000 y 30,000 comuniones, para los sitios más grandes, y alrededor de 1,000 a 3,000 en los más

¹²³ Ibidem, tomo III, p. 381.

¹²⁴ Ibidem, tomo III, p. 382.

pequeños. Siempre son números cerrados.¹²⁵ Con ello pude advertirse que, desde una perspectiva de larga duración, la alusión a la cantidad de nativos cristianizados fue sustituida en el relato de la historia de la Compañía por el número de comuniones.

En lo que concierne a las actividades de la Orden con asociaciones religiosas, la historia de Decorme llama la atención, pues integra una gran cantidad de información acerca de varios grupos a los cuales estuvo vinculada de diversas maneras. Si bien tales asociaciones son propias del siglo XIX y por esa razón antes no habían aparecido en la historia de la Compañía, como quiera que sea son un elemento novedoso dentro de la misma.¹²⁶

Como dije antes, Decorme señala que en realidad sólo en las ciudades de México, Guadalajara y Puebla existía un personal bien formado y listo para organizar grupos de jóvenes y adultos. Así se constituyó, en 1868, la “Sociedad Católica de hombres” o Sociedad Católica de México, cuyo reglamento organizó el padre Mario Cavalieri y que, aunque no era propiamente jesuita, se veía a sí misma como una sociedad influida por ellos. Organizó diversos trabajos, entre los que destacan la enseñanza doctrinal en templos, cárceles y hospitales, la apertura de escuelas para pobres y la fundación de revistas y semanarios. Nuestro historiador señala que por desgracia pronto la sociedad vino a menos, en gran medida por su insuficiente organización y el desaliento en que fue cayendo, lo cual provocó escasos diez años de labores.¹²⁷

Por el contrario -cuenta- resultaron mucho más prósperas las asociaciones femeninas. Tal sería el caso de la “Sociedad Católica de Señoras”, la cual, erigida en 1869, se extendía a todo el país y en donde también participó Mario Cavalieri. Fueron mucho más numerosas que las masculinas, mejor organizadas y colaboraron en la educación, doctrina y obras de caridad. Decorme reconoce sobremanera a sus integrantes la ayuda en la acción católica durante la segunda mitad del siglo XIX. De hecho, las retrata como exitosas, “...sólo Dios conoce el número de almas que tantas socias, esparcidas por toda la República, salvarían

¹²⁵ Ibidem, tomo III, pp. 385-427.

¹²⁶ Recientemente, Sergio Francisco Rojas Salas, apoyándose en Peter McDonough, ha enfatizado la trascendencia que tenían para la Compañía la asociaciones católicas indicando que eran parte “...de una política general de la Orden, que a finales del siglo XIX se había fijado como objetivo crear instituciones católicas en sociedades dominadas por elites o poblaciones liberales o protestantes, a partir de las cuales los creyentes pudieran influir en el resto de la sociedad” (véase “El círculo católico de Puebla, 1887-1900” en Estudios de Historia Moderna y Contemporánea, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 43, enero-junio 2012, p. 45).

¹²⁷ Ibidem, tomo II, pp. 244-249.

del naufragio de la irreligión y de la inmoralidad”.¹²⁸ Además, la fundación de “escuelas católicas gratuitas” es para él una de sus más importantes empresas.¹²⁹ Hacia 1880 calcula en 212 los centros establecidos por la Sociedad en México con lo cual, asevera, ayudaron a la restauración religiosa. Pasados varios años decaería un poco y hacia 1890 serían menos las “sucursales foráneas”, pero, con todo, Decorme enfatiza que durante la expulsión de los jesuitas, en la segunda mitad del siglo XIX, estas asociaciones sostuvieron una parte importante de las tareas que ellos llevaban a cabo.¹³⁰

En cuanto a otras asociaciones, me resta referirme, según el cuadro que pinta el francés, al Apostolado de la Oración y el Círculo de Oración de Puebla. En relación al primero, cuenta que había existido con éxito en la provincia la congregación conocida como Pía Unión (congregación general del Sagrado Corazón de Jesús) desde 1819, pero para la segunda mitad del siglo, prácticamente sólo quedaban algunos remanentes de ella en la ciudad de Puebla. Así las cosas -dice- el Sagrado Corazón recibió de nuevo impulso para su devoción por parte de una organización más sólida y jerarquizada: el Apostolado de la Oración. Fundado en 1874

Propagador nato del más puro y ardiente ascetismo tradicional, pretendía el Apostolado asociar el corazón mexicano al movimiento que arrastraba a las almas privilegiadas hacia el Corazón del Redentor. Debía el corazón mexicano sentir y oír más inmediatamente los latidos del de Cristo y ver las maravillas que obraba en el mundo entero para dejarse llevar hacia Él en las alas de la oración y del sacrificio.¹³¹

A su vez, desde 1875, el Apostolado contó con la revista Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús que propagaba “la idea y proyecto de una solemnidad digna de la nación mexicana” y servía como “arma de combate” para defender al catolicismo de las “mentiras propaladas por los protestantes”. Así, con el apoyo de los congregantes y la revista, dice Decorme, el Apostolado ayudó a renovar en el país el espíritu religioso por medio de la devoción al Sagrado Corazón, y colaboró en las prácticas de caridad y misericordia, ejercicios espirituales, retiros, doctrinas, vela perpetua, hora santa, etcétera: “...los socios no

¹²⁸ Ibidem, tomo II, p. 250.

¹²⁹ Indica que, después de establecida la Sociedad de Católica de Señoras, Cavalieri quiso crear también, en 1870, congregaciones marianas dentro del programa de la misma sociedad, tal sería el caso de Nuestra Señora de Guadalupe y la de San Luis Gonzaga, para señoritas (Ibidem, tomo II, pp. 263-265).

¹³⁰ Ibidem, tomo II, pp. 249-252.

¹³¹ Ibidem, tomo II, p. 369.

se contentaban con orar, sino que la oración era para ellos la hoguera donde se encendía su amor y su celo por la salvación de las almas”.¹³²

Posteriormente, en 1883, el padre Aquiles Sarría impulsaría una congregación de jóvenes. Decorme alude de manera particular a la fundación del “Círculo Católico”, el cual -dice- se estableció con el objeto de “vigorizar el espíritu católico de sus miembros y difundirlo a la sociedad”. Así, durante sus diecisiete años de existencia colaboró en la enseñanza de la doctrina cristiana a niños y escuelas católicas, así como con academias literarias. Cuenta que una de las acciones más importantes llevadas a cabo por los jóvenes del Círculo, fue impulsar la Sociedad de Cooperadores Salesianos, la cual ayudó a traer al país a “los Hijos de D. Bosco”. No obstante, indica que la asociación no fue bien atendida y decayó hasta desaparecer.¹³³

Hacia finales del siglo, el padre Santiago Larra pretendió corregir el hueco que había dejado la desaparición de la “Sociedad Católica de México” y conformó la Asociación de “Padres Católicos”, destinada a recuperar las actividades que efectuaba la primera. Fue inaugurada en 1893 y -dice- en un principio tuvo como uno de sus fines principales el sostenimiento de escuelas católicas, pero, “...tuvo ella la suerte de otras muchas empresas similares en el país [...] fuera los rezos y de las solemnidades patronales, pocas fueron las ventajas sociales y religiosas que se reportaron y nulo el incremento de ella”.¹³⁴

Por último, quiero referirme a dos instituciones que resultan también importantes en la historia de Decorme. Por un lado, los trabajos de la Compañía en la residencia de Santa Brígida y, por otro, los que llevaron a cabo en el seminario, ambos en la ciudad de México. La primera sirvió como casa y en la Iglesia realizaban sus actividades distintas congregaciones, como la Congregación de Santa Brígida. De hecho, en esta última se estableció definitivamente el provincial, José Alzola, en 1885.

La imagen que nuestro historiador trasmite de las actividades de aquellos establecimientos define también la de los propios jesuitas, pues -dice- se llevaban a cabo

¹³² Ibidem, tomo II, pp. 367-374. El Apostolado tuvo presencia casi en todas las Diócesis mexicanas, las únicas excepciones fueron: Querétaro, Chiapas, Tabasco, Tamaulipas y Tulancingo (Ibidem, tomo III, p. 26).

¹³³ Ibidem, tomo III, pp. 18-19. Más tarde, en 1885, también se fundaría la Cofradía de la Guardia de Honor, que con el tiempo, al igual que el Círculo, iría languideciendo. Decorme señala que en la ciudad de Puebla el “Círculo Católico” gozó de “mayores vuelos”, pues duró de 1887 a 1902, pero del mismo modo decayó.

¹³⁴ Ibidem, tomo III, p. 155. Cuenta que en 1894 se fundaría el Apostolado de la Cruz, que si bien originalmente estuvo vinculado a la Compañía, pronto fue rechazada su propuesta organizacional por el propósito general -en 1896- quien prefería se fundara una cofradía. Entonces el apostolado se desligó de la Orden.

diversos ministerios, como pláticas religiosas, ayuda a enfermos, conferencias sobre materias científico-religiosas, predicación, instrucciones y Ejercicios, entre otras. Añade que llegaría a establecerse anexo un colegio de niñas, lo cual quitó espacio a los padres, de manera que cuando había festividades religiosas recurrían al templo de San Francisco. Decorme señala que, para fines del siglo XIX, la residencia tenía dos facetas, una activa, con los ministerios ordinarios y las Asociaciones, como la congregación de San Luis Gonzaga,¹³⁵ que allí se reunían, y otra más bien decadente, debido a la disminución del número de fieles y la proximidad de las Iglesias de La Profesa y San Felipe.¹³⁶

Indica que los jesuitas se dedicaron durante algún tiempo a la enseñanza en el Colegio de San Cosme, pero, por instrucciones del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, se hicieron cargo del seminario conciliar y dejaron el colegio.¹³⁷ Conocido como Seminario de San Camilo, los padres José Soler, Ignacio Velasco y Francisco Barragán tomaron posesión de sus cargos a inicios de 1867, y pronto prosperaron sus tareas en el mismo. De entrada cuenta que enfrentaron algunas dificultades, pues por ejemplo había escasez de maestros, sin embargo, gracias a la unión de los padres, pronto floreció la educación moral e intelectual de los seminaristas.¹³⁸

En lo intelectual, además de los cursos de hebreo y de griego, se pusieron o mejoraron los de inglés, de Sagrada Escritura, Historia eclesiástica, canto llano y lengua mexicana. Sólo faltaba un paso para restaurar la antigua Universidad católica y éste lo dio el P. Artola trayendo de Roma, el año de 72, la facultad de conceder grados académicos.¹³⁹

Decorme aclara que, aunque resulta imposible saber si en el clero secular de la diócesis habría personas competentes para regir el seminario en aquella época, con todo, “...podemos afirmar que la ayuda que prestó la Compañía a la diócesis, correspondió del todo a la confianza que hizo de ella el Ilustrísimo Señor Labastida”. Así pues, según cuenta, gracias al padre Soler, fue posible levantarse “el edificio de la educación moral, religiosa y

¹³⁵ Según cuenta, la congregación crecía constantemente y aglutinó abogados, médicos, militares e ingenieros. (Ibidem, tomo III, pp. 332-335).

¹³⁶ Ibidem, tomo III, passim.

¹³⁷ El mismo arzobispo sería quien autorizaría a los jesuitas a restablecer también su casa de formación en Tepotzotlán en 1870, otorgándoles además el curato del pueblo que quedó en manos del padre Alzola (Ibidem, tomo II, pp. 267-268).

¹³⁸ Ibidem, tomo II, pp. 220-225 y 261-263.

¹³⁹ Ibidem, tomo II, p. 261.

científica del clero mexicano”. Como sabemos, aquí fueron aprendidos algunos jesuitas para encaminarlos después al destierro en los Estados Unidos.

Hemos visto en este apartado el cuadro que Decorme presenta acerca de las actividades de los jesuitas. Subraya la adversidad y se esfuerza por mostrar su importancia en un contexto antirreligioso. Por ejemplo, a pesar de que la educación no podía tener el impulso de la época virreinal, pues no había las condiciones intelectuales, ni materiales para ello, la atención en el relato a las asociaciones religiosas sustituye, de alguna forma, el panorama que en otras circunstancias historiográficas habría sido fundamentalmente jesuítico. En este sentido, los deseos de la gente y el empeño de los padres son el motor de todas las empresas. Resulta importante subrayar también que la imagen desalentadora de las misiones contrasta con el deseo de Decorme de corregir las carencias historiográficas acerca de aquellas, pues, a final de cuentas, es escasa su presencia en la Historia de la Compañía.

Para concluir el capítulo, veremos el panorama relativo a las cualidades y personalidad de los sujetos más sobresalientes de la provincia mexicana, pues encontramos detalles que los caracterizan de manera especial.

Prohombres jesuitas y bienhechores de la Compañía

Ante todo debo indicar algunas generalidades que se aplican a la mayor parte de los casos que Decorme incluye en su historia, para luego dar paso a las particularidades. Ante todo, es importante notar que, a la inversa de Alegre y Dávila, los jesuitas del siglo XIX susceptibles de recibir elogios del francés son, numéricamente hablando, escasos, y más todavía si los comparamos con la cantidad de sujetos residentes en México antes de la expulsión y supresión. No obstante, nuestro historiador se las arregla para suplir la escasez numérica con el dinamismo que imprime a los padres en sus múltiples ocupaciones. Esta es una primera característica de orden general digna de subrayarse.

Precisamente por eso, un segundo aspecto notorio radica en que se detiene menos en las cualidades espirituales, carácter o virtudes y más en las actividades y labores de conjunto. Asevera que la mayor parte de su texto da cuenta de “la vida y marcha de la Compañía considerada como corporación”, es decir, prefiere una visión global. En este

sentido explica que se enfoca, por lo tanto, en “...el panorama de los montes y valles sin fijar en particular la vista en las hermosas flores y frescas fuentes que hay en el camino”. Pero, con todo, aclara que para tener un conocimiento cabal de la obra de los jesuitas debemos conocer a los sujetos “que trabajan en ella”. Hace entonces “una que otra excepción” al plan de su obra, de lo cual encontraremos algunos ejemplos en este apartado.¹⁴⁰

Por otra parte, es significativo que, contrario a sus antecesores en la tarea historiográfica, cuando Decorme aborda alguna biografía en específico, abunda en la vida secular de la persona antes de entrar a la Compañía. Acaso una explicación de ello se encuentre en el tiempo que no existió el instituto religioso, lo cual incentivaría la presencia de información de la vida de los sujetos antes de formarse como jesuitas, pero, con todo, sí es notorio ese interés de naturaleza, digamos, más secular.

Además, el francés es el primer historiador general de la Compañía que, a pesar de tratarse de casos inusuales, llega a hacer comentarios críticos hacia algunos padres. Por ejemplo, durante el destierro en los Estados Unidos, cuestiona a Andrés Artola por no haberse dado cuenta de que era imprudente abrir cursos a tan solo dos días de haber llegado a San Antonio. Apunta sin miramientos que careció de “tacto” y de aptitudes para la “administración práctica”, pues la adversidad era inmensa y las objeciones muchas y razonables.¹⁴¹

Como podrá recordarse, las críticas en las crónicas solían ser más veladas. Sirvan como ejemplos adicionales los casos de los padres Blas Perea y Mario Cavalieri. En cuanto al primero, Decorme cuenta que, aunque el asunto no le parece de gran importancia, lo refiere “a fuer de ser imparciales”. Así, señala que Perea fue destinado para administrar las “arruinadas haciendas de Acolman”, pero comenzó a agradarle el negocio y, al suprimirse la Compañía, se hizo capellán de un hacendado de Puebla, con lo que su carácter “medró” por el gusto a los lujos. Añade que incluso llegaría a convertirse después en Diputado, y por consiguiente el prepósito general dispuso “se le dieran las dimisorias”.¹⁴²

¹⁴⁰ Ibidem, tomo III, p. 117.

¹⁴¹ Ibidem, tomo I, pp. 323-326.

¹⁴² Ibidem, tomo I, pp. 256-257. Otro caso, parecido en cierta medida, es el del padre José Rafael Olaguíbel, quien realizó “...la novedad inaudita en los anales de la Compañía, de haber aceptado su candidatura, como diputado, por Puebla, al Congreso Federal...”. Decorme aclara que para la gente no resultaba extraño, dada la secularización de los jesuitas, pero, para la Orden, “no era una notabilidad”. Añade que desde novicio fue

Me parece más grave el caso de Cavalieri. Nuestro historiador explica que durante el destierro, en 1878, algunos jesuitas lograron esconderse en México y Cavalieri gozó del apoyo de algunos vecinos, lo cual resultó perjudicial al interior de la disciplina jesuita, pues se supo “tenía ciertas preferencias con señoras y señoritas de la alta sociedad y que alguna vez remitió cartas poco prudentes”. Decorme reprocha al padre Mario no haber conservado “la guarda del corazón que le prescribía sus reglas”, y prestarse “a la maledicencia”. Pero, a pesar de ello, no cuestiona su virtud y asevera que las calumnias en su contra fueron infundadas.¹⁴³

De modo análogo, Decorme critica las resoluciones de algunos jesuitas y se muestra abierto a comunicar una que otra contrariedad dentro de la Orden. Pese a tratarse de casos contados, es significativo destacarlo, pues eran rarísimos en las historias generales de los cronistas, como advertimos para el caso de Alegre, y con el francés fluyen con amplitud.¹⁴⁴ Tomemos por ejemplo la discusión, durante todo el siglo XIX, acerca de si México era o no una provincia con los mismos derechos de las antiguas. Sabemos que en Roma nunca se le consideró como tal y, según demuestra Decorme, los padres mexicanos se vieron forzados a argumentar su existencia para aspirar a tener representación en las Congregaciones Generales.

En este mismo sentido, es el primer historiador de la Compañía en realizar constantes reclamos de carácter político y moral, así como censuras a algunos personajes por las decisiones que afectaban a la nación mexicana. Tal sería el caso, como hemos visto en este capítulo, de su crítica a las Cortes de Cádiz, a los congresistas y Constitución de 1857, a las leyes antirreligiosas de Benito Juárez y la debilidad del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, al poco arrojo de los políticos “conservadores”, a las disposiciones de carácter

ajeno a las prácticas de humildad y, ya diputado, resultó aficionado a “los objetos curiosos, muebles y ajuar elegantes” y a la vida relajada, por lo que el general pronto lo “desligaría de sus compromisos religiosos” (Ibidem, pp. 287-289).

¹⁴³ Ibidem, tomo II, pp. 338-353. El asunto no pararía allí, pues al enterarse el padre José Soler trataría de que Cavalieri se ausentara del país, pero éste acudiría al apoyo del arzobispo Labastida para evitarlo. La narración de las incidencias ocasionadas puede verse en las páginas citadas.

¹⁴⁴ La intención de algunos autores desde antiguo estaba clara. Por ejemplo, Francesco Sacchini afirmaba a principios del siglo XVII: “...esencia es de la Historia narrar las cosas notables, sean buenas o malas, que sirven para dar a conocer el estado de una nación y formar verdadera idea, al menos en general, de algún individuo, si se escribiere su vida. Ahora bien; siendo ésta la esencia y naturaleza de la Historia, si alguno publicase una historia contando sólo las cosas buenas, ese tal querría engañar a los demás” (citado en Ricardo García-Villoslada, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 2ª. ed., 1954, p. 8). El problema radicó en que, de hecho, nunca acostumbraron mencionar los inconvenientes o escándalos dentro de la Orden.

educativo de Porfirio Díaz, a algún gobernador, como, el “impío” y “cacique” general Juan Nepomuceno Méndez Sánchez, etcétera.

De manera general, es importante adelantar que existen algunos elementos recurrentes en las vidas de los sujetos mencionados por nuestro historiador. En principio, sus vidas giran alrededor de su dedicación con los feligreses. Es recurrente el espíritu de sacrificio orientado de forma constante hacia el bien espiritual de la gente. Es por eso que bautismos, primeras comuniones, matrimonios y entierros aparecen en el escenario como actividades regulares. Por la misma razón, Decorme alude a la celebración de misas, asistencia asidua al confesionario -con gran número de confesiones- y charlas espirituales, dedicación a las cofradías, visita a los enfermos y predilección por el auxilio a los más pobres y humildes. Todos estos son aspectos sustantivos que integran buena parte de la imagen de los jesuitas de la provincia durante el siglo XIX y lo ayudan a construir la historia de la Orden. Dicho lo anterior, veamos cuáles son las cualidades y labores más específicas. Cabe aclarar que, si bien la costumbre de tratar de manera separada las vidas no desaparece en su relato, sí resulta notorio el hecho de que, proporcionalmente, son menos en número que en las historias generales anteriores. Tal vez se deba a que las figuras más prominentes recibían un tratamiento aparte en otras obras suyas.

De entrada, considero que las vidas de quienes califico como “prohombres” pueden caracterizarse según dos modelos hasta cierto punto distintos. Por una parte, tenemos las escritas con un estilo moderado y de corte más bien informativo. Por otro lado, estarían aquellas que tienen una retórica exaltada e imaginativa, donde, con cierta frecuencia, aparecen diálogos o ideas en boca de los sujetos en cuestión. No se trata de distinciones radicales, pues también se mezclan ambos estilos. Sin embargo, considero importante destacar dicha diferencia. A este respecto, es complicado indicar cuál sería el modelo más frecuente, pues, según creo, hay un equilibrio entre ambos. Referiré a continuación sus características por separado. Primero con algunos ejemplos de las vidas retóricamente más ponderadas, para enseguida comentar las de mayor exaltación.

En cuanto al primer modelo, he seleccionado tres padres y un hermano. En principio subrayo el caso de quien sería para Decorme, pasados los años de la restauración, el sujeto más importante en la historia de la provincia mexicana: Basilio Manuel Arrillaga. De hecho, no duda en considerarlo “el jesuita mexicano más prominente de su siglo, lumbrera

y firme apoyo de la Religión en su patria”.¹⁴⁵ Una parte de su retrato es directa y la otra indirecta. Es decir, por un lado, sabemos acerca de la vida del padre Arrillaga a través de la gran cantidad de textos de su pluma transcritos por el francés y, por otro lado, este último cuenta sus labores y cualidades aportando información adicional.

Así pues, Basilio Arrillaga aparece como un actor culto, “eminente en ambos derechos” y combativo. Fue catedrático y llegaría a rector del Colegio Carolino de Puebla (1822) y de la Universidad de México (1844-1849). El libro segundo, atento al periodo 1821-1848, está colmado de sus ideas políticas y religiosas. Decorme comienza con información suya y para ello utiliza un documento de la Mitra de México. Así, leemos su trayectoria académica, donde se resaltan sus estudios y docencia en el ámbito filosófico y literario. De manera que sus virtudes religiosas prácticamente desaparecen en dicho relato:

Dedicado, a la edad de 9 años, al estudio de la gramática latina, la concluyó en sólo dos, en el Seminario Pontificio de esta Corte, habiendo tenido, en este tiempo, cuatro exámenes públicos y presentando en el último, por muestras de su aplicación, una muy considerable parte del poeta Virgilio y varias oraciones de Cicerón, que no había oído en las aulas [...] Estas prendas acreditó igualmente en el estudio de la filosofía, que continuó por tres años. En el primero, mereció, sobre el resto de sus 56 condiscípulos, la distinción de primer presidente de Academias y, al final de él, defendió públicamente, en la Imperial y Pontificia Universidad, los dos primeros tomos de la obra del padre Francisco Jaquier [...] Sucesivamente emprendió, por otros tres años, el estudio del derecho civil y, al fin del primer año, fue señalado para competir los actos, menor y mayor, de Estatutos para los que fue aprobado en los dos años siguientes [...] Acabada la carrera acostumbrada de sus estudios, no se entregó a la ociosidad, antes sirvió a su colegio, ya en el cuidado y arreglo de la biblioteca, ya en cuidar la educación política y religiosa de los jóvenes [...]¹⁴⁶

La información anterior no excluye que Decorme escriba acerca de su personalidad. Transcribe parcialmente una carta de Ignacio Lerdo Tejada, la cual presenta incluso algunas críticas sutiles a Arrillaga. Dice que cumplía la “humildad” sin excederse en ella y lo califica como un hombre de carácter duro y “altivo”. A este respecto, recuérdese que -como vimos en Alegre- en las crónicas virreinales era extraño encontrar los defectos de alguien mencionados de esta manera, pero el francés incorpora algunos junto con sus cualidades. Dicho fenómeno ratifica aquello que él mismo adelantó al inicio de la Historia de la

¹⁴⁵ Ibidem, tomo I, p. 107.

¹⁴⁶ Ibidem, tomo I, pp. 241-243.

Compañía, respecto a no ocultar los defectos, ni exagerar las particularidades de los “personajes” de la misma.

Señala que desde 1821, aproximadamente, el padre Basilio comenzó a defender con su pluma a la Iglesia mexicana de las “cadenas” que deseaba ponerle el Gobierno. De hecho, hoy en día se le considera uno de los más importantes polemistas del siglo XIX en México.¹⁴⁷ Decorme sigue con cuidado sus contiendas, destacando la defensa del patronato papal para elegir a los obispos; el juicio sobre la obra Concordato de la América con Roma, del obispo Dominique Delfour de Pradt; sus cartas contra el doctor José María Luis Mora y la polémica con el capellán mayor del ejército francés, el abate Testory, por su obra El Imperio y el Clero Mexicano.¹⁴⁸ Esta última, fue respondida por el padre Arrillaga en Algunas observaciones sobre el opúsculo intitulado: El Imperio y el clero..., el cual estuvo dividido en cuatro partes, correspondientes a cuatro respuestas.¹⁴⁹ Se publicaron bajo el anónimo de “un sacerdote mexicano”, pero Decorme señala como reconocible su identidad por la calidad del trabajo. Según cuenta, constituyó la respuesta más enérgica y “nacionalista” que podía haberse hecho, pero no fue la única, pues destaca su feroz crítica a las reformas de Valentín Gómez Farías, en especial por la enajenación de los bienes eclesiásticos.

De hecho, en la obra es tan amplio el espacio dedicado a las polémicas de Arrillaga, que, al concluir con ellas, nuestro historiador reconoce también llega a su fin una etapa de la historia de la Compañía, la cual -dice- estuvo centrada en disertaciones “contra el liberalismo católico mexicano en el terreno científico”. Caracteriza la suya como una disputa de gran nivel y, al terminar, tristemente comenzaría un combate político descarnado: “Con la caída de Maximiliano, el liberalismo se trueca en manifiesta impiedad y sus prohombres, en general, se preocupan poco por las ciencias y menos por las filosóficas y religiosas”.¹⁵⁰

Así, al caer en la ruina el campo “de las ideas” en México, según Decorme, cayó la discusión en donde la Compañía tenía una trinchera sólida y bien defendida. De manera

¹⁴⁷ Para una exposición de las características de las obras más importantes de la pluma de Arrillaga, puede verse Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), Historia de la Teología..., op. cit., vol. II/2, pp. 555-564.

¹⁴⁸ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo I, pp. 278-285; 296; 340-348; tomo II, pp. 155; 160-186; 197-212.

¹⁴⁹ Ibidem, tomo II, pp. 163-212.

¹⁵⁰ Ibidem, tomo II, p. 213.

que, en mi opinión, el final histórico que apunta implica el comienzo de un hueco en el campo filosófico, literario y hasta jurídico. La muerte de Arrillaga, en 1867, significó, según leemos, el fin de la más férrea defensa, sostén y propagación de los dogmas y derechos católicos durante cuarenta años, y donde los jesuitas a través suyo fueron protagonistas fundamentales:

Fue una lumbrera que puso Dios en medio de las tempestades y densas tinieblas que asolaron al país y amenazaron acabar con el catolicismo. Desde los altos puestos que ocupó, su saber dominó todas las medianías científicas y su acertada y terrible pluma aterrorizó e impuso silencio a las nulidades pretensiosas. Sostuvo la lucha y detuvo la ocupación de los bienes eclesiásticos el tiempo suficiente para que la Iglesia, provista ya de elementos de resistencia modernos, fuera capaz de resistir el golpe, reconstituirse y orientar hacia puntos más fundamentales sus esfuerzos.¹⁵¹

Finalmente, apunta que, si bien como religioso “dejó algo que desear”, el padre Basilio fue un hombre lleno de fervor, piadoso, bibliófilo empedernido y gustoso del recogimiento.

En la síntesis anterior de la vida de Arrillaga, puede advertirse que Decorme comunica al lector sus características de manera distinta a como la tradición cronística hubiera indicado. Es decir, a pesar del carácter apologético que lo califica como “lumbrera que puso Dios” en México, es concreto y no persigue fines hagiográficos. Un caso semejante lo encontramos en la figura de Manuel Icaza, pues dice, “...no ha resonado gran cosa los públicos papeles, pero cuya vida entera ha sido dedicada a la santificación de las almas y socorro de los menesterosos”. Hace entonces una narración en la cual su comentario es sucinto y concreto:

La dedicación del P. Icaza a los sagrados ministerios, su candor de niño, su generosidad con los pobres, su afabilidad, santidad y pureza de vida suplían su falta de cualidades naturales para el púlpito y atraían a su confesonario [sic] numerosos penitentes.¹⁵²

Por otro lado, tenemos el caso de Andrés Artola. Comenté al comienzo del presente capítulo que es considerado por Decorme como un representante de cambios importantes

¹⁵¹ Ibidem, tomo II, p. 230.

¹⁵² Ibidem, tomo II, p. 13.

dentro de la historia de la Compañía. Señala que hizo todos sus estudios en Bélgica y llegó a México con el encargo papal de trabajar, entre otras cosas, en la reforma y educación del clero. Cuenta que aunque no era “tan feliz en la ejecución como en la concepción”, sus labores en la instrucción religiosa fueron importantes.

[...] era una persona intelectualmente muy bien formada. Al conocimiento de las ciencias eclesiásticas, unía una afición decidida por la historia y la bibliografía, motivo por el que se relacionó luego con Icazbalceta, Arango y Escandón y otros eruditos [...]¹⁵³

Llama la atención que más adelante Decorme alude a sus ideas como impulsoras de obras que nunca pudo desarrollar, como sería una *Historia Eclesiástica Mexicana* o la publicación de la *Revista Eclesiástica*. Pero, con todo, por mi parte no quería pasar de largo la semblanza del padre Artola, pues se centra en su papel literario y lo presenta como representante del grupo de jesuitas bibliófilos y dedicados a los estudios históricos en el siglo XIX, como serían también los casos de Aquiles Gerste, Basilio Arrillaga y José Rafael Olaguíbel.¹⁵⁴

Finalmente, el caso del hermano Francisco Muñoz sirve para comentar el mismo tipo de retrato sin exceso de imágenes, pero con algunas secciones emotivas. Su vida ocupa un capítulo completo, el cual lo anuncia como “un coadjutor modelo”. Así, el lector se entera de que se formó en Puebla de la mano del padre Francisco Cavalieri. De carácter alegre, dice Decorme, desde pequeño se aficionó a la lectura y en consecuencia de adulto se distinguió por sus aptitudes literarias. Escuchaba misa y recibía los sacramentos cada día. Cuando alcanzó la edad de trabajar se dedicó al comercio, entró en el Colegio de Artes y Oficios y llegó a ser “...para los artesanitos un modelo que los precedía a todos con el ejemplo en el trabajo en la piedad y demás virtudes”.¹⁵⁵

Nuestro historiador recupera algunos comentarios de sus contemporáneos, acerca de su “corazón sencillo” y bondadoso, lo cual favorecía que lo siguieran niños y jóvenes. De hecho, fue presidente del Círculo Católico y más de doce años ayudó a los superiores de aquel plantel y administró *El Amigo de la Verdad*, sin percibir estipendio alguno. Por lo

¹⁵³ Ibidem, tomo II, pp. 224-225.

¹⁵⁴ Ibidem, tomo II, pp. 190-191 y 224-225.

¹⁵⁵ Ibidem, tomo III, pp. 320-321.

dicho, para Decorme, Francisco “ya” era jesuita en el siglo. Entró a la Compañía pero, por su edad, sólo se le admitió como coadjutor temporal. Más tarde llegó a convocársele como ayudante del procurador y provincial

En este puesto fue para todos un modelo de religioso: su modestia, su fidelidad a los ejercicios espirituales, su mortificación y caridad eran reconocidas de todos los que le trataban. Ni era menor la prudencia y reserva con que desempeñaba cargos de tanta confianza.¹⁵⁶

Decorme finaliza la vida del hermano Muñoz mencionando que se contagió de tifo cuidando al padre José Arámburu, pero aceptó la voluntad de Dios y antes de fallecer reflexionó de la siguiente manera:

Antes de recibir el viático, pidió perdón por sus faltas a los padres y hermanos presentes y renovó sus votos. Se hizo poner la sotana para tan solemne acto, habiéndola mandado a cepillar la víspera. “Con esta sotana, -dijo al verla-, hice mis primeros votos, con ésta hice mi incorporación, con ésta espero renovar por último mis votos y con ésta ruego a mis hermanos me hagan el caritativo oficio de amortajarme si Dios N. S. quiere que me muera de esta enfermedad”.¹⁵⁷

Debo subrayar que la narración de la vida de Francisco Muñoz incorpora elementos que ya conocemos para el caso de otros hermanos cuyas vidas se reseñan en las obras de Alegre y Dávila, como vimos en los capítulos precedentes. Decorme subraya sus tareas administrativas, y es enfático en cuanto a su humildad y buena disposición para hacerlas, pero sin que su prosa se vuelva encomiástica. Donde sí advertimos una retórica emotiva es en el párrafo antes transcrito. Así, vemos un relato mesurado, pero que igualmente tiene carácter mixto, pues a su vez convive con la retórica emotiva, tal como referí renglones arriba.

Así pues, una vez que conocemos las características principales de las vidas más ponderadas, a continuación hablaré de aquellas cuya narración tiene un estilo exaltado y una retórica de carácter tradicional. Para ello, he seleccionado algunos ejemplos. Comienzo con el retrato del padre Pedro Cantón. Según leemos, antes de entrar a la Compañía, había sido una persona con “extraordinaria pureza y candor de alma”, cuyo encanto permaneció

¹⁵⁶ Ibidem, tomo III, p. 322.

¹⁵⁷ Ibidem, tomo III, p. 323.

de adulto, “...se esmeró en la práctica de las virtudes, especialmente de la humildad, obediencia, paciencia y constante conformidad con el beneplácito divino”.¹⁵⁸ Las virtudes anteriores aparecen de la misma manera en el relato de Dávila. Por consiguiente, es posible aseverar que, en este caso, Decorme transmite la esencia del retrato de este último. De hecho, la información es básicamente igual y confrontando los textos es posible notarlo.¹⁵⁹

Y no sin razón fue el P. Cantón tan grato a la niñez, pues él mismo era verdaderamente un ángel y todas sus acciones, sus palabras y aun sus mismas miradas manifestaban la candidez, la inocencia y la simplicidad de un niño [...]¹⁶⁰

Así que su imagen de hombre estudioso, jovial, devoto y cercano a los niños y jóvenes, es idéntica en ambos textos, pero, el mismo Decorme, tal vez por este detalle, reconoce que alude a Cantón con el fin de que el lector vea cómo, a través suyo, “Dios quiso continuar en México las tradiciones religiosas de la antigua Provincia”. Algunas páginas más adelante copia una opinión del padre Ildefonso Gutiérrez Corral, la cual conserva un estilo tradicional, donde se advierte su arduo trabajo en el oficio de superior; subraya su humildad, pues Cantón no se cambiaba “de manteo” y él mismo barría su cuarto sin ayuda de nadie; soportaba una enfermedad que lo agobiaba sin quejarse y siempre fue afable con los niños.¹⁶¹ Finalmente, alude a su fallecimiento y una sección del texto de la Historia de la Compañía es casi idéntica al de Dávila, pero sin citarlo, ni entrecomillarlo. Por lo que, según vemos, lo copió sin reconocerlo como su fuente.¹⁶²

Algo semejante sucede cuando toca los asuntos de José María Castañiza. El francés menciona en su caso, como detalle especial, el hecho de que fue muy desprendido, pues las riquezas heredadas de su familia las repartió entre los jesuitas y en este argumento sigue lo expuesto por Dávila. Luego indica

Tres cosas admirables tuvo la vida de este padre y restaurador de la provincia mexicana que lo harán para siempre acreedor al respeto de los venideros: la constante

¹⁵⁸ Ibidem, tomo I, p. 3.

¹⁵⁹ Cfr. José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 265-268 y Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, pp. 34-36.

¹⁶⁰ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. 35.

¹⁶¹ Ibidem, tomo I, pp. 121-122.

¹⁶² Cfr. José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 267-268 y Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, pp. 258-259.

fidelidad a su Dios, a su rey y a la Compañía de Jesús, lo mismo entre los halagos de la fortuna que entre las terribles pruebas del desierto.¹⁶³

No cabe duda que la fidelidad del padre Castañiza es para Decorme uno de los aspectos más importantes, incluso por encima de sus virtudes, en las cuales no se detiene. Llama la atención también su alusión al respeto a los soberanos. Considero que la explicación podríamos encontrarla en el hecho de que, junto con los demás desterrados en Europa, como por ejemplo el padre Cantón, habría integrado el final de una lista de padres que, presuponemos, siempre se manifestaron obedientes a las disposiciones del monarca español o la autoridad legítima -como en el caso de las Cortes de Cádiz-. Dicho en otras palabras, en los relatos históricos de la Compañía, estos sujetos ocupan un lugar especial porque acataron sin objetar las órdenes de los soberanos y, todavía más, fueron prudentes y prefirieron “morir, a ver derramar, por su causa, sangre mexicana”.¹⁶⁴

Otro ejemplo con retórica emotiva es la vida del padre Francisco Mendizábal, cuya narración prolonga los esquemas clásicos. Esto se debe a que, nuevamente, Decorme copia una “carta edificante” que Dávila incluyó en su historia, con lo cual reproduce el modelo donde se dice era nacido de una buena familia, conocida por su piedad cristiana; tuvo una educación esmerada y fue excelente estudiante; cuál era su carácter, sus labores en la Compañía, etcétera:

Había nacido en S. Luis Potosí el 16 de agosto de 1785 de una familia principal y muy conocida por su piedad cristiana. La esmerada educación, que recibió con sus hermanos, bien la manifiestan la estimación y los cargos que merecieron [...] De edad muy corta pasó a México en cuyo Seminario Conciliar estudió, con bastante aprovechamiento gramática y filosofía y, después, jurisprudencia en el de S. Ildefonso [...] Siendo de costumbres muy austeras, sin embargo no era nada tétrico ni afectado en sus maneras. Su genio era festivo, su conversación amena, muy instruido en las Bellas Artes, y de una suma afición a la música [...] A poco de haber ingresado en la Compañía se ordenó de sacerdote y fue uno de los que más se amoldaron a su espíritu y de los pocos que, por aquel tiempo, merecieron la profesión solemne.¹⁶⁵

¹⁶³ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. 117.

¹⁶⁴ *Ibidem*, tomo I, p. 191.

¹⁶⁵ Cfr. Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, pp. 153-154 y José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, pp. 271-272.

El mismo patrón se advierte en la vida de Luis Ildefonso Gutiérrez del Corral, a quien Decorme otorga un lugar importante, pero inferior en su impacto al de Basilio Arrillaga. Así, vuelve al retrato tradicional: era de una familia decente; huérfano de padre, su madre había sido una mujer virtuosa que lo educó con esmero; desde pequeño Gutiérrez del Corral manifestó especial ingenio y fue muy estudioso, etcétera.¹⁶⁶ En este caso su narración se parece mucho e incluso sigue el mismo orden que Dávila. La explicación se encuentra en el hecho de que comparten la misma fuente: su necrología publicada en *El Observador Católico* en 1848; sólo que Decorme indica se apoyó en el texto de Félix Osoreo -quien reprodujo dicha necrología- y no en *El Observador*. De manera que leemos alusiones a sus capacidades políticas e ilustradas en la Asamblea Departamental del Estado de Puebla; su amplio conocimiento de las ciencias eclesiásticas, historia, humanidades, física, etcétera; dicha necrología abunda en sus grandes dotes en el púlpito; en el confesionario; en su defensa de los derechos de la Iglesia, entre otros.

En el relato de Decorme encontramos casos adicionales de sujetos que reciben un espacio aparte, en capítulos específicos. Tal sería el caso de los hermanos Ignacio Velasco y José Altes, y el padre Vicente Luis Mancí, que se integran en uno solo, y de Vicente César y Luis Ricou, quienes aparecen en capítulos separados. He dejado en conjunto a los padres y hermanos mencionados porque Decorme cuenta algunas características peculiares e incluso llega a ser un tanto exagerado con ellos. Del hermano Velasco dice era un hombre muy aseado y ordenado; virtuoso, caritativo y observante; alegre y “expansivo” de carácter, con una pureza de alma excepcional desde su niñez. Se ordenó sacerdote al tiempo que se suprimió la Compañía, en 1857, y después desempeñó importantes cargos para la Orden y llegó a ser obispo en Colombia.

Fue un notable ejemplar de jesuita americano, perseguido, errante, desterrado, como casi todos los de aquel siglo en aquellas alborotadas repúblicas americanas, presas del furor antirreligioso y de demagógicas facciones. Cumplió a la letra la regla tercera de San Ignacio: <<Nuestra vida es para discurrir y hacer vida en cualquier parte del mundo, donde se espera mayor servicio de Dios y ayuda de las ánimas>>.¹⁶⁷

¹⁶⁶ También marcada por el esquema tradicional encontramos la vida de Rafael Mendívil. Véase Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo III, pp. 270-273.

¹⁶⁷ *Ibidem*, tomo III, p. 121.

Respecto a Vicente Luis Mancí y José Altes indica que, el primero, vivió “una niñez muy parecida a la de Santa Teresa”, pues tuvo especial afecto por las lecturas espirituales y trato con Dios. Tenía un carácter iracundo que le trajo algunos problemas con los superiores, pero lo combatiría con humildad a lo largo de su vida. En lo que atañe al hermano Altes, algo he dicho acerca de la manera como Decorme alude a su enfermedad de tifo y su fallecimiento, aspecto que ocupa la mayor parte del relato por medio de transcripciones de las presuntas palabras dichas por él, y una alusión final al anuncio divino que tuvo de su muerte.¹⁶⁸

Desde un principio estuvo con la firme persuasión de que se moriría. Cuando se le decía que todos pedían a Dios su alivio, respondía: “Es inútil, no hagan fuerza a mí Dios. ¿Cómo no he de desear morirme, habiendo venido esta enfermedad de un modo tan significativo? Morir en la Compañía, después de vivir en ella más de 30 años, ¿qué mayor felicidad? Además, han de hacer por mí muchas oraciones, no sólo los de esta Provincia, sino de las tres Provincias de España [...] Como la enfermedad se agravaba, se determinó administrarle los últimos sacramentos y, con tal fin, fue a verle el P. Espiritual; pero al presentarse éste, el hermano le pidió que inmediatamente le confesara y le administrara. Así se hizo, quedando después el hermano tan alegre como pocas veces, exclamando sin cesar: “¡Qué bueno es nuestro Dios, qué bueno es Jesús, qué hermosa nuestra religión, qué buena Madre la Compañía!”.¹⁶⁹

En adición al ejemplo anterior, los casos de Vicente César y Luis Ricou sirven a Decorme para extenderse emotivamente. De hecho la vida del padre César recibe una larga narración si la comparamos con la de otros sujetos. En principio, indica que desde su niñez y juventud se acercó a los jesuitas y luego refiere algo de su vida en el siglo. Define su carácter como juicioso y recto, amable, alegre y con gran fuerza de voluntad. Acerca de esta última pone el ejemplo de sus deseos por entrar a la Compañía, los cuales pospuso para estudiar arquitectura y, al terminarla, por fin ingresó -a pesar de la negativa inicial de su padre-. Se explaya contando acerca de su gusto por la lectura de la vida de los santos, su piedad y obras de caridad. También en este caso nuestro historiador presenta numerosos párrafos con las supuestas palabras de Vicente César en distintas situaciones y hasta su muerte, reiterando con ello la costumbre historiográfica que he comentado a largo del

¹⁶⁸ Ibidem, tomo III, pp. 117-124.

¹⁶⁹ Ibidem, tomo III, p. 123.

presente trabajo. Finalmente, subraya su observancia religiosa, humildad y abnegación, su caridad, su mortificación interior y exterior.¹⁷⁰

Vino al colegio de Puebla el 17 de noviembre de 1898, hecho un esqueleto, con el semblante cadavérico, tan débil, que aun ayudado no pudo subir la escalera sin descansar un rato en cada escalón. Sobre esto el 1 de diciembre le sobrevino una pulmonía y al manifestarle el P. Spina su gravedad le dijo: “Yo que soñaba martirios, entre cuatro paredes de una enfermería he venido a morir. ¿Cómo el médico no me había avisado mi gravedad? ¡Ah! ¡Qué dicha morir en la Compañía! [...] ¡Misterios de Dios! El que tantos años se había estado preparando para su futuro apostolado y se hallaba tan bien armado, ya en los ojos divinos ha cumplido su misión, pues todas sus obras habían sido encaminadas a la salvación de las almas y sin duda que se las había dado, como otro San Luis y San Estanislao de una manera más misteriosa en los tesoros de su incomprensible misericordia.”¹⁷¹

Del padre Luis Ricou, leemos, finalmente, que fue una “flor escondida” de la provincia. En el relato de su vida también encontramos presuntas expresiones suyas transcritas por Decorme. En relación con su personalidad en el siglo, señala que fue muy dulce y activo e indica se distinguió como literato al comenzar el estudio de las humanidades. Siempre responsable de tareas domésticas, comenzó por el oficio de enfermero, en el cual manifestó su caridad y espíritu de sacrificio. Ya dentro de la Compañía, sufriría debido a su corazón en extremo delicado ante “ciertas cosas” que otros ni siquiera advertían. Decorme lo caracteriza como apegado a la humildad, al sacrificio, el silencio, la modestia y la prudencia, pero subraya que “...cultivó de un modo especial la caridad. ¡Qué cuidado de no herir! ¡De pensar y hablar bien de todos!”. Igualmente habla de su pobreza y, a la manera de las biografías en las crónicas, menciona que estaba presente “...en su cuarto, traje, papel y útiles, en la puntualidad de pedir sus permisos y en la resignación a lo que se le daba en sus enfermedades”. De hecho, respecto a su “santa muerte”, apunta que soportó con “heroísmo” una enfermedad horrorosa durante varios meses.¹⁷²

Como he mencionado, las vidas en la obra de Decorme presentan características que tienen, de alguna manera, modelos definidos. Dije que, de manera general, se enfoca, por un lado, en cierto tipo actividades que podríamos considerar de carácter intelectual y, por

¹⁷⁰ Ibidem, tomo III, pp. 216-225.

¹⁷¹ Ibidem, tomo III, p. 225.

¹⁷² Ibidem, tomo III, pp. 373-380.

otro, en las propiamente ministeriales. Así, las tareas académicas comparten un espacio con las labores en el púlpito, confesionario, hospitales, cárceles, etcétera. Nuestro historiador las construye con una prosa de características mixtas, pues combina la retórica moderada con otra más emotiva. A través de ambos estilos vemos cuáles eran las virtudes principales de los jesuitas. Entre las cardinales encontramos la prudencia, la cual suele aparecer ante insultos o sucesos que fueron aceptados por los padres sin cuestionarlos, como sería la supresión de la Orden. Luego son recurrentes las virtudes capitales, esto es, humildad, generosidad, caridad y paciencia.

En cuanto a las virtudes evangélicas encontramos con frecuencia la pobreza y la obediencia. Respecto a la primera es común en la generalidad de los padres y, acerca de la segunda, es más habitual encontrarla en sujetos supeditados a las directrices de otros, como serían los hermanos coadjutores. Además, habría que incorporar la observancia religiosa en prácticamente todos los jesuitas, con excepción de quienes son cuestionados por Decorme. Salta a la vista que la castidad no es una virtud citada con regularidad, pero, aún así, aparece para algunos sujetos, como el caso de Francisco Cavalieri. Por fin, entre los dones regalados por el Espíritu Santo menciona con frecuencia la caridad, mansedumbre y la modestia.

Aunado a lo anterior, el esquema de las vidas también sigue una trayectoria donde se habla de los primeros años de los padres, su familia, juventud ingeniosa, formación disciplinada, etcétera, para luego dar paso a las actividades y virtudes mencionadas y terminar, no en todos los casos, con la manera en que sucedió su fallecimiento. Finalmente, tampoco quiero pasar por alto que con cierta frecuencia Decorme califica de “heroico” el comportamiento de algunos sujetos, particularmente en cuanto a la defensa de sus intereses y abusos de sus enemigos, o la paciencia para soportar las desgracia, lo cual desde las crónicas antiguas sucedía con frecuencia -como vimos para el caso de Alegre- pues el heroísmo de los jesuitas es otra más de sus cualidades. Así, nuestro historiador pinta un cuadro al cual resta añadir la manera como se refiere a los bienhechores de la Compañía.

Al comienzo de este apartado comenté que las vidas de los padres disminuyeron proporcionalmente en la Historia de la Compañía, si las comparamos con las historias generales jesuitas de la época moderna. Sucede algo análogo en el caso de los benefactores de la Orden. Si bien Decorme sigue aludiendo a ellos, ya se nota una atención menor en

estos personajes, en especial si los confrontamos con el texto de Alegre y de Dávila. En este punto quiero llamar la atención acerca de aquello que dice sobre algunos, siguiendo su orden de aparición en los volúmenes.

Podemos dividir a los benefactores y bienhechores en dos grupos. Por una parte, quienes apoyaron y defendieron a la Compañía con su pluma y, por otra, aquellos que aportaron su apoyo material. Entre los primeros encontramos a Juan Francisco de Castañiza, obispo de Durango, quien fuera, según Decorme, asiduo promotor de los jesuitas. Si bien el marqués de Castañiza no influyó en el decreto de Fernando VII, para él debe considerársele “entre los primeros y más ardientes promotores del restablecimiento en México”, pues hizo las solicitudes y “súplicas” para su regreso después de restablecidos por Pío VII.¹⁷³ También habría ofrecido su caudal para las necesidades de la Compañía; pero, más que nada, dice Decorme -siguiendo en esto a Dávila-, fue su hermana María Teresa, condesa viuda de Bassoco y Castañiza, quien “...proveyó tan abundantemente de cuanto era indispensable a la creación del noviciado, no sólo con su dinero, sino con su asistencia personal y cuidado de la ropa y muebles, que a los pocos días el departamento del Colegio de S. Ildefonso llamado de los pasantes, quedó, en lo posible, habilitado con todos los enseres necesarios a una comunidad religiosa”.¹⁷⁴

En este mismo sentido, Decorme señala que el difundo conde, Antonio de Bassoco y Castañiza, impulsó la construcción de la Iglesia de Nuestra Señora de Loreto en la ciudad de México, en la cual invirtió “más de \$300,000” y en el asunto también se había involucrado doña María Teresa.¹⁷⁵ Acerca de la condesa, llega decir que fue “como la madre de la nueva provincia” y menciona que, a su fallecimiento, dejó buena parte de su caudal en diversas obras pías, además de las referidas, como fue la fundación de la Casa Profesa.

¹⁷³ Ibidem, tomo I, p. 83.

¹⁷⁴ Ibidem, tomo I, p. 103. Cursivas en el original. Decorme transcribe, sin citarlo, el comentario hecho por Dávila, quien dice igualmente: “...proveyó tan abundantemente de cuanto era indispensable a la erección del noviciado, no sólo con su dinero, sino con su asistencia y cuidado personal, que muy en breve, el departamento, llamado de pasantes en el Colegio de S. Ildefonso, quedó en todo lo posible habilitado para una comunidad religiosa, con todas las oficinas que se requieren” (José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 185). La copia hecha por Decorme sin citar su referencia, refuerza aquello apuntado respecto a esta costumbre historiográfica y vuelve a mostrar cómo pasan, de un autor a otro, lugares comunes, con lo cual se respeta la tradición del relato.

¹⁷⁵ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo I, p. 111.

Otros personajes que figuran como ejemplo de amigos y defensores de los jesuitas son José Manuel Suetonio y Carlos María de Bustamante. Cuenta nuestro historiador que el primero se ocupó de respaldarla de los ataques de la masonería por medio de un opúsculo.¹⁷⁶ El segundo, brindó su apoyo intelectual al impulsar el restablecimiento de la Compañía, no sólo en el Congreso de Chilpancingo, sino también en las tentativas de restablecimiento hacia 1841.¹⁷⁷ De hecho, asegura que fue a instancias de Bustamante que Antonio López de Santa Anna decidió concretarlo años después.

En cuanto a otros benefactores materiales, Decorme menciona que, en el contexto del periodo de dispersión, quien con más formalidad trató se restituyera a la Compañía fue Juan Francisco Mañón, pues deseaba un colegio jesuita en Toluca. Explica que era dueño de cien mil pesos y la hacienda de Mextepec y, sin hijos ni herederos forzosos, deseaba entregárselo todo a la Orden, al grado de que dejó en su testamento instrucciones para donarle sus bienes en caso de su restablecimiento.¹⁷⁸

Más adelante señala, en el contexto de la tercera restauración (1863), entre “los más sinceros amigos y decididos protectores de los jesuitas en México” a la familia de Vicente y Antonio Escandón, quienes desearon “valerse de las propias leyes de nacionalización para proporcionarle un asilo [a la Compañía]”.¹⁷⁹ Es más, Decorme transcribe el documento donde se expresa dicha voluntad y leemos que pretendían comprar el templo de la Concepción, para luego entregarlo a los jesuitas. Además, dicho año ofrecieron a Basilio Arrillaga el convento de San Agustín, aunque lo rechazaría finalmente.

Del mismo modo, cabe mencionar a Margarita Pérez Verdía de Olivares y María Paula González. Decorme señala que a la primera, por su “influencia y servicios” a la Compañía, debe considerársele como “bienhechora insigne”. Cuenta que en Guadalajara, ella, junto con el padre Manuel Santiago, pensó en comprar “el antiguo convento de San Felipe”, que se hallaba en disposición de la Mitra, para entregárselo a la Orden. Así se estableció -en 1904- una escuela bajo el nombre de Instituto del Señor San José. Además, agrega que doña María Paula entregó treinta mil pesos antes de su muerte y acumularía una suma de cincuenta y cuatro mil. Asevera que, aunque la cantidad no era suficiente para

¹⁷⁶ Ibidem, tomo I, p. 227.

¹⁷⁷ Ibidem, tomo I, p. 365.

¹⁷⁸ Ibidem, tomo I, pp. 360-361.

¹⁷⁹ Ibidem, tomo II, p. 148.

considerarla fundadora, “...fue sin embargo la base de la fundación y la hace acreedora a la eterna gratitud de la Compañía y de los tapatíos”.¹⁸⁰

Por último, quiero referirme a Francisco Javier Dávalos, quien recibe una mención aparte en el relato. Es presentado como “el gran bienhechor” del noviciado jesuita. Este último había recibido ayuda de su padre Nicolás Ambrosio Dávalos, durante el tiempo que estuvo en San Simón, luego se trasladaría a la próxima hacienda de El Llano (cerca de Zamora, Michoacán). Fue entonces cuando el apoyo de don Francisco resultó fundamental. Además, “como no gastaba en lujos ni en diversiones, y sus haciendas se hallaban en bonanza, repartía con generosidad los bienes que Dios le daba con los pobres”. Sostenía escuelas “en sus ranchos” y posteriormente, tanto en ellas como en las doctrinas, daba a los padres cuanto necesitaran. Dice Decorme: “Fuera de los dones en efectos, se calcula que la Compañía le es acreedora de un total de \$168,500”. Falleció “antes de ver los atropellos que el carrancismo había de cometer contra su obra favorita”.¹⁸¹

Como ha podido observarse, los personajes benefactores son relativamente escasos en la historia de Decorme. En general no habla de sus vidas, sólo menciona sus nombres con alguna breve alusión a su papel en la sociedad. Desde mi punto de vista, no se siente obligado a hacerlo, pero sigue siendo importante para él reconocerles los favores. De hecho, a la manera de las crónicas, es muy frecuente encontrar referencias exactas al capital entregado y la riqueza que poseían. Además, no sólo aparecen por su ayuda económica, sino también por su colaboración intelectual y, todavía más, apoyo político. De ahí que tengamos un retrato de mujeres y hombres valientes y emprendedores. Este último detalle es acaso uno de los más significativos, pues el contexto políticamente adverso a las actividades de los jesuitas los coloca en un lugar diferente, en comparación con los bienhechores de la antigua provincia. Así, son parte de la historia de la Orden por las obras pías que realizaron y su apoyo incondicional para lograr el restablecimiento y organización de la provincia mexicana.

¹⁸⁰ Ibidem, tomo III, pp. 261-263.

¹⁸¹ Ibidem, tomo III, pp. 273-275.

Comentario final.

En las páginas anteriores me propuse continuar el estudio que he venido realizando, con el fin de conocer la manera como Gerard Decorme construyó su obra historiográfica. Ante todo comenté cuáles son sus textos de carácter histórico más relevantes. Resultó llamativo observar que respondieron a una estrategia en la cual se propuso estudiar distintas áreas y épocas de las actividades jesuitas en el siglo, con la intención de proporcionar visiones generales de las mismas. De ahí que escribiera, entre otros, un libro de mártires de la Compañía, opúsculos, artículos diversos, un menologio de jesuitas y, para nuestro caso, obras históricas.

A este respecto, apunté cuáles fueron los objetivos historiográficos que persiguió. En principio, señalé las características generales de la Historia de la Compañía, y enseguida me detuve en aspectos concretos de su construcción. Acerca de las intenciones historiográficas de Decorme, dije que se propuso continuar y completar, desde su perspectiva, a los dos historiadores generales que le antecedieron: Alegre y Dávila. Para ello argumentó, por una parte, el valor y superioridad de las fuentes documentales consultadas por él en relación con lo publicado hasta su época y su talante como depositarias de la verdad, con lo cual, desde mi punto de vista, sigue el paradigma historiográfico francés de la segunda mitad del siglo XIX, donde los documentos eran escrutados como si hablaran por sí mismos. Por otro lado, sus intenciones fueron, a su vez, conmemorativas -un recuerdo de familia- e intentó recuperar la tarea historiadora rigurosa en México, con el fin de rescatar del olvido las actividades jesuitas a través de una memoria viva. Aunado a lo anterior, destaqué a su historia como un medio de propaganda en el contexto de su época, cuando los jesuitas se encontraban fuera del país.

En relación con los detalles más significativos de su propuesta, subrayé su esfuerzo por dar cuenta de la verdad, sin ocultar los asuntos poco favorables para la imagen de la Compañía. En este sentido, vimos que las preocupaciones historiográficas de Decorme continúan una tradición intelectual propia de la escritura de la historia durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, como, por ejemplo, la idea de acceder a la verdad en la medida en que los testimonios conocidos son coincidentes.

Subrayé el hecho de que su idea de la historia de la Compañía pondera su acontecer dificultoso en el mundo, por lo tanto, la persecución de la religión, su defensa y el triunfo ante la impiedad constituyen una guía a lo largo de la obra. Además, advertí que el conflicto y la defensa se llevan a cabo, principalmente, en el terreno intelectual y político mexicano. Para él, la “conciencia” nacional se forjaba sobre las bases de la religión cristiana, por lo tanto, defiende una construcción de la historia que tome en consideración los principios morales y las obras de Dios, pues, para él, en ellas se sustenta el acontecer humano.

Acerca de la retórica con que Decorme expone los sucesos, destaqué que utilizó el recurso de poner ante los ojos del lector la imagen de disputas y diálogos entre personajes, con el fin de convencerlo del desarrollo de algún suceso político o religioso. Con ello, conservó un modelo de escritura en donde, si bien las fuentes transcritas ya no son las mismas que en las crónicas, reiteradamente se recurre a pasajes hipotéticos a la manera de aquellas.

En lo que atañe a los temas sustantivos de su obra, subrayé que el proceso histórico que guía a los mismos se centra en la crítica y ambiente político e intelectual adverso a los jesuitas, lo cual también constituye una parte importante del paradigma historiográfico tradicional, pues, como he dicho, aparece en la Historia de la Compañía para guiar el relato de los sucesos históricos. Lo anterior sucedió para nuestro historiador tanto durante el siglo XVIII, con filósofos y jansenistas, como en el XIX en cuanto a los “ataques” de éstos revividos por las plumas de los liberales y jacobinos -las logias masónicas-. Según Decorme esta es la causa de la desgracia de la Iglesia y de la Orden, no sólo institucional, sino intelectual, moral y religiosa, la cual comienza -dice- hacia 1833. Subrayé a este respecto el cuadro que pinta en donde los ignacianos y sus enemigos protagonizan un proceso de defensa y ataque en torno al comportamiento de la religión católica y la Iglesia en el mundo. Además, los “ataques” políticos a ésta, por medio de la legislación de la segunda mitad del siglo XIX, explican a su juicio el daño en la ignorancia del pueblo mexicano y la “apostasía” reinante entre sus gobernantes.

En un epígrafe aparte comenté que Decorme, siguiendo la tradición cronística, recupera los deseos de la gente por ver a sus hijos educados por los jesuitas. Así, un primer episodio lo constituye su presunta felicidad por el restablecimiento en México, la cual

nuestro historiador contrasta con los intereses irreligiosos de sus representantes políticos. Así, en lo que atañe a las actividades cotidianas, desarrolla un relato donde los ministerios son retratados según el modelo de la mencionada tradición. En este sentido, como era de esperarse, las labores educativas jesuitas -que enfrentan las penurias económicas y la adversidad de la enseñanza oficial- y su participación en la creación y organización de asociaciones religiosas -tarea titánica dadas las carencias de operarios y jóvenes-, son presentadas de forma apologética.

Como vimos, las instituciones vinculadas al apostolado educativo fueron escasas durante el siglo XIX. Tuvieron momentos prósperos y adversos, pero lo que me pareció más significativo es su papel en la promoción social y cultural, el cual resulta medular en el retrato que Decorme intenta de los jesuitas como hombres abocados a enseñar las letras y oficios a la juventud de las ciudades, sin importar su condición social. En este sentido, a pesar de la adversidad que refiere, se preocupa por destacar el apoyo de los padres en la creación de diversas congregaciones, obras de misericordia, ejercicios espirituales, educación de los niños, academias literarias, entre otras.

Acerca del trabajo jesuita en las misiones, las mismas dificultades hacen que Decorme tienda a destacar más aspectos cuantitativos que cualitativos, como son el número de comuniones o matrimonios, pero, con todo, la historia de las misiones se desdibuja y pasa a un segundo plano, sin duda por la escasez de sujetos que hubo para ello.

Finalmente, en el último apartado, relativo a los prohombres mencionados en su historia, apunté que encontramos un relato de los jesuitas que otorga mayor importancia a la “vida” de la corporación que a la de algún sujeto en particular. No obstante, su intención de proporcionar una panorámica general no significa que haga a un lado las virtudes de quienes trabajaron en ella con especial ahínco y virtudes. Además, subrayé el hecho de que Decorme no sólo aborda a los prohombres jesuitas, sino también incluye, aunque contados, casos de algunos que cometieron errores en su conducta religiosa o tomaron malas decisiones, lo cual constituye una novedad historiográfica en cuanto a las obras de historia general de la Compañía en México.

Subrayé que las figuras destacadas son escasas en número, lo cual contrasta con historias previas, donde eran más abundantes. Vimos que nuestro historiador aglutinó dos maneras distintas de hablar de los padres y hermanos, las cuales combina sin mayor

problema. Algunos sobresalen por medio de relatos vívidos y en ellos las virtudes brillan retóricamente, mientras que otros, a la inversa, tienen panoramas biográficos modestos y sencillos. Las vidas escritas con estilo ponderado muestran un retrato centrado en el talento intelectual y la defensa de la religión católica, como vimos en el caso de Andrés Artola o Basilio Manuel Arrillaga. En general, dejamos de encontrar alusiones a las virtudes desde pequeños de los sujetos biografiados, ni su casi mítica juventud y desprecio de sí mismos, sino que Decorme coloca el énfasis en su activa participación en el mundo. Curiosamente, un relato más tradicional a este respecto vuelve a aparecer en la figura del hermano Francisco Muñoz.

Por otro lado, en relación con las vidas más exaltadas, mencioné que no llegan al grado de las presentes en las antiguas crónicas, pero sí tienen un patrón tradicional, tanto en la trayectoria de vida que nuestro historiador relata, como en las virtudes que subraya especialmente, como la humildad, pobreza, caridad, devoción, observancia religiosa, mortificación, etcétera. Para estos casos comenté que la retórica encontrada en la Historia de la Compañía recuerda los recursos de exaltación propios de la historiografía jesuítica de la época moderna, donde con frecuencia encontramos escenas con diálogos y exclamaciones de los protagonistas.

En cuanto a los bienhechores, vimos que Decorme pinta un retrato donde su participación en la pugna política o económica resulta medular. Ya sea por solicitudes en favor de la Compañía o por su defensa de los ataques políticos que recibía, varios nombres son incorporados en su historia. Además, como sabemos, tradicionalmente las aportaciones materiales habían sido reconocidas en la historiografía de la Orden y nuestro historiador mantiene dicha tradición. De ahí que sea puntual en las cantidades recibidas y en indicar el destino de las mismas. Así, el reconocimiento de los favorecedores es la razón principal de su presencia en la historia, cuyo papel histórico resulta acaso más significativo dado el contexto adverso a la Compañía en el periodo que aborda el francés.

CAPÍTULO IV

LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO Y LA HISTORIOGRAFÍA OCCIDENTAL

En los capítulos precedentes me referí a las características de las Historias de Alegre, Dávila y Decorme. Hasta ahora he centrado el estudio en su papel como creadores individuales. Por ello dividí el contenido de las mismas en asuntos o “tópicos” y aglutiné a través de ellos su pensamiento y práctica historiográfica, con lo cual expuse cómo llevaron a cabo la construcción de la memoria histórica jesuita. Lo anterior podríamos considerarlo -siguiendo en parte la propuesta de Peter Machamer-⁷⁴⁹ un estudio abocado al nivel “individual”, pues sólo he examinado los aspectos vinculados al proceso de elaboración del texto y sus particularidades. No obstante, considero necesario abordar el nivel de “grupo”. Es decir, el lugar que nuestros historiadores y su obra ocuparon dentro de un contexto histórico e historiográfico específico. Con esto además tomo en cuenta la sugerencia de Donald R. Kelley acerca de atender, en la medida de lo posible, tanto el estudio del proceso creativo que se manifiesta en dichas obras, como el ambiente de elaboración de las mismas.⁷⁵⁰

Así pues, en el presente capítulo realizo un enfoque de conjunto. Para esto bosquejo un panorama que, por una parte, permite situar a los autores en su contexto intelectual y, a su vez, ubica a la historiografía general de la Compañía en el acontecer historiográfico occidental. De manera que el capítulo dispone a dicha escritura jesuítica como parte integral de algunas pautas estructurales de pensamiento histórico/historiográfico durante el periodo correspondiente. Luego, en el tercer apartado, presento, a una escala inferior y más sintética, las características generales de las visiones históricas transmitidas por la Compañía de Jesús antes y después de su restauración, con el fin de llegar a conclusiones que

⁷⁴⁹ El autor desglosa en cinco posibles niveles el estudio de la escritura de la historia: El nivel humano individual (Individual human level); el nivel del pequeño grupo (Small group level); el nivel de los grandes grupos (Larger Institution level); el nivel cultural (Cultural level) y el nivel de las condiciones materiales (Material condition level). Véase Peter Machamer, “Selection, System and Historiography” en Kostas Gavroglu, Jean Christianidis y Efthymios Nicolaidis, *Trends in the Historiography of Science*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 155.

⁷⁵⁰ Donald R. Kelley, “Historia intelectual, desde dentro y desde fuera” en Peter Burke et al., *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 1998, pp. 35-53.

permitan advertir los alcances de las mismas y su interrelación dentro de la tradición historiográfica en la construcción de la memoria histórica de la Orden.

1. Historiografía del siglo XVIII.

Ningún panorama general intenta exhaustividad en cuanto al tema, y resulta imposible construir aquí toda una reflexión en torno a la historiografía durante el siglo XVIII en el ámbito de la cultura occidental. No obstante, considero que es factible exponer los elementos que considero más representativos e interesantes del pensamiento histórico y la práctica de la escritura de la historia durante el periodo.

En principio, vale la pena subrayar que, como en la gran mayoría de periodizaciones creadas por los historiadores, los cortes en la historia de la historiografía no se corresponden directamente con las divisiones por centurias. Al contrario, es preciso tener en cuenta modificaciones y permanencias en los procesos de escritura que superan a las periodizaciones tradicionales. Es más, con frecuencia los investigadores se ven obligados a retraerse más allá del periodo delimitado. Así lo afirma el reconocido historiador Eric Cochrane, quien para estudiar a la historiografía “renacentista” tuvo que conocer a fondo a sus predecesores medievales.⁷⁵¹ Por mi parte, no hago aquí un prolegómenos que lleve al lector indefinidamente en la génesis de las distintas tradiciones historiográficas, más bien mi propósito fundamental es elaborar una síntesis reflexiva acerca de los aspectos directamente vinculados con las características que señalé para las historias generales de la Compañía estudiadas en la presente investigación.

En este sentido, considero que la formación intelectual y la conciencia histórica de nuestro primer historiador, Francisco Xavier Alegre, responde a procesos estructurales que lo preceden, y también está influida por su propia época. De hecho, con el fin de no cargar el presente apartado con un exceso de reiteraciones respecto a Alegre, me parece importante indicar que en general comparte la gran mayoría de los atributos que veremos. Así pues, iniciaré comentando algunas generalidades en cuanto a la tradición historiográfica

⁷⁵¹ Eric Cochrane, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. XV.

occidental, dentro de la cual se sitúa el veracruzano, para luego aterrizar en el medio intelectual novohispano y, finalmente, en la escritura de la historia jesuítica.

Dicho lo anterior, en esta idea general acerca de puntos de anclaje historiográficos del siglo XVIII, es innegable que muchas veces conviven simultáneamente propuestas que pueden parecer disímiles, al tiempo que tampoco son estáticas y van construyéndose en diálogo constante con el acontecer cotidiano. Por ejemplo, los hombres cultos de la Iglesia del inicio de la época moderna, en teoría, estarían impregnados por una cultura eclesiástica de cuño tradicional. No obstante, sabemos que también hubo lo que se ha denominado “Ilustración católica”, la cual intentó “...superar la rígida contraposición entre un pensamiento conservador y ortodoxo y la nueva cultura nacida en las dos últimas décadas del seiscientos y desarrollada en el siglo XVIII”.⁷⁵² Recordemos en este sentido la llamada “Aufklärung católica” del ámbito alemán, la cual, desde la religión, renovó la discusión en torno a muy diversos aspectos de las ciencias teológicas, costumbres y prácticas dentro de la Iglesia, mostrando la necesidad de llevar a cabo reformas que permitieran el diálogo con el racionalismo.⁷⁵³

El mismo concepto o sentido de “Ilustración” no ha dejado de discutirse, y hoy en día se toman en cuenta sus manifestaciones culturales más allá de las fronteras de Europa, como serían los Balcanes, Hungría, los Estados Unidos y la América Española, etcétera.⁷⁵⁴ De ahí que Jonathan Wright apunte que tampoco constituyó un movimiento unificado, y de igual forma no tuvo un carácter universal su anticlericalismo. Hubo, valga la expresión, “Ilustraciones” diferentes y matizadas según cada nación o región, pues, por ejemplo, en Francia el movimiento ilustrado tendió a manifestarse anticlerical -recuérdese a Voltaire y Diderot-, pero entre los pensadores alemanes no tanto -por ejemplo, Gottfried Wilhelm

⁷⁵² Enrique Jiménez López, “Los jesuitas y la Ilustración” en *Debats*, Revista Trimestral editada por la Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València, n.º 105 (2009/3-4), pp. 131-140.

⁷⁵³ Ricardo García Villoslada y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia Católica. Edad moderna: la época del absolutismo monárquico (1648-1814)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. IV, 1991, pp. 453-454. Conviene mencionar que el concepto de Ilustración o *Aufklärung* nació en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII. Es una palabra que en su origen designaba el acto de “ilustrar, alumbrar” algo, lo cual tenía un trasfondo metafórico. En sus variaciones de sentido adquirirá mayor potencial semántico y pragmático, se irá transformando y, finalmente, con ella se aludirá a muy distintos procesos sociales de gran complejidad histórica (véase Reinhart Koselleck, “Innovaciones coconceptuales del lenguaje de la Ilustración” en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Barcelona, Editorial Trotta, 2012, pp. 199-223). Algunos autores están en contra de utilizar el concepto de ilustración católica, como sería el caso de Josep Fontana, quien argumenta que es contradictorio a la búsqueda de la revelación y la tradición cristiana, no obstante, personalmente discrepo de dicha interpretación.

⁷⁵⁴ Dorinda Outram, *La Ilustración*, tr. Victoria Schussheim, México, Siglo XXI Editores, 2009, pp. 11-14.

Leibniz-.⁷⁵⁵ De hecho, Ernst Cassirer expuso con claridad la necesidad de no pensar a los intelectuales del siglo XVIII -al menos alemanes e ingleses- como irreligiosos y enemigos de la fe, pues esto impediría valorar correctamente sus aportaciones.⁷⁵⁶

Así pues, en el mundo occidental moderno encontramos un acontecer de carácter intelectual sumamente complejo que resulta casi imposible retratar. Tan es así, que el historiador Fernando Sánchez Marcos –si bien generalizando- se atreve a decir, “Entre Erasmo, defensor en latín de la unidad de una Cristiandad ilustrada, y Voltaire, brillante adalid, en francés, de una Europa ilustrada y anticristiana, median 150 años claves en la evolución general de Europa (y, por tanto, de la historiografía)”.⁷⁵⁷ Pero, con todo, conocemos algunos aspectos que son de gran significación para esta última que resultan dignos de asentarse.

En principio, considero importante referirme al hecho de que, como diría Paul Hazard, hasta el siglo XVIII no existían historiadores según los caracterizaríamos hoy en día. En realidad se trataba de un grupo selecto de intelectuales que habían heredado de sus antecesores distintos procedimientos para elaborar un “conocimiento histórico” fidedigno. Sin embargo, como se ha visto a lo largo del presente trabajo, el calificativo de historiador resulta válido para referirse a las personas que tuvieron la intención de construir una historia. Los autores en general tenían como legado dos aspectos fundamentales que, a su vez, harían suyos los historiadores eclesiásticos. Por una parte, habían recibido de los humanistas un espíritu crítico, particularmente en cuanto a la preocupación por establecer técnicas y métodos que permitieran descubrir la falsedad de los documentos utilizados como fuentes de información, para lo cual se sustentaban en la reflexión filológica. Por otra parte, también hacían eco de un espléndido manejo de la erudición y la diplomática latina.⁷⁵⁸

Merece destacarse que, si bien el espíritu crítico se aplicaba con miras a encontrar la verdad o tener una certeza filológica, con todo, la herencia erudita y metódica tampoco fue algo universal, así como existía para algunos el gusto por investigar e informarse, había

⁷⁵⁵ Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los <<soldados de Dios>>*, tr. José Antonio Bravo, México, Editorial Debate, 2005, p. 210.

⁷⁵⁶ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, tr. Eugenio Imaz, México, FCE, 1972, pp. 156-221.

⁷⁵⁷ Fernando Sánchez Marcos, *Invitación a la Historia. La historiografía, de Heródoto a Voltaire, a través de sus textos*, Barcelona, Idea Books, 2002, p. 105.

⁷⁵⁸ Gioacchino Gargallo di Castell Lentini, *Historia de la historiografía moderna. Vol. I El siglo XVIII*, México, UNAM/UACM, 2009, p. 43.

quienes repudiaban explorar los archivos y acumular documentos.⁷⁵⁹ Además, entre los abocados a la investigación, junto con el gusto por una crítica de las fuentes, fueron cultivando nuevos fundamentos epistemológicos para interpretar la historia. En este sentido, la visión teleológica y providencialista de la misma, otrora dominante en la narración histórica, comenzó a competir con una más centrada en la idea de progreso, y así se sentaron las bases de una escritura de la historia más, digamos, “racionalista”.⁷⁶⁰

Dicho giro epistemológico obligó a replantearse qué tipo de verdad podría alcanzarse, por un lado, en cuanto a los testimonios disponibles y, por otro, respecto al contenido de los relatos históricos. Así fue como la aspiración de verosimilitud, además de sustentarse en la crítica testimonial, fue decantándose hacia la búsqueda de aquello que habría sido lo más probable o creíble en términos racionales. De ahí que numerosas narraciones históricas combatieran, cada vez con mayor ahínco, lo maravilloso o fabuloso en el relato.⁷⁶¹ Para los autores más críticos la razón no aceptaba milagros, pues la revelación pertenecía al orden de lo sobrenatural, y tampoco admitía “más que las verdades naturales”.⁷⁶² En este sentido, los intelectuales, entre ellos varios filósofos, apoyaban la distinción y antagonismo entre razón y religión, sin embargo, para la Iglesia católica, en general, ambas habían estado asociadas en la historia del hombre y, de hecho, defendía su unión y armonía.

Aunado a lo anterior, otra vertiente desarrollada desde la segunda mitad del siglo XVII, fue la búsqueda de causalidades que permitieran hacer inteligible el caos de los acontecimientos. De hecho, una herencia invaluable del humanismo se encontraba en la introducción, por una parte, de la idea de “cambio histórico” y, por otra, en el hecho de que el hombre se enarbolaba como productor de su propia historia.⁷⁶³ Según creo, lo anterior se relacionó directamente con la construcción de causalidades en donde poco a poco irían incorporándose las visiones racionalistas, las cuales privilegiaban la estructura lógica en la explicación causal. De hecho, ese clima intelectual propiciaría, al final del siglo, el florecimiento de una filosofía de la historia, digámoslo así, más “secularizada”, la cual con

⁷⁵⁹ Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, tr. Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 213 [edición original en francés de 1946].

⁷⁶⁰ Fernando Sánchez Marcos, *Invitación a la Historia...*, op. cit., pp. 105-106.

⁷⁶¹ Gioacchino Gargallo di Castell Lentini, *Historia de la historiografía...*, op. cit., p. 354.

⁷⁶² Paul Hazard, *El pensamiento europeo...*, op. cit., pp. 61 y 219.

⁷⁶³ Enrique González González, "Hacia una definición del término humanismo" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15, Universitat de València, 1989, p. 57.

frecuencia iría de la mano con lo que podríamos denominar como una “teoría del progreso”.⁷⁶⁴

Lo anterior armonizó con la idea -cada vez más vigorosa entre varios intelectuales- de indagar y descubrir las “verdades” de la naturaleza. A decir de Paul Hazard, ésta sería vista como fuente de sabiduría y de verdades apoyadas sólo en hechos, con lo cual su conocimiento permitía distinguir lo falso y establecer certezas. Así que la “ciencia” - recordemos como antecedente el trabajo de Isaac Newton- se cimentaba en la naturaleza, de ahí que la historia natural cobrara gran relevancia en el siglo XVIII.⁷⁶⁵ Las reglas de la naturaleza también fueron vistas como algo que hacía “método”, una marcha segura por el camino del conocimiento. En el ámbito de los hombres letrados, algunos filósofos, por ejemplo franceses, intentarían encontrar las “leyes” de la naturaleza humana, inquietud que influyó en la búsqueda de los principios ocultos del devenir de la historia.⁷⁶⁶

Con todo, y no obstante las transformaciones mencionadas, sabemos que, simultáneamente, la historiografía cristiana mantuvo como guía de explicación de los sucesos humanos los designios de Dios, de ahí que el historiador creyente siguiera, en buena medida, incorporando historias de prodigios y milagros, pues veía en ellos una manifestación irrefutable de la providencia divina.⁷⁶⁷ Además, debido a que la escritura de la historia ponderaba un contenido “ejemplar”, buena parte de su construcción consistió en intentar fortalecer los principios morales cristianos.⁷⁶⁸ De tal forma, como mencioné en los capítulos previos, se comunicaba una historia saturada de ejemplos de conducta cristiana en los actores históricos, que exaltaba en consecuencia sus principales virtudes y reprochaba su proceder a quienes, a la inversa, vivían viciosamente.

Directamente vinculado con esto, cabe señalar que los autores eclesiásticos revaloraron también a los clásicos greco-latinos en cuanto a su forma de escribir la historia, tal como vimos para el caso de Alegre. De ahí que, como señalé, el veracruzano escribiera, desde su punto de vista, una historia sagrada o religiosa, pero, a su vez, la nutriera un pensamiento crítico y demostrativo, lo cual es una indudable herencia del humanismo

⁷⁶⁴ Fernando Sánchez Marcos, *Invitación a la Historia...*, op. cit., pp. 125-126.

⁷⁶⁵ Paul Hazard, *El pensamiento europeo...*, op. cit., pp. 119-131.

⁷⁶⁶ Gioacchino Gargallo di Castell Lentini, *Historia de la historiografía...*, op. cit., pp. 54 y 59-60.

⁷⁶⁷ Norma Durán, *Formas de hacer la historia. (Historiografía grecolatina y medieval)*, México, Ediciones Navarra, 2001, p. 183.

⁷⁶⁸ Norma Durán, *Formas de hacer la historia...*, op. cit., p. 161.

europeo. En este sentido, el peso que lentamente adquiere el pensamiento histórico racionalizado juega un papel importante, en especial de cara a la propuesta intelectual de algunos historiadores del siglo XVIII.

Además, la historiografía cristiana encontró en los clásicos una pauta útil acerca de cómo incluir en su relato la figura aleccionadora a la que me he referido, concepción didáctica de la historia -historia magistra vitae- que perdurará también, en lo que algunos han llamado “historiografía por ejemplos”.⁷⁶⁹ De ahí que vimos a Alegre afirmar que “la historia enseña con los hechos”. Es decir, no explica procesos históricos, razón por la cual dicha historiografía podríamos denominarla, según la perspectiva actual, como “ahistórica”. Es más, la costumbre de los historiadores greco-latinos, quienes solían copiarse unos a otros con la finalidad de conservar la tradición, en gran medida se manifiesta en la historiografía eclesiástica de la época moderna, pues se trasladaban relatos de una obra a otra sin mayor problema. De hecho, es innegable el peso de la tradición en dicha historiografía, lo cual fue muy criticado por los filósofos, así como su apego a lo expresado por las “autoridades” de la Iglesia.

A este respecto, debo aclarar que no propongo una interpretación histórica que visualice el proceso de cambio historiográfico como producto de un conflicto entre la tradición y la modernidad. Algunos autores han optado por este camino al hablar del siglo XVIII y sus transformaciones en diversos ámbitos. Otorgan especial relevancia a la división entre ambas, viéndola como causa de grandes desajustes. Por el contrario, más bien planteo mirar el fenómeno de contacto entre las prácticas de escritura de la historia antecedentes y las dieciochescas, desde la óptica de una relación armónica, no contradictoria, sino constitutiva del propio proceso de cambio historiográfico, tal como he adelantado a lo largo de la presente investigación.

Cabe añadir del mismo modo que, así como la historiografía greco-romana no buscaba retratar lo que había sucedido “realmente” en su época, sino responder a los intereses de las ciudades y al orden político que las élites aspiraban perpetuar, así la historia religiosa no busca relatar la verdad en el sentido que los historiadores de la actualidad lo

⁷⁶⁹ Gioacchino Gargallo di Castell Lentini, *Historia de la historiografía...*, op. cit., p. 285.

entenderían, más bien se trata de verdades religiosas, donde los elementos explicativos y causales son contruidos en relación con la primacía de la fe y la providencia divina.⁷⁷⁰

Por último, conviene recordar que la historia se ceñía a los cánones de la retórica, la cual dictaba cómo establecer ante el lector las verdades. Para ello era habitual utilizar los recursos del género demostrativo a los que me he referido antes: alabar las virtudes y censurar los vicios, amplificar los asuntos por medio de los exempla -de piedad, sacrificio, devoción, etcétera-, incorporar documentos transcritos, hacer digresiones y citar autoridades.⁷⁷¹ Insisto, dado que los objetivos eran llevar a cabo una enseñanza moral, las verdades en la historia eran, en gran medida, de carácter religioso.

La historiografía en la Nueva España.

Como puede anticiparse fácilmente, la gran mayoría de las prácticas de escritura de la historia y pensamiento histórico del mundo occidental fueron aplicadas tan pronto como los europeos llegaron a las Indias occidentales. De entrada la historiografía se contruyó de la mano de conquistadores y evangelizadores. Luego se incorporaron a la tarea autores seculares, pero, con todo, los religiosos contruyeron el grueso de escritores todavía hasta la primera mitad del siglo XVIII.⁷⁷² En general, la gran mayoría de los historiadores creyentes estuvieron influidos por una visión cristiana y bíblica de la historia; además, algunos, en particular entre los miembros de la Iglesia, cimentaron dicha escritura en la tradición humanista.

El espíritu crítico al que me he referido renglones arriba fue un elemento fundamental de esta historiografía, producto de la mano de hombres de la Iglesia y seculares. Un ejemplo pude verse en fray Diego Durán, cronista dominico, quien en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (1581), tiene una actitud crítica, pues no aceptaba incondicionalmente los informes y relaciones documentadas, sino que gustaba de cotejar sus datos y expresaba al lector sus dudas, ya que no quería parecer demasiado crédulo

⁷⁷⁰ Norma Durán, *Formas de hacer la historia...*, op. cit., pp. 161-163.

⁷⁷¹ Antonio Rubial García, "La historiografía eclesiástica en Nueva España" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 693-694.

⁷⁷² Roberto Moreno de los Arcos, "Los historiadores ilustrados...", op. cit., pp. 530-541.

frente a relatos portentosos.⁷⁷³ Lo anterior puede advertirse en el siguiente fragmento, donde expone su recelo acerca del número de hombres sacrificados durante la consagración del templo de Huitzilopochtli,

[...] y que murieron en él, como dejo dicho, ochenta mil y cuatrocientos hombres de diversas provincias y ciudades, lo cual se me hizo increíble, que si la historia no me forzara y el haberlo hallado en otros muchos lugares fuera de esta historia escrito y pintado, no lo osara poner, por no ser tenido por hombre que escribía fábulas [...]⁷⁷⁴

Cabe considerar a esta manifestación crítica como una intención en gran medida extendida entre los autores y una de las más duraderas en la historiografía novohispana, pues todavía durante los siglos XVII y XVIII seguiremos encontrándola. El cuidado frente a las “fábulas” y su sometimiento a la crítica de la razón es un argumento que una y otra vez aparece en los cronistas desde la primera mitad del siglo XVI. De hecho, el valor de la verdad era universalmente compartido. Autores como el italiano Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo, por mencionar dos ejemplos de historiadores inspirados por el humanismo, declaraban su apego a la misma a partir de la crítica de sus fuentes escritas o de los testimonios orales.⁷⁷⁵ Es más, en su *Historia general y natural de las Indias* (concluida ca. 1549), Oviedo criticaba con dureza y corregía aseveraciones hechas en *De Orbe Novo* (1530), de Anglería, precisamente porque no tenían el sustento en experiencias personales, ni testimonios oculares de otras personas, lo cual, a su juicio, le restaba autoridad.⁷⁷⁶

Del mismo modo, escritores religiosos señalan su compromiso con relatar aquello acontecido en realidad y apegándose a la verdad. Así lo expresan en la segunda mitad del siglo XVI historiadores como Jerónimo de Mendieta⁷⁷⁷ y Juan de Torquemada.⁷⁷⁸ Sucede lo mismo para el siglo XVII, por ejemplo, para los años treinta las autoridades franciscanas en

⁷⁷³ José Rubén Romero y Rosa Camelo Arredondo, “Fray Diego Durán” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. I *Historiografía novohispana de tradición indígena*/coord. por José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 2003, p. 239.

⁷⁷⁴ Idem. *Cursivas más*.

⁷⁷⁵ María del Carmen León Cázares, “Pedro Mártir de Anglería” y “Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 1 pp. 165-234.

⁷⁷⁶ Richard Kagan, *Los cronistas...*, op. cit., p. 220.

⁷⁷⁷ María de Lourdes Ibarra Herreras, “Jerónimo de Mendieta” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 822-823.

⁷⁷⁸ María de Lourdes Ibarra Herreras, “Juan de Torquemada”, *Ibidem*, p. 848.

la península española dispusieron la elaboración de una crónica oficial de la Orden, para lo cual se nombrarían historiadores en cada provincia. En tales relatos, además de conservar la memoria de los hermanos menores, habrían de narrarse los trabajos evangélicos con precisión y en apego a la “sencilla verdad” de los hechos.⁷⁷⁹ A este respecto, un cronista mercedario, fray Gabriel Téllez, igualmente coincide -hacia 1635- en apuntar: “No soy juez a quien compete condenar ninguna de las partes; soy, empero, historiador empeñado a la verdad sencilla, sin cuya luz, dando los ojos en los escollos de la pasión y de el affecto, no cumpliré como deuo con mi oficio”.⁷⁸⁰

Sin embargo, sabemos que la cultura cristiana de la época acotaba su margen de crítica, pues la gran mayoría de los autores, en mayor o menor medida, terminaban plegándose frente a sus creencias religiosas. Así lo declaraba Oviedo, quien expresa su compromiso y fidelidad con la “verdad que es Dios”. No obstante, al mismo tiempo se esforzaban por no desacreditar sus obras y lograr en ellas el mayor grado de verosimilitud posible. En otras palabras, los historiadores criticaban sus datos y tenían un afán racionalista, pero a su vez, en buena medida por la influencia del providencialismo, estaban dispuestos aceptar información dudosa en extremo. No sobra señalar en este sentido que de ninguna manera esta característica le restaba valor a su obra. Por el contrario, era sustantiva de la escritura de la historia en su época.

Aunado a lo anterior, veremos en territorio americano consolidarse una historiografía con propósitos didácticos, que buscaba instruir y edificar, es decir, la historia vista como una guía moral.⁷⁸¹ Oviedo, por ejemplo, la veía como “madre de vida”, la cual exaltaba lo honesto para vivir con perfección. Así pues, la historia con ejemplos de virtud y pasajes biográficos con carácter hagiográfico, resulta un elemento característico y muy acentuado en la historiografía novohispana.

Según mi punto de vista, desde la segunda mitad del siglo XVI comenzamos a encontrar autores que no sólo atienden al espíritu providencialista, sino que también incorporaran a su relato la reflexión en torno a las causas y efectos de los comportamientos

⁷⁷⁹ Patricia Escandón, “San Pedro y San Pablo de Michoacán: historia y crónica provincial”, *Ibidem*, pp. 888-889 y 910-911.

⁷⁸⁰ Citado por María del Carmen León Cázares, “Crónica de la Orden de Nuestra Señora de la Merced”, *Ibidem*, p. 1366.

⁷⁸¹ Jaime Aurell, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Akal, 2013, p. 348.

humanos. Con ellos fue tomando mayor peso el papel de la interpretación en la historia, lo cual convivía con las manifestaciones de la Providencia. En este sentido, me parece innegable que el siglo XVII constituirá un periodo de transición, entre lo que es una cultura religiosa muy acentuada y otra que presenta elementos “modernos”. La tradición convivía en algunos autores simultáneamente con las nuevas concepciones del mundo y de la escritura de la historia. Tomemos por ejemplo a fray Esteban García, quien en su Libro Quinto de la Corónica de la provincia de la Orden de San Agustín de México (ca. 1640) trata los hechos considerados como extraordinarios con mesura y objetividad, al tiempo que éstos no desplazan en el relato a los sucesos cotidianos.⁷⁸² Contrasta con ello el caso de un intelectual cuya escritura es un poco posterior, Carlos de Sigüenza y Góngora, quien era capaz de manifestar una profunda credulidad religiosa y aceptaba sucesos milagrosos y maravillosos, y defendía el peso de la experiencia y la investigación escéptica, rigurosa y crítica.⁷⁸³

En este mismo sentido, antes hablé -en el capítulo I- de Francisco Xavier Clavigero quien, para el siglo XVIII, a pesar de haberse formado en la lectura de varios intelectuales europeos de la época y mostrar una buena dosis de apertura filosófica, igualmente tenían un apego a las verdades religiosas que lo conducían a la aceptación del providencialismo, al tiempo que no se atrevía -nadie en el ámbito eclesiástico lo habría hecho- a contradecir los dogmas de la Iglesia o la Sagrada Escritura.⁷⁸⁴

Con todo, insisto, la imagen de apego a la tradición de los autores novohispanos debe colocarse en espejo con las novedades metodológicas, cultivadas de forma más generalizada en los estudios históricos desde el primer tercio del XVIII. Aquí es imprescindible señalar como antecedente que, por un lado, los cambios en la escritura de la historia durante el siglo XVII en el Viejo Continente iban siendo asimilados entre algunos historiadores. En la península española, por ejemplo para nuestro caso, la situación era especialmente compleja. Algunos autores apuntan que se encontró aislada de las corrientes filosóficas y científicas durante el siglo XVII. No obstante, ese presunto aislamiento es aún

⁷⁸² Antonio Rubial García, “La historiografía agustina del siglo XVII” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 1155.

⁷⁸³ Alberto Sarmiento, “Carlos de Sigüenza y Góngora” en *Ibidem*, vol. II, tomo 1, pp. 543-571.

⁷⁸⁴ Miguel León-Portilla, “Francisco Xavier Clavigero” en *Ibidem*, vol. II, tomo 1, p. 625. Pueden mencionarse entre las lecturas de Clavigero a autores como Henri-Louis Duhamel du Monceau, Pierre Gassendi, René Descartes y Gottfried Wilhelm Leibniz.

hoy muy discutido, se ha matizado que hubo entre sus eruditos un contacto con los postulados modernos más marcado de lo que se creía. En este sentido, la Compañía de Jesús fue una corporación religiosa muy abierta al eclecticismo.⁷⁸⁵ Un buen ejemplo de alguien cercano a algunos ideales modernos lo encontramos en el jesuita Andrés Marcos Burriel, quien -junto con el reconocido polígrafo valenciano Gregorio Mayans y Siscarrenó el quehacer historiográfico de su época. A su vez, Burriel recibió el encargo de Fernando VI de editar diversas fuentes para la historia de España, con lo cual tuvo la oportunidad -entre 1750-1756- de expurgar documentos para descubrir las verdades de la historia.⁷⁸⁶ De hecho, él mismo manifestaba a través de su correspondencia su gusto por la lectura directa y la transcripción de los textos.

Por otro lado, la apertura de los ignacianos también fue muy significativa dentro del Colegio Imperial de Madrid -establecido hacia 1625- donde, igualmente para mediados del siglo XVIII, se mostraban receptivos a las teorías de Newton, la física experimental y el cálculo infinitesimal. Ellos mismos solicitaron la asesoría de Mayans en materia astronómica.⁷⁸⁷ Por último, debo mencionar que, para el final del siglo, un continuador de la tradición ilustrada cultivada por el valenciano, será su coterráneo Juan Pablo Forner, quien en su *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* (1792), defiende un método de escritura crítico, fundado en documentos auténticos, apegado a la verdad acerca de los hechos y sus causas, pero al mismo tiempo nutrido del pensamiento escolástico.⁷⁸⁸

Dicho lo anterior, cabe indicar que del mismo modo que para el caso de los intelectuales peninsulares, hasta hace poco aún se consideraba que la llegada de las propuestas modernas a la Nueva España había sido tardía, ubicando su penetración muy avanzado el siglo.⁷⁸⁹ No obstante, recientes investigaciones apuntan que diversos autores europeos, tomemos por caso al mismo Mayans y a Benito Jerónimo Feijoo, ambos hombres muy críticos en materia de historia y fe, fueron leídos en el virreinato desde la década de

⁷⁸⁵ Víctor Navarro Brotóns, "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII" en *Studia Historica. Historia Moderna* 14, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, pp. 15-44.

⁷⁸⁶ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. I, p. 575.

⁷⁸⁷ Víctor Navarro, "Tradition and Scientific Change in Early Modern Spain: The Role of the Jesuits" en Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, The MIT Press, 2003, pp. 360-362.

⁷⁸⁸ Fernando Sánchez Marcos, *Invitación a la Historia...*, op. cit., pp. 203-204

⁷⁸⁹ Jorge Alberto Manrique, "Del barroco a la ilustración" en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 485-488.

1720.⁷⁹⁰ De hecho, en el segundo capítulo veíamos a Dávila repetir las palabras de Maneiro, quien asegura que Clavigero leyó a Feijoo, e incluso podemos proponer que Francisco Xavier Alegre pudo haberlo leído igualmente.

Si bien las propuestas, ideas y prácticas “modernas” comenzaron a desarrollarse por este motivo en el virreinato, es preciso señalar que no debe sobreentenderse que todas las aportaciones eran de origen exterior. Como apunta Roberto Moreno de los Arcos, en la Nueva España se desarrolló un pensamiento histórico y una práctica historiográfica propia, que encontró en lo europeo una serie de aportaciones que convenían y eran afines a sus planteamientos intelectuales y necesidades sociales, por lo cual los novohispanos abrevaron en ellas, pero no procedieron sólo por imitación.⁷⁹¹ Además, no debe perderse de vista que hubo autores más cerrados a las ideas y métodos en boga en Europa, y otros más abiertos y dispuestos a hacerlos suyos.

Entre los precursores en la Nueva España cabe mencionar como ejemplo a Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, quien puede considerarse un autor “moderno”. Se proponía “dejar memoria de los hechos” a través de una actitud crítica que incentivó su pretensión de corregir los errores de los autores que le precedieron.⁷⁹² Veytia quería explicar el fenómeno histórico a la luz de una filosofía de la historia alejada de la concepción cristiana y sustentada -en parte- en la propuesta del italiano Lorenzo Boturini, quien a su vez seguía una idea de la historia dividida en edades sucesivas a la manera de Giambattista Vico.⁷⁹³ Es decir, en su obra abandonó el modelo de narración histórica de carácter cronológico.

Del mismo modo, dentro del ámbito eclesiástico, el franciscano Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, presenta una actitud crítica y su pensamiento refleja varios cambios en la concepción histórica de su época, así como algunas permanencias. Se declara un tanto

⁷⁹⁰ Iván Escamilla González, “Cayetano de Cabrera y Quintero y su Escudo de armas de México” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 1, pp. 585-586.

⁷⁹¹ Roberto Moreno de los Arcos, “Los historiadores ilustrados...”, op. cit., p. 532.

⁷⁹² Margarita Evelia Moreno-Bonett, “Mariano Fernández de Echeverría y Veytia” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 1, p. 507.

⁷⁹³ Boturini habla de tres edades en la historia del mundo náhuatl -edad de los dioses, edad de los héroes y edad de los hombres- lo cual tiene un paralelo con Vico, quien proponía igualmente en sus *Principios de una ciencia nueva* en torno a la naturaleza común de las naciones, tres edades respecto al desarrollo de la cultura grecorromana (Álvaro Matute, “Giambattista Vico y la historia necesariamente comparada” en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Historia e historiografías comparadas*, México, UNAM, 2009, pp. 25-35).

alejado del uso ejemplar del pasado y, por tal motivo, opta por omitir las vidas virtuosas y la causa moralizante que las sustentaba y prefiere el conocimiento por el conocimiento mismo. No se trata de un autor moderno al estilo de Clavigero o Alegre, pues generalmente opta por seguir la tradición historiográfica franciscana por encima de la información que obtiene de sus fuentes documentales.⁷⁹⁴ Con todo, hay otros autores que también tienen puntos de encuentro con el decaimiento en el uso de los ejemplos de virtudes, tal es el caso del franciscano, José de Arlegui, quien igualmente respondió a la citada convocatoria del Comisariato General, y presenta en la organización de su crónica de la provincia zacatecana, una disposición semejante a la que vimos para el caso de Alegre. En concreto me refiero a que es hasta la última parte de su relato, donde refiere las vidas de los “varones esclarecidos” por sus virtudes, es decir, fuera del cuerpo de la historia.⁷⁹⁵

A decir de Roberto Moreno de los Arcos, después de la expulsión de los jesuitas un grupo de criollos destacará especialmente dentro del “momento ilustrado” de la filosofía, ciencias y artes, entre 1768-1788: Benito Díaz de Gamarra (filipense), José Antonio Alzate y Ramírez (presbítero secular), el franciscano José de Soria, Antonio de León y Gama, Joaquín Velásquez de León, el mencionado Mariano Veytia, etcétera. Para él, la ilustración novohispana es fundamentalmente una empresa criolla.⁷⁹⁶

Cabe mencionar que la innegable incorporación de cada vez más autores seculares en la escritura de la historia -y el descenso de los religiosos-, no sólo estuvo influida por los cambios historiográficos. Acaso una posible explicación se encuentre en el hecho de que, a decir de Antonio Rubial, entre 1750 y 1821 afectó a la historiografía de las Órdenes el que la Corona otorgó más apoyo al clero diocesano y obtuvo mayor control de ellas por medio de la secularización de sus parroquias. Es más, las únicas excepciones a ese decaimiento las encuentra en los franciscanos y los jesuitas, estos últimos, primero, a causa de su fortaleza para impedir reformas y, luego, por su carácter de exiliados, lo cual incentivó su escritura.⁷⁹⁷ Finalmente, en el repertorio de los historiadores novohispanos más destacados, además de los mencionados en las páginas anteriores, podríamos incluir también, al menos,

⁷⁹⁴ Patricia Escandón, “San Pedro y San Pablo de Michoacán: historia y crónica provincial” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, pp. 918-919.

⁷⁹⁵ María Angélica Orozco Hernández, “San Francisco de Zacatecas: José de Arlegui” en *Ibidem*, pp. 978-979.

⁷⁹⁶ Roberto Moreno de los Arcos, “Los historiadores ilustrados...”, op. cit., p. 526.

⁷⁹⁷ Antonio Rubial García, “La historiografía eclesiástica...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. II, tomo 2, p. 690.

a fray Antonio Alcocer (franciscano), fray Cristóbal de Aldana (mercedario), fray Juan Domingo Arricivita (franciscano), Miguel del Barco (jesuita) Andrés Cavo (jesuita), fray Juan José de la Cruz y Moya (dominico), fray Isidro Félix de Espinosa (franciscano), Javier Alejo de Orrío (jesuita), fray Francisco Ximénez (dominico), etcétera.

Como ha podido verse, si bien con algunos matices en cuanto a casos particulares, una constante en los historiadores modernos a los que me he referido, radicó en su interés por guardar “memoria” de los sucesos humanos en el tiempo. Tomaron la pluma con la intención de que las obras de los hombres no fueran olvidadas y conservar un recuerdo de ellas fidedigno. Lo anterior implicó la elaboración de relaciones, crónicas e historias escritas con el propósito de engrandecerlos. Intentaron poner ante los ojos del lector la verdad de la historia, impregnados por sus creencias y su idea de erudición. Como veremos, esta tradición no desaparecerá e irá modificándose en armonía con las nuevas aportaciones.

2. Historiografía del siglo XIX.

La historiografía de la primera mitad del siglo XIX coincide en gran medida con varias características señaladas para la escritura de la historia hacia el final del siglo precedente. Por ejemplo, la mayoría de los autores continuarán cultivando una crítica documental acuciosa, seguirán defendiendo el uso de la razón como criterio de verdad, al tiempo que se irá incrementando la aplicación de procedimientos empíricos en las investigaciones históricas. Por consiguiente, desde mi perspectiva, en la centuria decimonónica se solidificarán, por así decirlo, algunos aspectos que, a su vez, convergen con otros propios de la época. Además, dicho impulso estuvo acompañado de un considerable incremento en la producción de obras de historia, de ahí que el historiador francés Gabriel Monod dijera en la célebre *Revue Historique* (1876): “Nuestro siglo es el siglo de la historia”.⁷⁹⁸

Del mismo modo que como indiqué para el siglo XVIII, aquí tampoco es posible hablar de una propuesta historiográfica absolutamente dominante, y las distintas “escuelas” o corrientes historiográficas pasan por sus propios procesos de desarrollo muy complejos en cada lugar. De ahí que el panorama de este apartado sigue la misma propuesta que el

⁷⁹⁸ «Notre siècle est le siècle de l’histoire», se lee en la introducción de G. Monod, intitulada “Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle”, *Revue Historique*, Dirigé par MM. G. Monod et G. Fagniez, Première Année, Tome Premier (Janvier-Juin, 1876), Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., p. 27.

anterior, es decir, no pretende exhaustividad, más bien intento señalar aspectos concretos de la historiografía decimonónica occidental, los cuales se vinculan con la práctica de la escritura y el pensamiento histórico de José Mariano Dávila y Arrillaga, desde la primera mitad del siglo XIX, y de Gerard Decorme, en la segunda mitad y las primeras décadas del siguiente.

De entrada, debo decir que cuando los historiadores abordan la escritura de la historia en el siglo XIX, acostumbran diferenciar, al menos, tres grandes expresiones dominantes y en cierta forma distintas: el romanticismo -presente en las letras y bellas artes-, la escuela científica y el positivismo. Sobra señalar que los autores, en general, resisten clasificaciones y con frecuencia resulta complicado ubicarlos en una u otra “escuela”. Es más, desde mi punto de vista, hoy en día en lugar de organizarlos según categorías intelectuales presuntamente homogéneas u antagónicas, resulta más enriquecedor subrayar la complejidad de sus obras, es decir, rebasar la visión de los aspectos supuestamente incompatibles como un problema y averiguar las transformaciones de fondo.

Lo anterior permite comprender mejor por qué algunos son metódicos y rigurosos, pero, a su vez, pueden tener una escritura de carácter romántico y defender valores científicos que algunos estudiosos actuales calificarían de “positivistas”. Es más, la complejidad se acentúa cuando tomamos en consideración que la posición social de cada autor influyó de alguna manera en su práctica, particularmente en cuanto a su posible filiación religiosa o política, o su pertenencia a alguna corporación específica, pues durante el siglo XIX no existía una separación clara entre el hombre público, el intelectual o el historiador.⁷⁹⁹

De ahí que en lugar de hablar de corrientes o escuelas, prefiero referirme a los autores concretos, aunque, con todo, en ocasiones resulta pertinente indicar más o menos a qué línea de pensamiento y escritura histórica eran cercanos. Por ejemplo, a pesar de las posibles diferencias, existen algunos ideales que los investigadores del tema comparten. Uno de ellos, acaso el más generalizado, es el estatuto “científico” que pretende para sí misma la disciplina histórica en este siglo. Independientemente de qué aspecto privilegien los autores como línea de argumentación, los sucesos políticos, económicos, jurídicos,

⁷⁹⁹ Recupero este matiz de la reflexión que para la historiografía española del siglo XIX hace Martín F. Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglo XVI-XIX)*, México, UNAM/Marcial Pons Historia, 2011, p. 156.

morales, culturales, etcétera, permanece constante la necesidad de mostrarse rigurosos y apegados a los cánones disciplinares sustentados en la búsqueda de la verdad, sin especulaciones y con objetividad. En palabras de Antonia Pi-Suñer:

Si bien es cierto que la búsqueda de la verdad fue un propósito que desde la antigüedad clásica había movido a los historiadores, nos atreveríamos a afirmar que, con los lineamientos metodológicos de la historiografía erudita, esta premisa se volvió casi una obsesión.⁸⁰⁰

A este respecto, cabe aclarar que numerosos historiadores, a pesar de irse decantando hacia la expresión historiográfica científica, no dejaron de lado el carácter literario de la escritura, pues no resultaba antagónico al canon de científicidad, como hoy en día podría considerarse. Por el contrario, siguieron siendo hombres “de letras”, en el más amplio sentido de la palabra, cuyo campo intelectual en la historia con frecuencia buscaba otorgar significados dignos de memoria y en ocasiones también enseñanzas útiles.⁸⁰¹

Por otro lado, un proceso histórico que ejerció una influencia notable en la historiografía fue la conformación de los Estados-nación modernos, que a su vez estuvieron marcados por las revoluciones. Como consecuencia, la centuria decimonónica trajo consigo la construcción de las identidades y unidades nacionales. Dicho fenómeno se manifestó tanto en Europa como en Latinoamérica, y ambos aspectos podríamos considerarlos distintivos e influyentes en la construcción de relato histórico.⁸⁰²

Entre los autores precursores podemos señalar a Johann Joachim Winckelmann, Justus Möser y Johann Gottfried von Herder, los cuales son tres ejemplos de intelectuales de corte ilustrado-romántico, y representativos del surgimiento de una conciencia nacionalista.⁸⁰³ Su gusto por la identidad sustentada en la singularidad espiritual de los pueblos fue parte de una tradición de pensamiento arraigada en varios pensadores

⁸⁰⁰ Antonia Pi-Suñer Llorens, “La generación de Vicente Riva Palacio y el quehacer historiográfico” en *Secuencia*. Revista de historia y ciencias sociales, México, núm. 35, mayo-agosto, 1996, p. 105.

⁸⁰¹ Nicole Girón, “Ignacio Manuel Altamirano” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV En busca de un discurso integrador de la Nación/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 265-266.

⁸⁰² Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2ª. reimpresión, 2004, pp. 155-157.

⁸⁰³ Herder desarrolló una teoría del carácter nacional de cada “pueblo”, y habló de un *Volksgeist*, un espíritu del pueblo germánico que lo unía como un todo orgánico, con rasgos de afinidad fundamentalmente -aunque no únicamente- cultural (Fernando Sánchez Marcos, *Invitación a la Historia...*, op. cit., pp. 195-198).

alemanes, en donde el individuo no era el protagonista de los procesos históricos, sino el colectivo del pueblo.⁸⁰⁴

Desde mi punto de vista, una parte de la producción historiográfica romántica y nacionalista se engarza también con la propuesta crítica que enarboló la pretensión de cientificidad en los estudios históricos. Dicha tradición estuvo influida por una fuerte base filosófica idealista, particularmente trabajada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien, a su vez, había sintetizado las ideas de autores como Kant, Herder, Schiller, Fichte y Schelling.⁸⁰⁵ No obstante, la propuesta de escritura de la historia e investigación practicada y enseñada durante largo tiempo en el espacio alemán, fue contraria a la filosofía especulativa: me refiero en particular a aquella vinculada a Leopold von Ranke, quien es considerado su representante más influyente.⁸⁰⁶

En este sentido, conviene encauzar el presente panorama tomando como guía las aportaciones de la historiografía alemana en la vertiente rankeana, pues suele considerarse representativa del paradigma científico de la historiografía del siglo XIX. Además, su actividad abarcó prácticamente todo el siglo y fue muy influyente, no sólo para distintos historiadores europeos, sino también americanos, como señalé en los casos de Dávila y Decorme, quienes leyeron a Ranke y a otros historiadores alemanes contemporáneos, incluso en su propia lengua.⁸⁰⁷ Debo aclarar que algunos autores denominan a esta corriente con el calificativo de “historicismo”, e igualmente es conocida como escuela científica alemana, o escuela histórica; estas dos últimas denominaciones me parecen las más adecuadas.

Dicho lo anterior, resulta importante apuntar de una vez cuáles son las características más importantes de la propuesta historiográfica de Ranke. A riesgo de simplificarlas, creo que al menos deben considerarse como fundamentos: 1) la idea de que al historiador no le corresponde juzgar al pasado, ni tampoco buscar instruir, sino, por el contrario, descubrir y

⁸⁰⁴ Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 2002, pp. 20-23.

⁸⁰⁵ Juan Antonio Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, UNAM, 1980, p. 27.

⁸⁰⁶ A este respecto, no debemos olvidar como pionero de la misma a Guillermo von Humboldt, quien ejerció una influencia profunda en la formación de Ranke (Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios...*, op. cit., p. 117).

⁸⁰⁷ Hasta donde sé, la única obra de Ranke traducida al español durante el siglo XIX fue *Los imperios otomano y español en los siglos XVI y XVII*, la cual realizó Jerónimo Eranzo en 1857 (Juan Antonio Ortega y Medina, *Teoría y crítica...*, op. cit., p. 8).

contar sólo lo sucedido; 2) no existe ninguna interdependencia entre el historiador y el hecho histórico estudiado, lo cual le permite imparcialidad; 3) los hechos o sucesos históricos existen en sí mismos objetivamente, con una estructura dada; 4) el historiador registra los hechos de manera pasiva, a la manera de un espejo; 5) dado que su fin último es alcanzar la verdad, debe reunir y seleccionar el mayor número de hechos, sustentados en documentos y testimonios fidedignos; 6) toda reflexión teórica es potencialmente perjudicial por inducir a la especulación.⁸⁰⁸

Huelga decir que una cosa eran los ideales historiográficos y otra muy distinta los logros conseguidos. No obstante, lo que me interesa es señalar cuáles fueron esos postulados de cientificidad. A este respecto, otra vertiente significativa del ímpetu científico fue la compilación y edición de fuentes para la historia.⁸⁰⁹ Dicho interés editorial fue un telón de fondo que compartió la mayor parte de los historiadores, no sólo alemanes, sino también de otros lugares, como Suecia, Bohemia, Inglaterra, Rumania, España, Francia, etcétera. Entre los autores y editores de renombre durante la primera mitad del siglo XIX tenemos a Johann Gottfried Eichhorn, Julius von Schlosser, Friedrich Wilken, Friedrich Dahlmann, Karl von Raumer, Arnold Hermann Ludwig Heeren, Berthold Georg Niebuhr y Alexander von Humboldt, entre otros.⁸¹⁰ De hecho, Dávila y Arrillaga cita en concreto los casos de Schlosser y Humboldt, a quienes leyó y utilizó.⁸¹¹ El caso del primero es particularmente importante, pues su manera de mirar a los “hechos” históricos, según Antoine Guillard, fue cercana a la propuesta de Ranke.⁸¹² Además, a Schlosser llegó a considerársele durante la primera mitad del siglo XIX como una de las más grandes fuerzas

⁸⁰⁸ Guy Bourd  y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, tr. Rosina Lajo y Victoria Frígola, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 144.

⁸⁰⁹ En este sentido, merecen destacarse los *Monumenta Germaniae Historica* (1833), los cuales, producto del nuevo espíritu nacionalista, hicieron ediciones críticas de fuentes de historia medieval, y sirvieron de alguna manera como modelo para la publicación de textos o “memorias” en otras latitudes (Jaume Aurell et al., *Comprender el pasado...*, op. cit., p. 201).

⁸¹⁰ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, tr. Ernestina de Champourcín y Ramón Iglesia, México, FCE, 1942 [primera edición en inglés de 1913], p. 73.

⁸¹¹ Dávila se apoya en la *Historia de los franceses* (1839) del “calvinista” Simonde de Sismondi, a quien citó en el segundo capítulo. Con él sustenta las calumnias hacia la Orden en 1750 y los presuntos temores que albergaba Carlos III. Si bien no era alemán, sino suizo, hoy sabemos que contribuyó a cimentar la escuela científica europea durante la primera mitad del siglo XIX. A decir de G.P. Gooch -y de la misma manera que Schlosser- Sismondi censuraba las acciones de los hombres del pasado según los valores de su propia época. En este sentido, Dávila también suele juzgar -como otros autores- diversas medidas humanas, tomemos por caso paradigmático el modo de proceder hacia la Compañía en el tiempo de su supresión.

⁸¹² Antoine Guillard, *Modern Germany and Her Historians*, New York, Mc Bride, Nast and Company, 1915 [primera edición en francés de 1899], p. 105. No sucedía lo mismo en relación con el gusto de Ranke por la investigación documental, la cual Schlosser desd naba.

intelectuales y morales de Alemania, e incluso para algunos fue tenido por superior a Ranke.⁸¹³ Para nuestro caso, importa añadir que en su producción de varios volúmenes -relativa al siglo XVIII- censura a los jesuitas durante sus días de prosperidad, pero, con todo, condena su implacable expulsión, lo cual hace que comprendamos su inclusión como fuente de la Historia de Dávila con respecto al tema.⁸¹⁴

Así pues, Ranke hizo evidente para los eruditos que era necesario apegarse a los papeles elaborados por los actores de los sucesos y personas que habían estado en contacto directo con los mismos, así como averiguar de dónde habían obtenido aquellos su información. El manejo a profundidad de fuentes originales igualmente resulta notorio entre algunos historiadores franceses contemporáneos, como sería el caso de François Mignet -también cercano al romanticismo- quien aplicó los métodos y espíritu de investigación científica al estudio del Estado francés.⁸¹⁵

Si recordamos lo analizado en el capítulo precedente, Decorme gustaba de lecturas con un perfil político y religioso y, en este sentido, vale la pena comentar acerca de los historiadores católicos de la historiografía germana. Un caso que me parece importante lo encontramos en el renano Johannes Janssen. Su Historia del pueblo Alemán desde fines de la Edad Media (*Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg im Breisgau, 1879–1894) tenía la intención de constituirse en un relato satisfactorio a la historia germana y la Reforma desde la perspectiva de un autor católico. Puede catalogarse como una obra de carácter “científico”, pues Janssen se enorgullecía de “dejar hablar a las fuentes”. Acaso por ese rigor en el manejo documental es especialmente valorada por Decorme, quien la califica en sus *Lecturas recomendables* como una “Obra inmortal que pone en claro los vergonzosos orígenes del Protestantismo [...] al punto de quien la lea, sobre todo el tercer volumen sobre Lutero, pierde la fe protestante y se vuelve racionalista o católico...”.⁸¹⁶ De hecho, Janssen mantuvo estrecho contacto con algunos jesuitas, de ahí que en 1884 sugiriera al historiador alemán de la Compañía, Bernhard Duhr,

⁸¹³ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores...*, op. cit., p. 115.

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁸¹⁵ *Ibidem*, pp. 108 y 204. Cabe mencionar que otros autores franceses de la época, como Edgar Quinet y Jules Michelet, no se preocupaban excesivamente por la crítica documental a la manera de Ranke.

⁸¹⁶ Gerard Decorme, *Lecturas recomendables...*, op. cit., p. 77; cursivas originales.

contrarrestar los ataques a la Orden valiéndose de la publicación de fuentes documentales.⁸¹⁷

Según la crítica del historiador G.P. Gooch, Janssen presentó un retrato riguroso de la vida religiosa de protestantes y católicos, y con el tiempo su historia del pueblo alemán se consagró como una de las más importantes del siglo XIX, a la altura de las elaboradas por eruditos protestantes como Ranke. Sin embargo, no era religiosamente desinteresada y su perspectiva perjudicaba en última instancia al protestantismo, como puede verse en el comentario de Decorme.⁸¹⁸

Entre los historiadores de una generación posterior al Concilio Vaticano (1869-1870), Ludwig von Pastor es otro que debo mencionar. Su monumental Historia de los Papas desde fines de la Edad Media (*Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg im Breisgan, 1886-1933), es representativa de la vertiente de la historiografía católica decimonónica preocupada por la acuciosa investigación de archivo. De hecho, la trascendencia de sus fuentes manuscritas obtenidas del Archivo del Vaticano, el cual no habían podido consultar ni Ranke, ni Mandell Creighton para sus historias del papado, hacían de ella una obra muy útil. Aún no era traducida al español a principios del siglo XX, así que Decorme la leyó en alemán calificándola como “la mejor y más moderna historia eclesiástica de aquel periodo [después del medievo] tan oscuro”. Finalmente, otro historiador germano apreciado por él es Heinrich Seuse Denifle, quien también se caracterizó por la meticulosa recopilación de materiales de archivos alemanes y del Vaticano. Su Lutero y el luteranismo en su primer desarrollo (*Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Mainz, 1904), es para Decorme “la última palabra histórica” respecto al tema; igualmente hubo de leerla en su lengua original, pues aún no se traducía al francés ni al español.⁸¹⁹

Fuera del ámbito alemán, conviene apuntar que obras vinculadas con la historia de la Iglesia, como la monumental Historia de las Cruzadas (1812-1817) del escritor católico Joseph-François Michaud, o la Historia general de la Iglesia, del abate Antoine Henri Berault-Bercastel -editada originalmente en francés a finales del siglo XVIII- son elogiadas

⁸¹⁷ Martín M. Morales, “El arte se me ha perdido...”, op. cit., p. 45.

⁸¹⁸ George Peabody Gooch, Historia e historiadores..., op. cit., pp. 558-561.

⁸¹⁹ Gerard Decorme, Lecturas recomendables..., op. cit., p. 66.

por Decorme como textos que debieran estar en “todas” las bibliotecas.⁸²⁰ En cuanto a libros de carácter general, se refiere al célebre político y escritor francés Adolfo Thiers, y cita varios textos suyos como muy recomendables. Igualmente elogia diversas secciones de la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles* (1880-1882), la cual califica “de primer orden” y, por último, valora favorablemente a un autor “tan netamente católico” como Louis Veuillot, a quien juzga como “incansable campeón de la Iglesia y de la justicia en Francia, y primer escritor en prosa del siglo pasado”.⁸²¹

En el terreno de la historiografía general quiero referirme a las historias de España que Decorme conoce y recomienda. De entrada estaría la *Historia de España* del jurista Antonio Cavanilles, de fuerte tendencia católica, que fuera redactada en la primera mitad del siglo XIX y editada entre 1860-1863; o la *Historia general de España y de sus Indias* (Madrid-Barcelona-La Habana, 1864), de Víctor Gebhardt y Coll, así como sus traducciones de otros autores al español, son también reseñadas muy favorablemente por el francés en las *Lecturas recomendables*.⁸²² De la *Historia general*, por ejemplo, asevera, “Es tal vez, en su conjunto, la mejor que exista, aunque su propio autor, en época posterior, pensaba mejorar aún su criterio”; incluso en cuanto a su calidad la sitúa por encima de la *Historia de España y de la civilización española* (Barcelona, 1901-1911) del connotado historiador Rafael Altamira y Crevea.⁸²³ A decir de Martín Ríos Saloma, el catalán, junto con otros autores, se ocupó de conservar la “memoria histórica” española fundamentándola en el catolicismo, como una clave para explicar el pasado y enfrentarse al futuro. No sobra añadir que Gebhardt también abrevaba en una escritura de la historia con una fuerte base documental, escrita en clave nacionalista, muy cautelosa acerca de las tradiciones, cercana a la historia política, que presentaba una explicación cronológica de los hechos y buscaba descubrir lo que realmente sucedió apegándose a la verosimilitud.⁸²⁴

Para concluir, me interesa comentar una breve crítica historiográfica que Decorme hace, pues muestra el tipo de autores que no eran de su agrado. Como cabría suponer, expone un fuerte cuestionamiento a la “escuela” liberal, pues generaba a su juicio una

⁸²⁰ Ibidem, p. 80.

⁸²¹ Ibidem, pp. 80; 85- 86.

⁸²² Ibidem, pp. 19; 52; 70-71; 74; 75 y 81.

⁸²³ Ibidem, p. 74. Decorme indica: “La *Historia de España y de la civilización española* que está publicando D. Rafael Altamira y Crevea (hay ya 3 tomos), no satisface en algunos poquísimos pasajes a los críticos católicos, a pesar de muy laudables cualidades” (Ibidem, p. 75).

⁸²⁴ Martín F. Ríos Saloma, *La Reconquista...*, op. cit., pp. 159 y 244-254.

“anemia moral” respecto a las creencias cristianas. De ahí que exhorte a quienes asesoran y enseñan a los jóvenes lectores de la siguiente manera: “¿No sería de lamentar que se leyera los escritores impíos y racionalistas, los [Ernest] Renan, los [Adolf von] Harnack, y llenaran sus nombres todas las bocas y todas las revistas, y no hubiera quien leyese las obras de los católicos, ni quien conociese las refutaciones de los [Godefroid] Kurth, los [Heinrich Seuse] Denifle, los [José] Mendive, los Murillo?...”.⁸²⁵

Cabe añadir que, de entre los historiadores mencionados arriba, Ernest Renan es quien más repudio recibe, debido a su carácter “inmoral” e “irreligioso”. Lo anterior me parece comprensible, pues son bien conocidas las críticas de Renan en su *Vida de Jesús* (1863) hacia la fe católica, a san Pablo, a la veracidad de los evangelios y, aún más, su negación del carácter divino de Jesús.⁸²⁶ Por lo que puede verse, los principales autores de la historiografía francesa que publicaron en la segunda mitad del siglo XIX, como los mencionados en el párrafo anterior, eran bien conocidos por Decorme y resulta evidente que hombres del perfil de Renan o Hippolyte-Adolphe Taine fueron radicalmente contrarios -por su marcado liberalismo y visión mecánica de la historia- al catolicismo y, por eso mismo, los cuestiona. Lo anterior se suma al panorama crítico que con respecto al “liberalismo” mencionaré más adelante. Pero, con todo, tampoco quiere decir que Decorme rechazara todo su método historiográfico sólo por discrepar con la visión liberal y naturalista de la historia. Por ejemplo, de manera semejante a Taine -cuya obra histórica quiso romper con el romanticismo y constituirse en científica- recurría con frecuencia a incorporar en su texto transcripciones que informaran el comportamiento político de los personajes. El siguiente comentario de John Burrow acerca de *Les origines de la France Contemporaine* (1875-1893), muestra a qué me refiero:

[...] Taine presenta una acumulación constante de pruebas, sacadas de documentos, de observadores, de los comentarios citados de los principales actores políticos, y de memorias. No escribe una narración, sino que más bien compila pruebas para una acusación tanto con la debida importancia y habilidad tanto con vehemencia.⁸²⁷

⁸²⁵ Gerard Decorme, *Lecturas recomendables...*, op. cit., p. 43.

⁸²⁶ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores...*, op. cit., p. 540.

⁸²⁷ John Burrow, *Historia de las historias...*, op. cit., p. 474. *Cursivas mías.*

Del pasaje anterior me interesa especialmente la alusión a que Taine compilaba “pruebas para una acusación” a la Revolución. Según vimos en los capítulos anteriores, Dávila y Decorme también quieren mostrar al lector pruebas contundentes de la persecución a la Iglesia, la apostasía, la disminución de los valores morales, etcétera, así como de la respuesta de la Compañía de Jesús ante el adverso ambiente político mexicano. De ahí que, considero, su procedimiento para llevar a cabo una denuncia con vehemencia es semejante, según la interpretación de Burrow, a lo hecho por Taine a finales del siglo XIX.

Dicho esto, me parece oportuno abundar en cuanto a la manera como nuestros historiadores se enlazan con la metodología y la tradición historiográfica antes referida, pues resulta muy significativo advertir el lugar que ocupan y su contribución a la misma. Debo decir que, sin duda, habrán leído muchos más autores de los que citan en sus historias, sin embargo quiero comentar algunos detalles, con la intención de contextualizar su propuesta; en ella la figura de Ranke sigue siendo fundamental.

En principio sabemos que el alemán desarrolla su relato histórico a la manera de una “crónica” y, desde mi punto de vista, nuestros historiadores de la Compañía priorizan la relación de los sucesos, es decir, construyen una narración de aquello sucedido, antes que tratar de explicarlos causalmente. Quiero subrayar que, a mí juicio, ambos practican la historia como un género narrativo. Lo anterior es notorio en el caso de Ranke y sabemos que su escritura no se contradecía con la propuesta científica de la historia, detalle que también comparten nuestros autores.⁸²⁸ Además, participa de al menos dos puntos importantes con Dávila y Decorme: 1) su visión de la historia tiene un importante componente religioso y sigue siendo providencialista, pues para el alemán podía encontrarse a Dios en la historia y 2) se ocupan de tomar como hilo conductor del relato los

⁸²⁸ Un ejemplo de la escritura romántica en Ranke se aprecia en su narración acerca de la vida de Martín Lutero. Allí, a la manera de Walter Scott, habla de su juventud de forma poética: “Un día del mes de julio de 1505, cuando volvía de la casa de su padre en Mansfeld a la ciudad de Erfurt, le sorprendió en medio del campo, cerca de Stotternheim, una de aquellas espantosas tormentas, que suelen concentrarse en las montañas turingias y que de pronto descargan pavorosamente sobre todo el horizonte. Lutero habíase puesto ya en camino abrumado por la repentina muerte de amigos de su intimidad. ¿Quién no conoce esos momentos en que el vehemente y escogido corazón se siente completamente abatido por cualquier acontecimiento que lo subyuga, siquiera sea de carácter natural? Lutero, solo en medio del campo, creyó ver en aquella horrisona tormenta al Dios de la cólera y la venganza; un rayó descargó junto a él y, atenazado por el pavor, hizo a Santa Ana la promesa de entrar en un convento si lo salvaba” (Leopold Von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, tr. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948, p. 157).

fenómenos políticos sobre los sociales, al tiempo que su método de investigación es empírico.⁸²⁹

En el segundo capítulo indiqué que Dávila habría comenzado la redacción de su historia en la década de los años cincuenta y la concluyó en 1866. Vale la pena recordarlo, pues, a decir de Georg G. Iggers, en 1848 Ranke aún no era el historiador más representativo de la historiografía germana, y menos de la internacional. De hecho, Iggers pinta un panorama en donde los historiadores de los Estados Unidos y Francia adoptaron el modelo alemán hacia la década de 1870.⁸³⁰ No obstante, el caso de Dávila resulta muy significativo, pues permite matizar que para la historiografía mexicana fue más pronto y a la vuelta de unos cuantos años encontró tierra fértil.

En este sentido debo decir que el historiador Guillermo Zermeño, quien ha investigado a fondo la recepción de la obra de Ranke en nuestro país, señala que si bien “...se puede aceptar que el modelo historiográfico rankeano se incorpora formalmente en México en el siglo XX hacia los años de 1940-1970”, también es notoria su recepción anterior. Postula como hipótesis que hacia la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló un tipo de discurso historiográfico semejante al de Ranke.⁸³¹ Coincido con Zermeño en esto -lo cual matiza lo dicho por Iggers-, pero discrepo de su propuesta acerca de que el modelo llegó a México a través de Francia.⁸³² Según hemos visto, Dávila adoptó la metodología rankeana antes que los historiadores franceses la recibieran y retransmitieran. A mi entender, debemos considerarlo precursor y partícipe de la construcción de dicha historiografía tanto en México como a escala internacional. Lo anterior he intentando demostrarlo a través de su obra histórica sobre la Compañía de Jesús, la cual considero parte de la construcción de la historiografía moderna.

Por otro lado, Ranke fue un ejemplo a seguir en la meticulosa utilización de los archivos y en sus pesquisas documentales y bibliográficas, sin duda, Dávila y Decorme son partícipes de ese cuidado y erudición a la hora de realizar la indagación documental. Al respecto, dije que el alemán gustaba de sustentar la narración histórica en fuentes contemporáneas al suceso estudiado, característica que comparten con él nuestros dos

⁸²⁹ Jaume Aurell et al., *Comprender el pasado...*, op. cit., pp. 231-233.

⁸³⁰ Georg G. Iggers, *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, tr. Iván Jaksic, Santiago de Chile, FCE, 2012, pp. 54-55.

⁸³¹ Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna...*, op. cit., pp. 148-151.

⁸³² *Ibidem*, p. 150.

historiadores. Cuando recurren a fuentes documentales, prefieren las de época, pues -para ellos- son las que otorgan vida a los sucesos. Junto con lo anterior, me parece importante mencionar la tendencia de Ranke a examinar los “acontecimientos” a partir de los debates de los consejos u órganos políticos, lo cual vemos igualmente en las historias de Dávila y Decorme. Ambos se valen de testimonios documentales de sesiones parlamentarias y, debido a las características de estas fuentes, desatendieron aspectos como la historia de las masas y los vaivenes económicos.

Por otra parte, los deseos de Ranke de hacer a un lado las pasiones del presente al estudiar el pasado, igualmente son defendidos por nuestros historiadores, pero, con todo, su propuesta historiográfica no deja de constituirse en medio de combate contra los enemigos de la religión y, como hemos visto, se trata de un arma apasionada. Finalmente, un elemento de convergencia adicional aparece en la capacidad del alemán para tratar de modo igual a los individuos y a las unidades más amplias.⁸³³ Según creo, Dávila y Decorme manejan la misma metodología, y construyen visiones en conjunto de la Compañía de Jesús, sin olvidarse del lugar que los individuos tienen en la historia.

Acerca de autores fuera del ámbito germano, conviene recordar que uno muy reconocido fue Cesare Cantú, quien en su monumental y erudita *Storia Universale* (1838-1847), reunió una inmensa cantidad de información y materiales para la historia. Católico y de carácter liberal, fue leído por Dávila -al menos las secciones relativas a la época moderna- para apoyar algunas partes de su *Continuación*. Acaso lo haya conocido a través de su edición en español.⁸³⁴ En las notas preliminares de aquella obra, Cantú indica que entiende por Historia,

[...] la narración encadenada de importantes acontecimientos tenidos por verdaderos. Es ciencia de primer orden entre las etnográficas y morales, y descansa en la fe que se refiere a los testimonios por que fueron transmitidos los hechos anteriores, de los

⁸³³ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores...*, op. cit., p. 108.

⁸³⁴ La primera edición al castellano de la que tengo noticia fue traducida por Antonio Ferrer del Río, Madrid, Mellado Editor, 1847-1850, 38 vols. Posteriormente, en apego a la séptima edición italiana, la Imprenta de Gaspar y Roig Editores, publicó en Madrid de 1854-1859, 10 vols. En la época de Dávila aún no se elaboraba ninguno de los compendios en lengua española que se hicieron ulteriormente (María de las Nieves Muñiz Muñiz, “Ensayo de un catálogo de traducciones españolas de obras literarias italianas en el siglo XIX” en Brigitte Lépinette y Antonio Melero (eds.), *Historia de la traducción*, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 137-139).

cuales deduce el porvenir probable en el desenvolvimiento de la libre actividad del hombre.⁸³⁵

Me inclino a pensar que, según hemos visto a lo largo de esta investigación, Dávila también comulgaba con algunas propuestas de historiadores como Cantú, es decir, para este caso, coincide con su idea de la Historia como una narración encadenada de acontecimientos importantes. Además, Cantú igualmente valoraba una escritura según las “reglas del arte”, es decir, “...recogiendo documentos, evaluando su fidelidad, penetrando su sentido, apreciando su valor y su importancia...”.⁸³⁶

Respecto a otros nexos de nuestros historiadores con la tradición historiográfica europea, es preciso comentar que, específicamente para el caso de Decorme, resulta de gran relevancia referirme a la vertiente francesa de la escuela científica de la segunda mitad del siglo XIX. En particular considero importante conocer el legado metodológico de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, pues permite comprender parte del medio intelectual en el que nuestro historiador se formó y practicó la escritura de la historia. De su abundante obra histórica, es preciso aludir a su famoso manual *Introducción a los estudios históricos* (1898), elaborado para los estudiantes de historia. Ambos autores son representantes de lo que algunos historiadores llaman “escuela metódica”, la cual aplicó en gran medida el programa rankeano antes referido -en especial después de la guerra franco-prusiana, de 1870 a 1871-, y tuvo una influencia notable en Francia hasta cerca de 1930;⁸³⁷ además, su manual es considerado una “contribución decisiva para la construcción de una historia científica”.⁸³⁸

En el capítulo anterior los mencioné, pero me parece importante subrayar que podemos valorar a Decorme como partícipe de dicha propuesta historiográfica, pues comparte con sus coterráneos varios puntos importantes. Por ejemplo, sabemos que uno de

⁸³⁵ Consultado en el compendio de la obra, disponible en línea <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80204064219571506322202/index.htm> [consulta el 24 de agosto de 2013].

⁸³⁶ Idem. Conviene señalar que Dávila cita del mismo Cantú, su *Historia de cien años* (1750-1850), tr. Salvador Costanzo, México, Rueda y riesgo, editores, 1854-1855.

⁸³⁷ No sobra indicar, como breve matiz, que durante la primera mitad del siglo XIX, Pierre Claude François Daunou publicó en sus *Cours d'études historiques* (1842) su propia reflexión acerca de cómo realizar la crítica histórica y examinar con rigor las fuentes; a dicho autor lo cuestionan Langlois y Seignobos, pero, según creo, abrevaron también, al menos parcialmente, en la propuesta metodológica de su obra (véase Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios...*, op. cit., pp. 49-50).

⁸³⁸ Guy Bourdú y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, op. cit., p. 132.

sus objetivos centrales era descubrir la “verdad” de los hechos, valiéndose del examen riguroso de los documentos originales. Langlois y Seignobos pensaban que era posible acceder a estos con plena objetividad y extraer de ellos los sucesos; recordemos la máxima con la cual iniciaba su manual: “La historia se hace con documentos”. Huelga decir que no todos los puntos de su proyecto historiográfico son compartidos por Decorme, pero sí varios de ellos; acaso entre las diferencias más significativas tenemos el providencialismo cristiano, el cual combatieron aquellos autores.⁸³⁹

La Introducción... se divide en cuatro apartados, los cuales enseñan al novel historiador el método a seguir (heurística preliminar, análisis con crítica externa e interna de los documentos y síntesis expositiva). De dicha metodología me parece importante desglosar cuáles son los puntos sustantivos que encuentro en la propuesta historiográfica de Decorme: a) la importancia otorgada a reunir documentos, todos los posibles; b) la intención de dotar de rigor científico a la investigación y desarrollar una narración de carácter académico; c) su interés por establecer los hechos, de manera impersonal, metódica y objetiva, con la finalidad de informar y no entretener; d) la narración en una sucesión cronológica -pues ese era el orden de la realidad-, año con año, día a día; e) el encadenamiento de unos sucesos con otros, del precedente al posterior, con el fin de mostrar la secuencia de los acontecimientos; f) la necesidad de incorporar en el relato transcripciones documentales que validen lo dicho; g) la escritura con estilo sencillo y claro, sin adornos literarios.⁸⁴⁰

A mi modo de ver, los aspectos antes enumerados son una guía constante en la historia de la Compañía de Jesús escrita por Decorme, pero sin olvidarnos de los matices referidos en las páginas precedentes. Además, recordemos que en sus Lecturas recomendables proponía a los jóvenes lectores se acercaran a la historia para conocer “la importancia del acontecimiento”, lo cual me parece revelador. Es decir, no abreva aún en la historiografía propuesta en los trabajos de Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes combatieron la historia de los acontecimientos o “historia historizante” en Francia. Por el contrario, Decorme aspira todavía a descubrirlos en su particularidad, en la más clara tradición decimonónica, y encuentra en la historia una contribución significativa al

⁸³⁹ Idem

⁸⁴⁰ Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios...*, op. cit., pp. 145-156.

“...averiguar menudencias, amontonar hechos, discutir acontecimientos”.⁸⁴¹ De manera que no practica una historia problematizada, la cual cultivaron afanosamente los fundadores de la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, en 1929.

En este sentido es importante establecer un aspecto adicional. Sus compatriotas, al impulsar su proyecto historiográfico, no se apoyarán únicamente en documentos escritos y voluntarios, sino también en los no escritos e involuntarios; intentarán conocer la vida de las sociedades en el tiempo con un enfoque de larga duración, desdeñando los asuntos políticos, diplomáticos y militares, atendiendo más ampliamente a los económicos, sociales y culturales y, por último, no aspiran a la objetividad historiográfica, sino que privilegian la discordancia y toma de posición del historiador, al tiempo que éste se acerca más a otras ciencias humanas.⁸⁴² Es decir, Decorme compartió con ellos una formación intelectual según el paradigma historiográfico decimonónico, pero contrario a Febvre y Bloch, no intentó romper con éste. En su escritura no encontramos ninguna de las propuestas mencionadas, de ahí que, como he dicho, Decorme se apega mucho más a Ranke y la escuela metódica. Además, me parece importante subrayar que la mayor cercanía de Decorme a la práctica historiográfica del siglo XIX, hace que comparta con Dávila una metodología semejante; éste la recuperó más directamente de la propuesta alemana, mientras que el francés, según creo, la recibió también a través de sus compatriotas -como Langlois y Seignobos-, en buena medida por su contacto directo con Francia.

Aunado a lo anterior, conviene dejar sentado que, según la evidencia con la que contamos, Decorme tampoco se acerca a la obra de filósofos de la historia que publicaron en la primera mitad del siglo XX, como Robin Collingwood, Heinrich Rickert y Ernst Troelsch. Ni tampoco tenemos evidencia de que influyeran en su práctica las críticas a la escuela metódica, que ya existían en su época. Finalmente, no se advierte en su *Historia de la Compañía* el influjo de la escuela sociológica francesa -tomemos por caso a autores como François Simiand, Max Weber o Émile Durkheim- cuyos postulados fueron aceptados por algunos historiadores, ni tampoco de la antropología.

Para finalizar este apartado, además de las alusiones a la metodología empleada por nuestros historiadores, no quiero dejar de subrayar un aspecto muy significativo en el que

⁸⁴¹ Gerard Decorme, *Lecturas recomendables...*, op. cit., pp. 45 y 65.

⁸⁴² Guy Bourdieu y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, op. cit., p. 145.

convergen tanto Dávila como Decorme. Según vimos en los capítulos precedentes, ambos compartieron una misma cultura de comunicación escrita, la cual igualmente integraba a otros intelectuales del siglo XIX en Europa y Latinoamérica. En particular existía una larga tradición en la transmisión del saber histórico según los cánones de la argumentación “retórica”. A través de ella se llevaba a cabo la organización de la escritura de la historia, de manera que la verdad historiográfica pudiera quedar establecida. A este respecto, coincido con María Luna Argudín, para quien la tradición retórica como forma de producir conocimiento “...subyace a las diferencias político ideológicas (liberales y conservadores), a las corrientes literarias (neoclasicismo, romanticismo, costumbrismo, realismo) y a las teorías de la historia (romanticismos, positivismo). En otras palabras, la tradición retórica puede pensarse como el sustrato básico que atraviesa todo el siglo XIX”.⁸⁴³

Así pues, como vimos en los capítulos precedentes, en las historias de Dávila y Decorme existen múltiples ejemplos del bagaje retórico de la época. Es de gran significación no perder de vista que dichos autores compartieron esquemas narrativos, estilos y formas de contar una historia, mismos que se transformaron conjuntamente con los métodos de investigación y narración científicos. En dicho marco se encargaron de construir la memoria histórica de la Compañía de Jesús en México. Su práctica historiográfica, enlazada por medio de una misma matriz retórica, sirve de advertencia para dar paso al siguiente encabezado, en donde me referiré a algunos autores del contexto historiográfico mexicano, con quienes compartieron el escenario nuestros dos historiadores.

La historiografía en el México decimonónico.

Tal como indiqué para el caso de varias naciones europeas, en cuanto a México, por principio, habría que señalar la notable influencia que ejerció en la historiografía el proceso de conformación de la nación “mexicana”. Resulta difícil definir sus orígenes y duración con exactitud, pero coincido con Virginia Guedea en que los años de 1821 a la mitad del

⁸⁴³ María Luna Argudín, “La escritura de la historia y la tradición retórica (1834-1885)” en *La tradición retórica en la poética y en la historia*, México, UAM-Azcapotzalco (Cuadernos de debate, 3), 2004, p. 35.

siglo, pueden considerarse, aproximadamente, el tiempo del nacimiento del Estado mexicano.⁸⁴⁴

En consecuencia, es común encontrarse con personas que desarrollaron muy diversas actividades en este contexto, combinando la política y la acción legislativa, con la oratoria, el periodismo, la historia, la literatura, entre otras. De hecho, numerosos historiadores de la época fueron más políticos y reformistas que otra cosa, de manera que, a partir de su emancipación, irían surgiendo entre los hombres cultos dos exigencias estrechamente ligadas. Por una parte, dado que la historia de “México” estaba por hacerse, se desarrolló una imperiosa necesidad de publicar fuentes documentales, necesarias para dotarla de un andamiaje riguroso, con el cual conjuntamente se conformaría la conciencia “nacional”. Por otra, construyeron lo que podríamos llamar una historiografía nacionalista -y para segunda mitad del siglo también patriótica- lo cual propició una manera nueva de significar los sucesos históricos.

Para nuestro caso, sin duda José Mariano Dávila perteneció a esta última generación de escritores, quienes vivieron y participaron de la transición del México virreinal al nacional, proceso no exento de múltiples dificultades, en particular por las desalentadoras experiencias de la guerra contra Francia (1838), contra los Estados Unidos (1846-1848), la guerra civil de 1858 a 1860 y la llamada Guerra de Intervención (1862-1867), así como el caos político y las crisis económicas, situaciones que evidenciaron para muchos contemporáneos la falta de integración nacional. Además, para decirlo de manera coloquial, a Dávila le tocó redactar su historia durante la llamada “Era de Juárez”, es decir, entre 1854 y 1876, durante la cual atestiguó un periodo de cambios significativos en las relaciones de la Iglesia con el Estado, que se lanza a limitar sus derechos, autoridad y libertades: suprimió a la Compañía de Jesús, nacionalizó los bienes del clero, cerró conventos y cofradías, suspendió festividades religiosas, expulsó al delegado apostólico y, en general, llevó a cabo diversas medidas para consolidar los ideales del “liberalismo político”.⁸⁴⁵

Si sabemos que los historiadores eran comúnmente protagonistas de los acontecimientos acerca de los cuales escribían, resulta fácil comprender su tendencia a

⁸⁴⁴ Virginia Guedea, “Introducción” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. III El surgimiento de la historiografía nacional/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, p. 12.

⁸⁴⁵ Luis González y González, *Todo es historia*, México, Cal y Arena, 1997, pp. 97-124.

defender con su pluma sus ideales y comportamiento político.⁸⁴⁶ Dicha forma de escritura fue practicándose fuertemente desde la primera mitad del siglo XIX, y no dejará de aflorar a lo largo de la segunda. Dávila es un perfecto ejemplo de ello, pues conoce el debate de las ideas y las restricciones políticas impuestas a los eclesiásticos de su tiempo. A mi modo de ver, es heredero del trabajo realizado por su tío Basilio Manuel Arrillaga, a quien también me he referido en otro lugar. Ambos participaron de las controversias religiosas de manera radical, defendieron los derechos de la Iglesia católica con ahínco y a los miembros de la Compañía de Jesús. En dicho contexto, Dávila desplegó sus reflexiones, su lucha política y literaria, así como la elaboración de conocimiento histórico.

De hecho, me interesa detenerme en la expresión de combatividad y cuestionamientos a las disposiciones políticas que se notan en la obra de Dávila y Decorme. En relación al primero, cuando alude al partido “liberal” y a la prensa que lo respaldaba, su narración se remonta a las pugnas de la década de 1840, pues cuenta con detalle el proceso de restablecimiento de la Compañía en 1843. Se trata de un periodo de reforma de las instituciones mexicanas y supresión de los fueros eclesiásticos, lo cual puede percibirse en su Historia. En este sentido, sabemos que la alusión a los jesuitas como partícipes de pugnas políticas no era habitual en las antiguas crónicas generales, donde los casos se cuentan escasamente. Por el contrario, en México, “un país en eterna revolución”, la situación había cambiado. Dávila se refiere, por ejemplo, al padre Luis Gutiérrez del Corral, cuya participación política en la conservación y “defensa de los fueros de la Iglesia” reseña, al tiempo que utiliza como fuente documental algunos relatos suyos.

Es más, como indiqué en el segundo capítulo, el mismo Dávila impugna las leyes aplicadas para disminuir el poder y riquezas del clero católico mexicano, lo cual advertimos al llegar su narración a la década de 1850, cuando su propio testimonio le sirve para defender a la Iglesia. Y no sólo el suyo, ya que transcribe en varias páginas comentarios de diputados que hablaron a favor de la Compañía de Jesús desde la tribuna del Congreso Constituyente en 1856. Así lo vemos en el caso de Manuel Buenrostro, para quien una nación “verdaderamente liberal”, no debía temerle a los jesuitas; o de Marcelino Castañeda,

⁸⁴⁶ Martín González de la Vara, “José María Bocanegra” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. III, p. 405.

quien se adhirió al comentario y opinó a favor del sistema educativo de la Orden.⁸⁴⁷ En este sentido, la actitud y respuesta de Dávila en tono periodístico frente al acontecer político nacional no es sólo suya, resulta un fenómeno habitual en varios autores mexicanos de la época, como veremos en las páginas siguientes.

A decir de Luis González y González, buena parte de los intelectuales nacidos igual que Dávila entre 1795 y 1809, fueron partícipes del “conservadurismo” y establecieron un “duelo” con los más jóvenes, comúnmente de tendencia liberal, nacidos entre 1810 y 1824. Si bien no puede generalizarse, lo cierto es que nuestro historiador vivió un proceso de fuertes pugnas político-religiosas y sin duda tomó partido ante los “ataques” al clero.⁸⁴⁸ De ahí que lo veamos decir que el “suyo” fue un siglo “...de tendencias tan irreligiosas heredadas de los principios impíos y anti-sociales del anterior, [lo cual] no podía ocultarse a los mexicanos, que ya tenían mayores comunicaciones con la Europa, ora por sus viajes, y ya también por la circulación de los periódicos”.⁸⁴⁹ Conviene indicar que en dichas publicaciones nacionales se advierte la división de dos grupos con intereses políticos presuntamente estructurados y opuestos: “conservadores” y “liberales”. Esta forma de plantear antagonismos radicales en la vida política mexicana, en especial desde la fundación del partido conservador en 1849, ha influido en la manera como los historiadores posteriores los han estudiado.

A este respecto, considero fundamental señalar que no es mi intención crear un panorama de esa naturaleza, sino, por el contrario, me valgo de dichos calificativos sólo para marcar ciertas tendencias, para nuestro caso en cuanto a los historiadores o intelectuales mexicanos. Así pues, de ninguna manera se trata de simplificar el debate en torno a la vida política del país o conformar categorías estáticas, lo cual los estudiosos del tema han matizado en los últimos años.⁸⁵⁰ Tampoco pretendo construir una explicación en donde aquellos individuos de tendencia política “conservadora” estuvieron a favor de los

⁸⁴⁷ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 309. Cabe mencionar que, aunque Dávila no lo cita, posiblemente utilizó para sus transcripciones algunas partes de la edición de los extractos de las sesiones parlamentarias hechas por Francisco Zarco (Cfr. *Ibidem*, pp. 314-315 e *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, tomo I, pp. 378-379).

⁸⁴⁸ Luis González y González, *Todo es historia...*, op. cit., pp. 134-136.

⁸⁴⁹ José Mariano Dávila y Arrillaga, *Continuación de la historia...*, op. cit., tomo II, p. 270.

⁸⁵⁰ Véase al respecto las advertencias de Erika Pani, “Las fuerzas oscuras”: El problema del conservadurismo en la historia de México” en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, FCE/CONACULTA, tomo 1, 2009, pp. 11-42.

intereses de la Iglesia, ni que los miembros de ésta fueran automáticamente conservadores. El vínculo que indirectamente realizo, más bien, se debe a la intención de mostrar que, en general, la institución eclesiástica católica mexicana encaminó sus relaciones preferentemente hacia dicho sector político y viceversa, en buena medida debido a que sus principios e intereses resultaban más afines, en comparación con los defendidos por el proyecto liberal. Pero no significa que por ello dejara de haber discrepancias o matices.⁸⁵¹

Además, no conviene perder de vista que las transformaciones suscitadas en México a nivel político deben comprenderse como parte de un proceso de secularización y laicización, que transformó la manera de entender el papel de los patrones religiosos en el mundo. Como mencioné en el segundo capítulo, se diferenciaron las esferas económicas, políticas, jurídicas, educativas, independizándose de las normas religiosas y la Iglesia disminuyó su participación en la escena pública, por el proceso de separación entre la política y la religión.⁸⁵² La “modernidad” en materia religiosa, según la entendían algunos liberales, propició también un enfrentamiento del Estado con la Iglesia como institución, en especial para reforzar la autonomía del primero y disminuir el poder del clero católico.

Lo anterior puede advertirse a través de nuestros historiadores. Antes me referí a Dávila y ahora resulta significativo observar la óptica de Decorme cuando aborda las reformas emprendidas por el Estado mexicano, entre 1856 y 1857. Ante todo, no duda en considerarlas fruto de un momento de “apostasía nacional”. Para él hubo un suceso “histórico” muy importante durante aquel “agitado siglo”: el triunfo del “jacobinismo”, es decir, del liberalismo.⁸⁵³ Al respecto indica: “Para dar paso a la ilustración y al progreso era

⁸⁵¹ La acotación se encuentra desarrollada más ampliamente en Laura O’Dogherty, “La Iglesia católica frente al liberalismo” en *Ibidem*, tomo 1, pp. 363-393.

⁸⁵² Jean-Pierre Bastian, “La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX” en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/UAM-Iztapalapa/CONDUMEX, 1998, pp. 423-435. El autor considera que en México hubo dos procesos claramente definidos para el siglo XIX: “Un primer proceso de intento de secularización, sin laicización, cubre el siglo hasta los años de 1860. Un segundo proceso, de laicización sin alcanzar en lo religioso la secularización (pluralismo y privatización de las creencias), caracteriza los años que corren desde las leyes de Reforma y la Guerra de los Tres Años, hasta el estallido revolucionario, alargando algo el siglo XIX” (*Ibidem*, p. 425).

⁸⁵³ Definir las características del pensamiento liberal no es cosa fácil, no obstante, sigo la propuesta de Evelia Trejo, para quien es una forma de entender el mundo “...que genera una actitud crítica frente al poder absoluto y frente al poder espiritual, y que promueve el establecimiento de patrones que garanticen la autonomía individual. Y en un sentido que, en el caso mexicano en particular, alienta la participación de los individuos en las decisiones políticas del Estado y anima el proceso de emancipación de la sociedad de cualquier fórmula que implique una obediencia ciega” (Evelia Trejo, *Los límites de un discurso...*, op. cit., p. 21).

ante todo preciso extinguir las luces de los siglos pasados”.⁸⁵⁴ Lo anterior -dice- implicó “descristianizar” al país. Según su punto de vista, dicha apostasía, de la cual los jesuitas tuvieron “el honor de ser las primeras víctimas”, se manifestó en el Congreso Constituyente, el cual revocó el restablecimiento de la Compañía en 1856.⁸⁵⁵ Así pues, el ideal “conservador” relativo a que la religión católica era el vínculo principal entre los mexicanos, es uno de los motivos de unión con el clero, que además construyó una imagen propia de constante “persecución” liberal.

Cabe mencionar que el cuadro pintado por Decorme sigue en gran medida el panorama retratado en la prensa católica de la época, la cual constituye una fuente muy importante para él. Es decir, entre los periódicos que circulaban desde finales de la década de 1840, resulta habitual encontrar alusiones a los “males” de México, los cuales eran fruto del “espíritu del siglo”: el liberalismo mal entendido y aplicado, el filosofismo y la “impiedad desoladora” heredada del siglo XVIII, el materialismo e individualismo, las carencias morales del “pueblo”, el desprecio a las tradiciones, las doctrinas modernas, etcétera.⁸⁵⁶ Además, en este sentido, reproduce la visión que Dávila había construido respecto a la segunda mitad del siglo XIX.

De hecho, para Decorme, como indiqué en el capítulo anterior, los tiempos de sobresaltos y apostasía no terminaron sino hasta la llegada a la presidencia de México del general Porfirio Díaz. En cuanto a este contexto en particular, Luis González y González definió como “generación revolucionaria” a los hombres nacidos entre 1873 y 1888, a quienes les correspondió vivir en su juventud la segunda reelección de Díaz y fueron testigos de la época de “paz”, “orden y progreso” de su gobierno.⁸⁵⁷

A este respecto, es interesante notar que el francés -desde su llegada a México en 1893- vivió parte del régimen porfirista, el cual comenzó su consolidación política por aquellos años. Su tolerancia a las medidas políticas de Díaz puede advertirse en distintas secciones de su Historia de la Compañía. Por ejemplo, cuando dice que la “dictadura moderada” del oaxaqueño permitió poner en su lugar la perpetua ebullición de las “logias”.

⁸⁵⁴ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, p. 94.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, pp. 100-110.

⁸⁵⁶ Erika Pani, “Una ventana sobre la sociedad decimonónica: los periódicos católicos (1845-1857)” en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 36, septiembre-diciembre, 1996, pp. 113-131.

⁸⁵⁷ Luis González y González, *Todo es historia...*, op. cit., pp. 175-184.

Y subraya su apoyo para que los jesuitas regresaran a México en 1878. Se expresa de la siguiente manera:

El Gral. D. Porfirio Díaz, como sagaz político, había comprendido que la popularidad más sólida y duradera, era la que se apoyaba en la masa sana de la Nación y no en unos cuanto exaltados jacobinos. Por esto fue poco a poco y sin ruido concediendo salvoconducto a los que Lerdo [de] Tejada había desterrado sin motivo y estos, ajenos a miras políticas, se fueron dedicando de nuevo a los ministerios espirituales de su profesión.⁸⁵⁸

Así, Díaz invitó al padre José Soler, quien estaba exiliado en Nueva York, a regresar al país y más tarde otros jesuitas también lo hicieron, como fue el caso de Andrés Artola. En consecuencia, Decorme reconoce la inteligencia política de Díaz, quien -dice- contrario a Benito Juárez, comprendió que las medidas antirreligiosas no eran populares y supo hacerse “tolerable a los católicos”, en ocasiones concediendo, y otras veces sujetando con “disimulada firmeza”.⁸⁵⁹ Gracias a ello, para él, la Compañía de Jesús quedó finalmente restablecida en México y en lo sucesivo tuvo una existencia sin interrupciones políticas.

Tal vez por razones como las dichas Decorme valora aquel periodo positivamente. Además, pese a sus terribles claroscuros, que también refiere, él mismo hubo de enfrentarse a una época acaso más violenta que la historiada, pues al poco tiempo que regresó de París, en 1908, fue presa de la “persecución” religiosa e igualmente vivió parte del proceso revolucionario (1910-1920), viéndose obligado a exiliarse en los Estados Unidos durante sus últimos treinta y tres años de vida. Sin embargo, lo anterior no debe borrar del panorama intelectual del francés el hecho de que tuvo un fuerte gusto beligerante y, como Dávila, con su pluma defendió sus ideales, al tiempo que mantuvo una fuerte polémica en su Historia de la Compañía -como hemos visto- con la historiografía del Estado mexicano.

Así pues, la defensa de los ideales religiosos católicos es un elemento que comparten Dávila y Decorme. Aunado a ello, para ambos el catolicismo constituía la forma de unión entre los “mexicanos”, por ello lo defendieron a lo largo del siglo XIX. Como he dicho, esta característica subyace a la historia/historiografía del periodo, es decir, las pugnas políticas por definir a México y otorgar un rumbo moral a sus habitantes. Con ese interés

⁸⁵⁸ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo II, p. 360.

⁸⁵⁹ Ibidem, tomo III, p. 34.

como telón de fondo, en muchos de los casos, se construyó la historia. Además, más allá del proceso político mexicano, no perdamos de vista que durante dicho siglo nuestros dos historiadores encararon un mundo occidental en donde expresiones como el liberalismo, el racionalismo, la libertad de prensa, la democracia, el pluralismo y la tolerancia religiosa, se convirtieron en baluartes de diversos grupos políticos y sociales, es decir, fue un contexto histórico nuevo para la Iglesia católica y sus miembros, con el cual tuvo que aprender a relacionarse.⁸⁶⁰

Dicho lo anterior, quiero dedicar la sección final de este apartado a señalar las propuestas de algunos autores mexicanos con quienes Dávila y Decorme comparten una misma práctica historiográfica y un pensamiento histórico semejante. Lo anterior permite ubicarlos no sólo en el contexto cultural y político del siglo XIX, sino también advertir cuáles fueron los principales problemas metodológicos y las soluciones historiográficas propuestas en el medio intelectual que les fue común. De hecho, considero que los intelectuales mexicanos estuvieron muy al tanto de las obras de distintos pensadores e historiadores europeos, tal como hemos visto para el caso de Dávila y Decorme. Conocieron especialmente la historiografía alemana, francesa, italiana y española, y por esta razón comparten con ellos un amplio manejo de las metodologías de investigación decimonónicas y una marcada preocupación por conformar identidades. Además, al igual que nuestros historiadores, su escritura de la historia no sólo tiene características de la época, sino que presenta otras heredadas de la historiografía del siglo XVIII.

De entrada, pongamos por caso al español Mariano Torrente, historiador católico de la primera mitad del siglo XIX, quien al momento de abordar las revoluciones de independencia no incluye las ideas “antirreligiosas” de corte francés y, a la inversa, sigue apostando por una historia providencialista, la cual, a decir de Patricia Montoya, se asemeja a las crónicas religiosas del siglo XVI. Además, igualmente su obra tiene fuertes tintes didácticos, pues aparte de conservar la memoria de los sucesos humanos, la historia debía servir para que los hombres no volvieran a cometer los mismos errores. De ahí que, semejante a como sucedía en el virreinato, las obras históricas decimonónicas solían tener rasgos moralizantes. Tal es el caso del autor mencionado y de nuestros historiadores de la Compañía, quienes tuvieron igualmente un alto sentido de la verdad histórica y la

⁸⁶⁰ Jonathan Wright, *Los jesuitas...*, op. cit., pp. 241-242.

imparcialidad, a la manera de los más famosos historiadores, lo cual convivió con su providencialismo.⁸⁶¹

El ejemplo de Torrente refleja además un fenómeno propio de la historiografía española, que la acerca al proceso mexicano de la primera mitad del siglo XIX. Contrario al caso alemán, los historiadores españoles fueron juristas y eclesiásticos en su gran mayoría, debido en parte a que la profesionalización de sus estudios históricos fue más lenta si la comparamos con el ámbito germano.⁸⁶² En cuanto a este detalle, encuentro cierta simetría entre los autores hispanos y los mexicanos, como Dávila y Decorme. Según creo, el encuentro es producto, por una parte, de una tradición historiográfica compartida durante los siglos anteriores y, por otra, del hecho de que las profesiones más comunes en la época estuvieron vinculadas en gran medida a actividades de la Iglesia, la jurisprudencia y -aunque no influye en este caso- la carrera de las armas.

Por otro lado, además de que no eran historiadores “profesionales”, conviene tener presente que muchos de los autores combinaron el trabajo historiográfico con la narrativa, la poesía, la crítica, la biografía, las tareas de compilación documental, etcétera. Incluso, en su interés por el “devenir histórico” de México, algunos buscaron la manera de articular sus visiones a través de la enseñanza.⁸⁶³ Así pues, en la historiografía mexicana de la primera mitad del siglo XIX, el investigador se encuentra con obras de importancia escritas por intelectuales tan diversos como Carlos María de Bustamante, Tadeo Ortiz, Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora, Lucas Alamán, José María Tornel y Mendívil, José María Bocanegra, José María Liceaga, Francisco Ortega, entre otros. Tales autores comparten con nuestros historiadores algunas características.

⁸⁶¹ Patricia Montoya Rivero, “Mariano Torrente” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. III, pp. 154-159.

⁸⁶² A decir de Pedro Ruiz Torres, la enseñanza de la Historia en las universidades españolas aparece por vez primera en 1845, como “ciencias históricas, políticas y sociales”. A partir de entonces la Facultad de Filosofía se equiparó a las otras facultades mayores, incorporando en cada uno de sus grados asignaturas de Historia General, Historia de España e Historia de la Filosofía. Con la promulgación de la llamada “Ley Moyano”, en 1857, no hubo mayores cambios y la situación de la enseñanza de la historia en el ámbito universitario siguió siendo rudimentaria. De hecho, para el historiador valenciano, durante todo el siglo XIX la historia estuvo “muy lejos” de los cambios suscitados en las instituciones superiores alemanas y francesas (Pedro Ruiz Torres, “Política y ciencia de la historia en la universidad de Valencia entre 1868 y 1939” en Carlos Forcadell e Ignacio Peiró (coords.), *Lecturas de la historia. Nueve reflexiones sobre historia de la historiografía*, Zaragoza, Institución <<Fernando el Católico>>, 2001, pp. 55-95).

⁸⁶³ Antonia Pi-Suñer Llorens, “La generación de Vicente...” en op. cit., pp. 89-90.

Por ejemplo, sabemos que era común en la época -en parte por la herencia del siglo XVIII- considerar a la historia como un Tribunal de justicia, donde los actos humanos pasaban por la criba de una rigurosa sentencia. Dicha propuesta es notoria para el caso de Carlos María de Bustamante, quien tuvo la intención de hacer “justicia” a través de su Cuadro histórico de México (1821-1827) y en la Continuación al mismo (1832; 2ª. ed. 1843-1846). Bustamante deseaba mostrar el acontecer histórico retratando a los mexicanos ilustres, a quienes incluye con la intención de retribuirles por su participación en la revolución mexicana. Además, dice incluir en su obra algunos defectos de sus héroes, pues quiere acoplarse a las leyes del historiador, las cuales exigen apego a la verdad.⁸⁶⁴ En este sentido, sabemos que Dávila y Decorme, desde la perspectiva de la historia de la Compañía de Jesús, intentaron hacer justicia a los jesuitas y a la Iglesia católica, en particular respecto a sus conflictos con los poderes seculares, tanto a finales del siglo XVIII como durante el XIX y comienzos del XX.

De entre los historiadores mexicanos de la primera mitad del siglo XIX, quien podría considerarse el más allegado a una escritura de la historia de carácter profesional sería Lucas Alamán, cuya Historia de México (1849-1852) sabemos fue utilizada por Dávila y por Decorme. Convendría advertir que cultivó una historiografía que intentaba descubrir el porqué de los designios de la Providencia. Lo anterior no excluye explicaciones de género un tanto “casualista” en su texto, en el sentido de que, según él, conocer las causas de los errores pasados sirve como lección para los sucesos posteriores. Es más, esto acerca a Alamán a autores que defendieron una propuesta semejante en el contexto europeo, como el inglés Edmund Burke en el siglo XVIII. Por otro lado, en cuanto a su forma de escritura, resulta interesante advertir que, al igual que Dávila, prefería construir panoramas lo más completos posibles. Es decir, no deseaba detenerse en menudencias, pues -para él- según dice Enrique Plasencia de la Parra, no resultaba adecuado distraer al lector con alusiones a grandes personajes. En consecuencia, prefiere la visión de conjunto.⁸⁶⁵

Otro autor contemporáneo de Alamán, Lorenzo de Zavala, quien ha sido considerado tradicionalmente de carácter liberal, es una fuente de Gerard Decorme. Como cabría

⁸⁶⁴ María Eugenia Claps, “Carlos María de Bustamante” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. III, pp. 116 y 120.

⁸⁶⁵ Enrique Plasencia de la Parra, “Lucas Alamán” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. III, pp. 327; 329; 332.

imaginar, su obra no influyó en el francés como consecuencia de su actitud abiertamente anticlerical y sus ideas “liberales”; no obstante, ambos comparten una visión científica de la historia. En este sentido, es interesante notar que el yucateco, en su faceta de historiador, se propuso narrar los sucesos de México con veracidad muy al estilo decimonónico. No sólo pretendía una relación de hechos, sino que apuntó la necesidad de investigarlos y examinarlos con atención e imparcialidad. Para Zavala, un historiador debe proceder como un juez, “...que llama ante sí a todos los contadores y los testigos de los hechos, los confronta, les pregunta y procura alcanzar la verdad, es decir, llegar a la existencia del hecho tal como ha acontecido”.⁸⁶⁶ Sabía que era imposible tener absoluta certidumbre de tales hechos, pero sí debía presentarlos sin disfraces, para que los lectores juzgaran como un tribunal ciudadano.⁸⁶⁷

En cuanto a una segunda generación de historiadores de México, otros nombres que resulta significativo mencionar son los de José Fernando Ramírez, Manuel Larrainzar, José María Lafragua, Manuel Orozco y Berra, Guillermo Prieto, Manuel Payno, etcétera. En el contexto de dichos autores se ubica la publicación del Diccionario universal de historia y de geografía (1853-1856), obra colectiva que intentó ofrecer a los mexicanos un pasado “común” que cimentara su identidad nacional, para la cual, según dije en el segundo capítulo, Dávila aportó abundantes entradas. Dicha publicación reunió a escritores de tendencias diversas, ya fuera conservadores y católicos como Dávila o Manuel Berganzo, o asociados a la modernidad liberal, como Ramírez o Lafragua, e incluso abiertamente anticlericales, como Guillermo Prieto.⁸⁶⁸ Dicho en otras palabras, todos buscaban -directa o indirectamente- dotar a la nación de su identidad.

⁸⁶⁶ Teresa Lozano Armendares, “Lorenzo de Zavala” en *Ibidem*, vol. III, pp. 224-225.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 227. La presunción de capacidad de juicio por parte de la posteridad acerca de aquello sucedido, es algo que enuncia también con vigor José María Tornel, autor cercano a las propuestas de Alamán, católico y de tendencia conservadora (María del Carmen Vázquez, “José María Tornel y Mendivil” en *Ibidem*, pp. 362 y 384).

⁸⁶⁸ En las portadas de los tres volúmenes dedicados a México se alude a los siguientes autores, integrantes de dos generaciones distintas: José María Andrade, Manuel Berganzo, Bernardo Couto, José Mariano Dávila, Joaquín García Icazbalceta, José María Lacunza, José María Lafragua, Miguel Lerdo de Tejada, José S. Noriega, Manuel Orozco y Berra, Eulalio M. Ortega, Emilio Pardo, Manuel Payno, José Joaquín Pesado, Francisco Pimentel, Guillermo Prieto, José Fernando Ramírez, Ignacio Rayón y Francisco Zarco (Apéndice al Diccionario universal de historia y de geografía, México, 3 vols., Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1855-1856). En el conjunto de la obra -siete volúmenes iniciales del Diccionario, más tres del Apéndice- colaboraron cerca de cien autores en total.

Tal como señalé para el caso de la historiografía europea, en México encontramos de igual forma quienes pensaban que la escritura de la historia permitía mostrar los “progresos” de la sociedad. Entre ellos tenemos a Guillermo Prieto, quien además veía en la historia la “revelación sublime de la Providencia” y la consideraba un “faro de la moral” y luz que iluminaba el futuro de la sociedad.⁸⁶⁹

Por otro lado, respecto al método rankeano de investigación y escritura, José Fernando Ramírez realizó un trabajo de compilación de fuentes y crítica documental siguiendo los postulados de la escuela científicista de Ranke, Guizot, Sismondi, Niebuhr y otros autores mencionados en este capítulo. De ahí que consideraba una obligación del historiador ceñirse a las “leyes de la historia”, presentando los “hechos” con sencillez, “tales y como los veía”, narrando sus causas sin falsearlas y evitando el odio o favor hacia los actores históricos.⁸⁷⁰

Existen otros autores que, como los historiadores jesuitas, practicaron los preceptos historiográficos antes mencionados. Por ejemplo, Manuel Orozco y Berra, en el primer volumen del Diccionario universal, declara que su método de investigación se sustenta en la objetividad, como la única manera de conocer la realidad. En este sentido, defiende la escritura de la historia como una operación “científica” que se apoyaba en la documentación de primera mano, con la cual los “hechos” del pasado quedaban establecidos.⁸⁷¹ De modo similar, Manuel Larrainzar y Vicente Riva Palacio, coincidían en que los personajes no debían pintarse en torno a la imaginación del historiador, sino “según los hechos”.⁸⁷²

⁸⁶⁹ Begoña Arteta, “Guillermo Prieto” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, p. 41. Cabe añadir que Prieto conformó el plan docente del Benemérito Instituto Normal del Estado de Puebla (1879), el cual expresaba un fuerte interés moralizante en la enseñanza de la historia para los pequeños. A decir suyo, con el aprendizaje de la historia -de manera racional- saldrían de las “tinieblas” y se les dotaría de “luz” (Lucía Salazar Garrido, “La enseñanza de la historia desde la visión de los eclécticos poblanos del siglo XIX” en *Memorias del Cuarto Encuentro Nacional de Docencia, Difusión y Enseñanza de la Historia*, Santiago de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, edición digital julio de 2013, pp. 552-561).

⁸⁷⁰ Ernesto de la Torre Villar, “José Fernando Ramírez” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. III, 2005, pp. 123-124.

⁸⁷¹ Laura Pérez Rosales, “Manuel Orozco y Berra” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, pp. 381-385.

⁸⁷² José Ortiz Monasterio, “Vicente Riva Palacio, polígrafo (1832-1896)” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. III, p. 347.

Como he dicho, respecto al tratamiento de los “hechos”, algunos historiadores consideraban necesario proceder con imparcialidad, tal era la intención de Orozco y Berra, quien decía escribir “siempre buscando la verdad y la justicia”. Y de modo análogo, José Fernando Ramírez añade que “Cuando el juez no puede discernir la verdad, la ley y la razón le mandan seguir la verosimilitud, que, dicho sea de paso, es ordinariamente la verdad de la historia”.⁸⁷³ No obstante, hubo quienes, como José María Lafragua, no compartían esta opinión y preferían recomendar al historiador no encargarse de sentenciar según la verosimilitud, sino, por el contrario, dejar que la posteridad fuera la encargada de juzgar los acontecimientos.⁸⁷⁴

Otro aspecto relacionado directamente con el anterior radica en la utilidad de la historia. Según puede verse, también varios historiadores mexicanos consideraron su función didáctica. Por ejemplo, Manuel Larrainzar y Vicente Riva Palacio veían en ella una “maestra de la vida”, de ahí que fuera necesario definir con claridad -como un tribunal- lo que era “malo” de lo “bueno”; y los ejemplos del pasado servían para ello, es decir, la historia fungía como medio de “expiación” de éste.⁸⁷⁵

Finalmente, antes de referirme a autores de la siguiente generación, es importante comentar que, como he dicho, muchos dejaron en sus obras evidencia de cuál fue la manera de interpretar el devenir histórico. En este sentido, escritores como Orozco y Berra, y Larrainzar, también veían en la historia una guía de la Providencia.⁸⁷⁶ Como otros, su visión estaba vinculada a una perspectiva científica del progreso civilizatorio de las naciones, pero la combinaban con el providencialismo.⁸⁷⁷ Así pues, vemos en su escritura un interés científico erudito, a la manera de algunos autores ilustrados, pero igualmente presentan en ocasiones características cristianas.

Más tarde, intelectuales como Joaquín García Icazbalceta, José María Roa Bárcena, Antonio García Cubas, Juan Evaristo Hernández y Dávalos, José María Vigil, Vicente Riva Palacio, Ireneo Paz, Manuel Rivera Cambas, etcétera, serán también ejemplo de una

⁸⁷³ Ernesto de la Torre Villar, “José Fernando Ramírez” en *Ibidem*, pp. 123-124.

⁸⁷⁴ Luis Olivera, “José María Lafragua” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, p. 350.

⁸⁷⁵ Miguel Ángel Soto Ábrego, “Manuel Larrainzar” en *Ibidem*, p. 537.

⁸⁷⁶ *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*, selección, introducción, estudio y notas de Juan Antonio Ortega y Medina, México, UNAM, 2001, p. 158.

⁸⁷⁷ Laura Pérez Rosales, “Manuel Orozco...” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, pp. 381-385.

práctica historiográfica ricamente ecléctica. Algunos estarán ahora influidos por el llamado “positivismo” e ideas evolucionistas -sobre lo cual hablaré más adelante- y sus explicaciones conservan un carácter providencialista.⁸⁷⁸ Además, entre ellos hubo quienes estuvieron interesados en difundir la historia de México, no sólo en obras de naturaleza historiográfica, sino por medio de libros de texto, como fue el caso de José María Roa Bárcena, Antonio García Cubas, Enrique C. Rébsamen, Manuel Payno, Ramón Lainé, etcétera.⁸⁷⁹

De los autores arriba mencionados, uno especialmente significativo es García Icazbalceta. Si bien se preocupó más por la recopilación y edición de fuentes, que por la construcción de textos historiográficos, compartió con sus contemporáneos el afán por utilizar los “documentos originales” como medio para encontrar la “verdad histórica”. Según Icazbalceta, constituían una pieza clave para establecer los acontecimientos y mostraban lo que había sucedido “realmente”.⁸⁸⁰ El eclecticismo propio de autores como él, aparece cuando, al tiempo que planteaba su deseo de llegar a la verdad por medio de la erudición científica, veía en los sucesos no sólo la actuación de los hombres, sino también mantenía una visión cristiana, católica y providencialista del devenir histórico.⁸⁸¹

En cuanto a esa misma vertiente, pero esta vez en relación con obras históricas redactadas con una finalidad científica, quiero señalar como ejemplos adicionales a Emilio del Castillo Negrete y Matías Romero. Ambos comulgaban con la necesidad de reunir materiales “auténticos” que sirvieran de sustento para descubrir y comprobar la verdad, pues en ellos se resguardaba la historia. En ese sentido, practicaban un acucioso cotejo de fuentes, cuyo contenido comúnmente insertaban a través de transcripciones en su relato histórico.⁸⁸² Como dije antes, el eclecticismo puede verse en el caso de otros intelectuales contemporáneos, como Justo Sierra, José María Vigil y Porfirio Parra. De hecho, el primero ha sido calificado por Álvaro Matute como “positivista romántico”, debido a que en su obra

⁸⁷⁸ Antonia Pi-Suñer Llorens, “Introducción” en *Ibidem*, p. 21. Tal sería el caso, también en un sentido ecléctico, de Manuel Payno, quien en la generación anterior defendió el evolucionismo en el contexto de una explicación providencialista de la historia (Miguel Soto, “Manuel Payno” en *Ibidem*, pp. 66-67).

⁸⁷⁹ Lucía Martínez Moctezuma, “Los libros de texto en el tiempo” [en línea] disponible en http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_29.htm [consultado el 02 de septiembre de 2013].

⁸⁸⁰ Patricia Montoya Rivero, “Joaquín García Icazbalceta” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, pp. 397 y 399.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 401.

⁸⁸² Horacio Correa Gannam, “Emilio del Castillo Negrete” y Josefina Mac Gregor, “Matías Romero” en *Ibidem*, pp. 455 y 482-483, respectivamente.

existe una relación muy cercana entre la visión romántica y el entusiasmo por la ciencia, el método y la experimentación al modo positivista.⁸⁸³

Además de lo dicho, quiero comentar que a finales del siglo XIX, fueron publicadas algunas visiones generales de la historia nacional de gran importancia. Una de ellas fue la monumental *Historia de Méjico* (1876-1882) de Niceto de Zamacois, la cual sabemos utilizó Decorme. A decir de Judith de la Torre, el vizcaíno continuó la tradición erudita iniciada previamente por autores como Orozco y Berra, García Icazbalceta y José Fernando Ramírez, por mencionar algunos. Desde una mirada conservadora, Zamacois se ocupó de realizar una acuciosa crítica de sus fuentes -en gran medida hemerográficas- y escribir con imparcialidad. Guiado por algunos lineamientos metodológicos de los eruditos “positivistas”, su idea de progreso se combinó con su esfuerzo por dejar testimonio de los valores que unían a los mexicanos, en especial en cuanto a la religión católica, la cual “se convirtió en el punto medular de su discurso histórico”. De ahí que -para él- en su *Historia* la política anticlerical del partido liberal fuera el principal factor de los problemas y divisiones entre los mexicanos.⁸⁸⁴

Poco después, entre 1884 y 1889, se publicó la magna *México* a través de los siglos, que presentó por vez primera una historia integral de la nación hasta el año de 1867. En dicha obra, de tendencia romántico-liberal, participaron autores como Vicente Riva Palacio, Alfredo Chavero, Julio Zárate, Juan de Dios Arras, Enrique de Olavarría y Ferrari, Ireneo Paz y José María Vigil. Se trata, sin duda, de una de las obras más notables de la historiografía mexicana del siglo XIX.⁸⁸⁵ Caracterizada por su talante liberal, seguramente habría sido calificada por Gerard Decorme como de tendencia “jacobina”. Considero que acaso por esa razón no la utilizó y, en cuanto a obras generales, prefiere la visión de autores como Lucas Alamán.

Dentro de las actividades de los historiadores antes mencionados, me parece importante señalar que varios fueron activos editores, redactores y colaboradores de

⁸⁸³ Álvaro Matute Aguirre, “Justo Sierra” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. III, p. 429.

⁸⁸⁴ Judith de la Torre Rendón, “Niceto de Zamacois” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, op. cit., vol. IV, pp. 560-564.

⁸⁸⁵ José Ortiz Monasterio, “Vicente Riva Palacio...” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. III, pp. 357-359.

periódicos de la época.⁸⁸⁶ De hecho, los estudiosos coinciden en que la prensa escrita significó el espacio de comunicación y difusión de ideas más importante del siglo XIX.⁸⁸⁷ De ahí que, aún antes de redactar y publicar muchas de sus historias, los escritores editaron papeles y participaron comúnmente en diversas publicaciones, en donde expusieron su pensamiento.⁸⁸⁸ Tal es el caso de Dávila, quien sabemos mantuvo una fuerte tendencia a la combatividad en los diarios *El Espectador de México* y *La Cruz*, especialmente como consecuencia del momento de mayor discusión político-ideológica, entre 1855 y 1858.⁸⁸⁹

Dicha inercia se mantuvo con el correr de los años y durante la primera mitad del siglo puede verse la pluma de reconocidos intelectuales expresando su opinión en los principales diarios del país. Por ejemplo, en *El Siglo XIX* (1841-1896), de filiación liberal, redactaron autores como Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Luis de la Rosa, Mariano Otero, Manuel Orozco y Berra y José María Lacunza, entre otros. Por otra parte, en *El Monitor Republicano* (1844-1896), también de identidad liberal, es posible leer a José María Vigil, Manuel Payno, José María Iglesias, José María Lafragua, Guillermo Prieto, etcétera.⁸⁹⁰

Entre los periódicos católicos o “religiosos” tenemos, al menos respecto a los editados en la ciudad de México, *El Católico* (1845-1847), *El Observador Católico* (1848-

⁸⁸⁶ A los nombres de los intelectuales comentados, quiero añadir un listado que Gerard Decorme incluye en su *Historia*, pues con él es posible conocer quiénes fueron valorados en la segunda mitad del siglo XIX como “prohombres católicos”. Entre ellos aparecen juristas, eclesiásticos y hombres de letras: Basilio Manuel Arrillaga (1791-1867), Manuel Carpio (1791-1860), Luis Gonzaga Cuevas (1800-1867), José Joaquín Pesado (1801-1861), Antonio Fernández Monjardín (1802-1855), José Bernardo Couto (1803-1862), Juan N. Rodríguez de San Miguel (1808-1877), Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), Ponciano Arriaga (1811-1865), Alejandro Arango y Escandón (1821-1883), Joaquín García Icazbalceta (1825-1894), José María Roa Bárcena (1827-1908), Antonio García Cubas (1832-1912), Vicente de Paula Andrade (1844-1915), Andrés Segura Domínguez (1850-1918) y Francisco Elguero Iturbide (1856-1932). (Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, p. 128).

⁸⁸⁷ Alberto del Castillo Troncoso, “El surgimiento de la prensa moderna en México” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. II, 2005, p. 106.

⁸⁸⁸ Rosalba Cruz Soto, “Los periódicos del primer periodo de vida independiente (1821-1836)” en *Ibidem*, vol. II, pp. 70-71.

⁸⁸⁹ Guadalupe Gómez-Aguado y Adriana Gutiérrez Hernández, “El pensamiento conservador en los periódicos *La Cruz* y *El Pájaro Verde*: definición y transformación en tiempos de crisis” en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas...*, op. cit., tomo I, pp. 214-217.

⁸⁹⁰ Dentro de la misma tendencia liberal, podríamos agregar a la lista otros nombres de los cuales algunos van perfilándose hacia la segunda mitad del siglo: Ignacio L. Ramírez, Ignacio Manuel Altamirano, Joaquín Cardoso, Juan B. Morales, Victoriano Roa, José T. de Cuéllar, Manuel Sánchez Mármol, Justo Sierra, Enrique Chavarri, Juan de Dios Peza, Vicente Riva Palacio, Ángel Pola, Agustín Arroyo de Anda, Leopoldo Batres, Luis Lara Pardo, Hilarión Frías y Soto, Rafael Nájera, Agustín Cuenca, Francisco Ortiz y Federico Gamboa (Nora Pérez-Rayón, “La prensa liberal en la segunda mitad del siglo XIX” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. II, pp. 150-151).

1850) y El Ilustrador Católico (1846). En particular éstos dos llegaron a estar bajo la dirección del jesuita Basilio Arrillaga, tío de nuestro historiador, quien sabemos también publicó en dichos periódicos. La Verdad Católica (1853-1855), la revista El Espectador de México (1851-1852); el periódico La Cruz (1855-1858) y diarios como El Universal (1848-1855) en donde colaboraron personajes de la talla de Lucas Alamán, Anselmo de la Portilla, Manuel Gutiérrez Nájera, Clemente de Jesús Munguía, José Joaquín Pesado y José María Roa Bárcena;⁸⁹¹ estos dos últimos además fueron directores de La Sociedad (1857-1867) y Roa publicó también en El Eco Nacional (1856-1857); por último, diarios como El Ómnibus (1855) y El Pájaro Verde (1861; 1863-1867), igualmente son ejemplos de publicaciones de tendencia conservadora.⁸⁹²

Debo aclarar que quienes expresaron su opinión a través de la prensa no compartían una misma voz, a pesar de tener carácter religioso, como fue el caso de algunos de los diarios citados. Es más, entre los autores cercanos a la Iglesia o miembros de ella existía una gran diversidad de pensamiento, al tiempo que había algunos más moderados y otros más intransigentes pero, con todo, compartían problemáticas semejantes y por lo mismo los periódicos mostraban sus ideales de grupo. En este sentido, un fenómeno usual fue su inserción en los debates de la vida pública del país, con el propósito de revelar el camino a seguir y defender a la Iglesia -y a la religión- de las acciones de los gobiernos que iban en contra de sus prerrogativas.⁸⁹³ Lo anterior se sustentaba en un proyecto de progreso social distinto, donde religión e Iglesia católica eran fundamentales para hacer frente a la educación liberal “cuyos valores son percibidos como fuente inagotable de males para la población mexicana”.⁸⁹⁴ Como sabemos, Dávila participó activamente en ello. Al respecto resultan ilustrativas las palabras de la historiadora Erika Pani:

La eficiencia de la crítica católica estribaba no sólo en una condena de los principios liberales, federalistas y democráticos sobre los cuales se basaba explícitamente el régimen de la restaurada Constitución de 1857: [...] se enfocaron, sobre todo, a exponer la hipocresía de los hombres en el poder: la <<solemne y periódica mentira de las elecciones>>, el <<cáncer del cacicazgo>> y el <<mentido parlamentarismo>>

⁸⁹¹ Laura Suárez de la Torre, “La producción de libros, revistas, periódicos y folletos en el siglo XIX” Ibidem, vol. II, pp. 13-14.

⁸⁹² Erika Pani, “Para difundir las doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes: los periódicos católicos y conservadores en el siglo XIX” en Ibidem, vol. II, p. 120.

⁸⁹³ Ibidem, vol. II, p. 121.

⁸⁹⁴ Nora Pérez Rayón, “La prensa liberal...” en Ibidem, vol. II, p. 157.

de su gobierno que <<disfrazado de máscara>> se volvía cada vez más autoritario y despótico. Los periódicos católicos se alzaban así <<como eternos testigos, como pesadilla abrumadora para echar en cara su falsía al liberalismo, para apostrofarle como tirano, y para oponer la franqueza de nuestras doctrinas a la mentida y vana apariencia de las contrarias>>.⁸⁹⁵

De hecho, una buena parte de los argumentos anteriores los recuperaría Decorme posteriormente, hacia el último cuarto del siglo XIX y la primera década del XX, momento en el que de nuevo se estimuló el desarrollo de la prensa en México. Por un lado, el crecimiento estuvo vinculado al apoyo del régimen de Porfirio Díaz -lo cual no la hizo forzosamente propagandística- que la incorporó a sus proyectos de modernización económica y política del país.⁸⁹⁶ Pero, por otro lado, su propia dinámica interna también sirvió de impulso, ya fuera de tendencia liberal o conservadora. Dentro del catolicismo militante, posterior a 1867, vale la pena mencionar los diarios La Voz de México (1870-1909); El Tiempo (1883-1912) y El País (1899-1914), los cuales utilizó Decorme como fuente de información.

Además, en un contexto más amplio, una vez superado el anticlericalismo del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1873-1876), la Iglesia gozó de un periodo de cierta conciliación, con lo cual el tono beligerante de la prensa fue matizándose. De hecho, el clero católico fue llevando a cabo su reorganización interior y tomó fuerza iniciándose un proceso de reforma social y formación de un nuevo laicado activista frente a los problemas sociales de México.⁸⁹⁷ Hacia 1874 la Iglesia se propuso un nuevo programa de acción, a través de sus fieles, quienes paulatinamente fueron incorporándose con un perfil militante y comprometido. Poco a poco criticaron con más fuerza al régimen de Díaz, cuya gestión consideraron “muy prudente” en política, “sabia” en lo administrativo, “desastrosa” en lo social.⁸⁹⁸

Así, la lucha contra el liberalismo iría instrumentándose también por medio de los laicos, que bajo la dirección del clero buscaron recuperar la presencia de este último, no sólo a través de publicaciones católicas, sino por medio de la labor educativa y de

⁸⁹⁵ Erika Pani, “Para difundir las doctrinas ortodoxas...” en *Ibidem*, vol. II. p. 128.

⁸⁹⁶ Nora Pérez Rayón, “La prensa liberal...” en *Ibidem*, vol. II. p. 155.

⁸⁹⁷ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, IMDOSOC, 2004, pp. 95-123.

⁸⁹⁸ Erika Pani, “Para difundir las doctrinas ortodoxas...” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras...*, op. cit., vol. II. p. 129.

beneficencia, sociedades mutualistas, etcétera.⁸⁹⁹ Su conducta se advierte en la Historia de la Compañía de Decorme, como vimos en el capítulo anterior, donde una parte muy significativa de las actividades de la Orden se encaminó a conformar o consolidar distintas asociaciones religiosas, al tiempo que el trabajo con los laicos fortaleció la formación de los “ciudadanos” mexicanos.

Respecto a este mundo de valores morales en transformación y de iniciativas novedosas para impulsar cambios sociales, conviene redondear el panorama con una mención, al menos breve, respecto al llamado “positivismo”. Lo anterior porque Gerard Decorme redactó su Historia de la Compañía en el contexto de una fuerte presencia de los postulados positivistas, como pudo advertirse en el capítulo precedente. Además, éstos también influyeron en algunos autores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, los cuales aplicaron sus principales lineamientos para entender los cambios históricos del país y cultivaron así una nueva historiografía de corte “científico”.

En principio, es importante aclarar que el calificativo “positivista” ha sido utilizado de manera indiscriminada para hacer referencia a múltiples formas de pensamiento, algunas lo admiten y otras no. En su origen se trató de una epistemología surgida en Europa entre el último cuarto del siglo XVIII y los primeros años del XIX, cuyo máximo representante llegaría ser Auguste Comte, quien desechó la física especulativa y defendió la construcción de conocimiento sustentada en la observación y la experiencia. Pronto constituyó una forma de “hacer ciencia” en el estudio de la naturaleza y conformó una filosofía que habría de aplicarse a los fenómenos históricos, sociales y antropológicos.⁹⁰⁰ Además, llegaría a instaurarse igualmente en una pedagogía que tuvo como máxima el aprendizaje por medio de la observación, el análisis, la generalización y la inducción.⁹⁰¹ Lo anterior permite comprender por qué con frecuencia se incluye indebidamente bajo el calificativo de

⁸⁹⁹ Laura O’Dogherty, “La Iglesia católica...” en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas...*, op. cit., tomo 1, pp. 383-384.

⁹⁰⁰ Acerca de la connotación “positivista” en términos historiográficos, de manera general, se ha aplicado el término para referirse a: 1) la disciplina de la historia autodefinida como ciencia, la cual se caracteriza especialmente por su tratamiento acucioso y “objetivo” de las fuentes y por su preocupación por descubrir las “leyes” del acontecer histórico; 2) a formas extremas de empirismo, donde el énfasis se coloca en los “hechos” a expensas de la teoría y/o la filosofía de la historia (Jaume Aurell et al., *Comprender el pasado...*, op. cit., pp. 220-221).

⁹⁰¹ Luz Fernanda Azuela, “La ciencia positivista en el siglo XIX mexicano” en Rosaura Ruiz, Arturo Argueta y Graciela Zamudio (coords.), *Otras armas para la Independencia y la Revolución. Ciencias y humanidades en México*, México, FCE, 2010, pp. 172-183.

positivistas a quienes no comulgaron con aquellas propuestas o con la metodología de Comte.⁹⁰²

Así pues, en cuanto a la aplicación de la teoría positivista de la historia para el caso mexicano, tenemos a autores representativos como Justo Sierra, Francisco Bulnes, Ricardo García Granados y, un poco después, Andrés Molina Enríquez. En este sentido, debo añadir que entendían a la historia como producto de un desenvolvimiento que debía encaminarse al mejoramiento humano, es decir, tenían una concepción evolucionista.⁹⁰³ Como dije, su positivismo es parte del contexto intelectual de Decorme. De hecho, el francés lo critica y rechaza con vehemencia en conjunto con el liberalismo, especialmente en su vertiente más materialista, lo cual también hicieron otros católicos contemporáneos suyos, como el obispo Emeterio Valverde Téllez, Trinidad Sánchez Santos, Victoriano Agüeros, Eustaquio O’Gorman y Francisco Elguero e Iturbide.⁹⁰⁴ A este respecto, vimos en el capítulo anterior su crítica a Bulnes -una fuente suya-, en especial por su idea de “progreso” de carácter “ateísta”. Con vigor el francés expresa:

Una cosa podemos asegurar al Sr. Bulnes y es que el día que él nos pruebe científicamente que no hay Dios y que la Iglesia católica en sus propios dogmas fundamentales (no en los que él nos hace favor con tanta frecuencia de atribuirle) es una de tantas supersticiones, aquel día, sin necesidad de palos, ni de más instrucción cívica, se acabarán los clérigos, los jesuitas, las Órdenes monacales, el Papado y todo lo que él quiera, sin que pueda detener su ruina un instante, ni la ambición, ni todo el oro que se le pueda prometer.⁹⁰⁵

Lo anterior no implica que estuviera en contra del concepto de evolución. Todo lo contrario, como hombre de su tiempo, mira en ella un factor de transformación histórica,

⁹⁰² Tal sería el caso de Ranke, quien sabemos fundamentó los “hechos históricos” según lo plasmado en los documentos. A causa de esto, equivocadamente, algunos historiadores lo consideran positivista, pero, si se valora debidamente, no puede incorporarse en dicha forma de pensamiento, ya que la historiografía positivista buscaba establecer leyes de validez universal, lo cual no estaba en el ideal rankeano (Álvaro Matute Aguirre, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE, 1999, pp. 15-16).

⁹⁰³ El introductor de la doctrina positivista en México fue Gabino Barreda, fundador de la Escuela Nacional Preparatoria, quien se ocupó de aplicar la ley de los tres estadios de Comte para el caso mexicano (Álvaro Matute, “Notas sobre la historiografía positivista mexicana” en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 21, septiembre-diciembre, 1991, pp. 49-64).

⁹⁰⁴ Martín Sánchez Rodríguez y Gabriela Díaz Patiño, “Francisco Elguero Iturbide, un historiador católico frente al positivismo” en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, Año 22, núm. 51, julio-diciembre de 2001, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 151-167.

⁹⁰⁵ Gerard Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., tomo II, p. 133, n. 2.

pero en su caso se trata de una “evolución cristiana”, en el orden moral e intelectual, la cual, según el cuadro que pinta en el párrafo anterior, en su época se veía atacada por el “jacobinismo” y los “liberales”.⁹⁰⁶ Es la evolución en su sentido científicista, a la manera como la entendían Thomas Malthus, Herbert Spencer y Charles Darwin, la que resulta inaceptable para él, por su énfasis en las transformaciones mecánicas, lo que dejaba al hombre no como un producto de Dios, sino de su propio proceso material. De ahí que, según mi punto de vista, Decorme constituye un autor con un fuerte talante combativo, por lo cual podríamos ubicarlo como parte del grupo de pensadores que tuvieron un perfil “intransigente” y se opusieron a todo lo que estuviera en contra de los preceptos del catolicismo. Un caso análogo lo encontramos en el obispo Valverde Téllez, quien -en cuanto a su pensamiento historiográfico- impulsó una obra intelectual proselitista que, semejante a la del francés, sirvió igualmente como respuesta ante el momento de efervescencia política respecto a las relaciones de la Iglesia con el Estado.⁹⁰⁷

Dicho lo anterior, por último, respecto a la crítica al positivismo, no debo pasar por alto en este apartado, un comentario acerca de una de las aportaciones al pensamiento “mexicano” más importantes de principios del siglo XX, que precisamente se distinguió por su férreo cuestionamiento al positivismo y es parte del entorno intelectual en el que Decorme redactó su historia de la Compañía de Jesús. Me refiero al surgimiento del llamado Ateneo de la Juventud, fundado en 1909.⁹⁰⁸ El francés pasó algunos años de su vida en México durante una etapa en la cual el Ateneo floreció. Recordemos que Decorme se educó entre Francia, México y España. Como vimos en el capítulo anterior, llegó a México con 19 años y luego viajó a estos tres países en distintas ocasiones para desarrollar y concluir su formación sacerdotal, hasta regresar en 1908. Sabemos que por aquellos años la mayoría de los sacerdotes jesuitas en México eran extranjeros, no obstante, al francés podemos considerarlo como formado en nuestro país.⁹⁰⁹

⁹⁰⁶ Idem.

⁹⁰⁷ Aimer Granados García, “Emeterio Valverde Téllez y la <<orientación católica>> en el pensamiento historiográfico mexicano” en Iztapalapa..., op. cit., pp. 167-180.

⁹⁰⁸ A decir de Álvaro Matute, con su trabajo intelectual los ateneístas contribuyeron a concretar la “desintegración” del positivismo, y posteriormente también tuvieron un fuerte compromiso con la realidad revolucionaria (Álvaro Matute Aguirre, Pensamiento historiográfico..., op. cit., pp. 25-28).

⁹⁰⁹ Al comenzar el siglo XX (1900) había en México 245 sujetos vinculados a la Compañía -77 sacerdotes, 103 escolares y 65 coadjutores- (José Gutiérrez Casillas, Jesuitas en México durante el siglo XX, México, Editorial Porrúa, 1981, pp. 25-26).

El Ateneo se constituyó como una asociación de jóvenes intelectuales que aspiraba a “trabajar en pro de la cultura intelectual y artística de México”. Es decir, eran artistas y filósofos, no historiadores. Sin embargo, su crítica resulta significativa, en especial porque defendieron una visión del mundo y una filosofía opuesta a la “positivista”. De ahí que criticaran las propuestas de autores como Comte y Spencer, al tiempo que acudían con beneplácito a otros, por ejemplo, Émile Boutroux, Henri Bergson, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Giovanni Papini, Marcelino Menéndez Pelayo y Benedetto Croce.⁹¹⁰

En nuestro país, nombres como los de Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Nemesio García Naranjo, Julio Torri, Alfonso Reyes, Genaro Fernández MacGregor, entre otros, desfilan entre los más representativos de aquella generación. Algunos se inclinaban por la filosofía o por las humanidades, otros más por distintas ramas del arte, la literatura y la poesía, etcétera. Sus plumas, que podríamos calificar de “antipositivistas”, acaso gozaron de mayor impacto en el ámbito laico que las de los católicos mexicanos durante un buen tiempo, quizás hasta 1935, aproximadamente.

Su participación en la vida cultural de la ciudad de México fue muy activa. Por ejemplo, según cuenta Decorme, con motivo de las celebraciones del centenario de la Independencia, Porfirio Díaz “y algunos personajes conspicuos del Gobierno” invitaron al historiador jesuita Antonio Astrain, quien a la sazón estaba de visita en México, a impartir una conferencia de “Historia”, la cual -dice- estuvo presidida por Justo Sierra. Dicha conferencia se habría llevado a cabo en el Museo Nacional, en presencia de su director, Genaro García.⁹¹¹ A este respecto, Susana Quintanilla cuenta que en aquel ciclo conmemorativo contribuyeron intelectuales como Francisco Bulnes, Nemesio García Naranjo, José María Olaguíbel, José María Lozano, Antonio Caso, entre otros. Como era de esperarse, a dichos festejos se sumó el Ateneo y participaron con conferencias Vasconcelos, Caso, Reyes, Henríquez Ureña, Carlos González Peña y José Escofet.⁹¹²

Para finalizar el presente apartado, debo decir que los comentarios de las páginas anteriores constituyen un panorama general de las características fundamentales del ámbito

⁹¹⁰ Susana Quintanilla, <<Nosotros>> La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán, México, Tusquets Editores de México, 2008, pp. 21-46 y 201.

⁹¹¹ Gerard Decorme, Historia de la Compañía de Jesús..., op. cit., tomo III, pp. 486-487. Cita como fuente de información una “crónica” que se publicó en “El Imparcial”.

⁹¹² Genaro García, Crónica oficial de las fiestas del primer Centenario de la Independencia de México, México, Talleres del Museo Nacional, 1911, pp. 244 y 273.

político, intelectual e historiográfico que vivieron José Mariano Dávila y Gerard Decorme en México. Quiero subrayar que las ideas y formas de pensar referidas de ninguna manera fueron inmutables. Cada uno de los autores citados y sus propuestas historiográficas fueron modificándose no sólo con el correr del tiempo, sino, lo que es más importante, por el contacto y debate con ideas nuevas. Así, los constantes enfrentamientos y cambios políticos de México, las guerras civiles e invasiones extranjeras, las nuevas formas de pensar la historia y su enseñanza, las discusiones a través de publicaciones periódicas, etcétera, influyeron también en la opinión con respecto a diversos asuntos de interés “nacional”. De manera que, a mi modo de ver, el universo letrado dentro del cual se ubican nuestros historiadores podría caracterizarse como altamente mutable y complejo.

Dicho esto, a continuación, para terminar el presente capítulo, abordaré el ambiente historiográfico respecto a las obras generales escritas por la Compañía de Jesús en los siglos XVIII y XIX.

3. Historiografía jesuita de los siglos XVIII-XIX.

Como indiqué en los apartados anteriores, la reflexión que incluyo aquí tiene un carácter panorámico, pues la cantidad de obras históricas generales y nacionales escritas por los jesuitas desde el siglo XVIII rebasa la capacidad de lectura y análisis en un tiempo más o menos razonable. Sin embargo, me interesa, al menos, exponer algunas líneas generales en torno al pensamiento histórico e historiográfico antes de la supresión de la Compañía y después de su restauración. De manera general, considero que la mayoría de las características apuntadas previamente se aplican a la práctica historiográfica jesuítica, como he intentado demostrar. No obstante, quiero abundar en algunos autores y su escritura de la historia en relación con nuestros historiadores, pues de esa manera se enriquece la comprensión de su contribución grupal a la historiografía de la Orden y a la construcción de su memoria histórica.

Sabemos que, desde la fundación de la Compañía, los jesuitas tuvieron plena conciencia de la necesidad de conservar una “memoria de los dones divinos” y de su acontecer en el siglo.⁹¹³ Durante el siglo XVII se elaboró una buena cantidad de historias

⁹¹³ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. I, p. 798.

producto del impulso dado por el general Claudio Aquaviva, las cuales fueron construyendo la memoria de la Orden, tal como indiqué en la introducción al presente trabajo. En este sentido, me parece importante decir que las obras históricas la Compañía, además de constituirse en un medio para conservar de manera escrita esa memoria corporativa, posibilitaron en todo momento su lectura y difusión entre los miembros de forma oral. Lo anterior podemos corroborarlo a través de las memorias del vigésimo cuarto preposición general, Luis Martín García (1846-1906).

Según su relación, durante las fiestas del Santísimo Rosario en la ciudad de León (España), tuvo la oportunidad de observar en la iglesia de un pueblo vecino unos cuadros que retrataban la vida y martirio de Gonzalo de Tapia, sobre lo cual, dice, “...un año antes habíamos oído en el refectorio de Loyola mientras se leía la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España escrita por el P. Alegre”.⁹¹⁴ Considero que su testimonio constituye un indicio valioso para plantear, al menos como hipótesis, la lectura de la historia de Alegre en voz alta también en otros lugares. En este sentido, probablemente otras, como las de Dávila y Decorme, habrían sido leídas en los refectorios. De hecho, Martín tenía la intención de que las nuevas historias elaboradas a finales del siglo XIX, pudieran leerse con regularidad en el refectorio -como veremos a continuación- del mismo modo que las precedentes. Pero antes de abordar este aspecto, revisemos las características de la memoria histórica jesuita en la época moderna.

La memoria histórica de la Compañía antes de la supresión.

Me parece importante preguntarse acerca de cuáles fueron las particularidades de la historiografía jesuita antes de la supresión de la Orden, pues, por una parte, en su contexto se sitúa la historia de Francisco Xavier Alegre y, por otra, se vuelve valioso detectar la herencia que dicha historiografía pudo legar a la posterior. A continuación me encargo de apuntar los rasgos sustanciales de la historiografía practicada y transmitida por esos historiadores “antiguos” y el tipo de visión de la historia de la Compañía de Jesús que construyeron. Sin duda constituyen la primera tradición historiográfica jesuita, la cual

⁹¹⁴ J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín...*, op. cit., tomo I, p. 258.

estableció en la memoria histórica los mitos fundacionales de la Orden, los acontecimientos que debían conservarse, la conciencia corporativa, el tipo de relato elaborado, etcétera, todos ellos aspectos a los que me he referido a lo largo de este trabajo.

En principio, creo importante apuntar que la reflexión acerca de si se trata o no de dos etapas historiográficas distintas, en sí misma es significativa, pues lleva implícita la influencia del devenir histórico de la Orden. Si bien ignoramos qué hubiera pasado si nunca hubiera ocurrido la supresión, sí sabemos que no sería necesario interrogarse, como hago aquí, acerca de su escritura de la historia antes de ésta y sus posibles diferencias o semejanzas con la historiografía del Instituto restaurado. Es mas, en este sentido hago eco de la visión jesuita decimonónica, según la cual hubo un antes y un después histórico/historiográfico en relación con la “Antigua Compañía” y la “Restaurada”, lo cual habría influido en la construcción de su memoria histórica. Según creo, es posible detectar dos proyectos historiográficos en algunos aspectos diferentes, pero también comparten rasgos en común, incluso más de los que pudiera pensarse.

El primer aspecto que es posible detectar, como elemento tradicional en la construcción de la historiografía jesuita en la época moderna, radica en la elaboración de un relato a manera de panegírico. Es decir, sabemos que nunca se pretendió hacer un retrato “fiel” de los miembros de la Orden y sus sucesos históricos. De hecho, un estupendo ejemplo se advierte desde las crónicas fundacionales novohispanas y hasta el siglo XVIII, como vimos para el caso de Alegre. Por el contrario, se apostaba por una construcción retórica de la realidad histórica. En este sentido, dicha historiografía ponderaba las virtudes sin aportar mayor información respecto a los claroscuros y polémicas propias de los hombres, pues lo que pretendían los autores era edificar a los miembros de la corporación y a sus allegados. Lo anterior se realizó a través de documentos oficiales, cartas edificantes, trimestrales y anuales, síntesis biográficas, etcétera. A este respecto, los documentos “privados” de los padres -por ejemplo, su correspondencia personal- no fueron utilizados como fuente de información histórica como haríamos hoy en día, sino como arsenal para recuperar aspectos loables de sus vidas. De ahí que con frecuencia los juicios “privados” fueran utilizados acríticamente por los historiadores y así alimentaron de manera encomiástica relatos de vidas, crónicas e historias.

A juicio de Martín Morales, esta característica encuentra su origen en la aplicación de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), pues generó un movimiento religioso que tendió a conservar y fortalecer la ortodoxia católica, lo cual influyó en la historiografía. Es decir, la concepción de la historia como *magistra vitae* fue retomada e impulsada por la Iglesia, ocasionando que el relato histórico fuera llenándose de ejemplos de virtudes que se deseaba implantar o consolidar y, por lo mismo, se renunció a presentar rupturas o problemas internos, ponderando los fines propedéuticos. Lo anterior influyó en la historiografía jesuítica, como hemos visto, pero tampoco fue de manera radical ni generalizada, pues hubo algunas excepciones.⁹¹⁵

Por ejemplo, Francesco Sacchini, quien redactó su *Historiae Societatis Iesu pars secunda sive Lainius* (Amberes, 1620), consideraba -como otros contemporáneos suyos- que a la historia no le bastaba fungir como maestra de vida, sino que también tenía como fin último encontrar la verdad, independientemente de si aquello descubierto era positivo o negativo, pues de lo contrario estaría engañando a los hombres. De manera que el historiador no sólo debía escribir sobre cosas buenas, sino ser fiel a la verdad y, en ese sentido, el miedo a la infamia para toda la posteridad, que caía bajo el poder del historiador, servía para incentivar un comportamiento honesto entre los miembros de la Compañía.⁹¹⁶ De ahí que el italiano no se conformara con sólo elogiar las acciones de los jesuitas, sino también se ocupó de ir más allá y anotar las faltas de los mismos. En este sentido, Antonio Astrain se expresa favorablemente de su práctica historiográfica, en especial destaca su “buen juicio”, así como su “exactitud” en el relato; agrega: “No diremos que los hombres estén perfectamente retratados en Sacchini, pero, al menos, aparecen con semblantes distintos, y no sólo con aquella fría y borrosa uniformidad que muestran en Orlandini y otros historiadores de la Compañía”.⁹¹⁷

Así pues, para Sacchini era inútil pretender que dentro de la Orden no hubiese habido escándalos, pero, con todo, predominó la tendencia historiográfica dedicada a callarlos y crear cuadros homogéneos. De hecho, fueron los mismos jesuitas quienes se ocuparon de llevar a cabo esta medida, lo cual se hizo a través de los historiadores oficiales de la Compañía, tal como se ha visto para el caso de Alegre. De ahí que las pugnas internas no

⁹¹⁵ Martín M. Morales, “El arte se me ha perdido...”, op. cit., p. 33.

⁹¹⁶ Ibidem, pp. 33-34.

⁹¹⁷ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía...*, op. cit., t. II, p. XV y t. III, p. XIV.

llegaron a formar parte de la memoria histórica “oficial” de la Orden. De hecho, en el proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva (generalato 1581-1615) -echado a andar a finales del siglo XVI- lo único que se solicitaba en relación con este aspecto, era hacer memoria de las “calamidades” sucedidas a quienes habían abandonado a la Orden.⁹¹⁸ Pero esto nunca se concretó, al menos para el caso novohispano.

Resulta digno de destacar que las líneas historiográficas establecidas por Aquaviva eran muy claras respecto a cómo construir la memoria histórica de la Compañía. El general dispuso un guión con una estructura perfectamente definida, la cual permitió a los historiadores oficiales conformar los temas a desarrollar. Indicó que se comenzaría desde los orígenes de la Orden y tendría la intención de reconocer los trabajos de los jesuitas mayores y difuntos, así como servir de ejemplo a los jóvenes. Los aspectos específicos incluían: 1) hablar de las casas y colegios, sus fundadores y desarrollo; 2) incluir menciones al beneplácito de las ciudades por la presencia de los ignacianos; 3) indicar explícitamente quiénes habían sido los benefactores de la Compañía; 4) hacer memoria de los sucesos prósperos y adversos a la Orden; 5) recuperar virtudes y acciones especiales de los miembros; 6) elogiar las vocaciones; 7) mencionar las conversiones de infieles y herejes, junto con el impacto benéfico de los jesuitas en la sociedad y 8) asentar las calamidades sucedidas a quienes abandonaron a la Compañía. Todo ello sería agrupado en el relato proporcionado las circunstancias y contexto de lugar y tiempo específicos. Además, los padres designados se valdrían de archivos y testimonios orales para hacerse de la información necesaria.⁹¹⁹

Cabe añadir que, al menos según los testimonios con que contamos para el caso novohispano, en general los historiadores respetaron la estructura y contenidos referidos, con la excepción antes mencionada. De manera que los elementos inmutables de su memoria histórica quedaron establecidos desde entonces. En buena medida esa columna vertebral fue manteniéndose y, a su vez, transformándose paulatinamente en años posteriores.

Llegados al segundo siglo de existencia de la Compañía (1640), uno de los aspectos que se constituyó como telón de fondo de su memoria histórica, es lo que Martín Morales

⁹¹⁸ El texto original latino del citado proyecto puede verse en MM, VI, pp. 526-528.

⁹¹⁹ Dante Alberto Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico...”, op. cit., pp. 66-80.

ha llamado una “escritura obsidional de la historia”. Es decir, la Orden fue construyendo una imagen de sí misma donde, además de que no existían crisis internas, los conflictos, pugnas y ataques se volvieron algo que procedía siempre del exterior. Así, a la manera de Jesús -quien fuera calumniado en su época- su Compañía se identificó con la persecución permanente. De ahí que la apología de la corporación fue consolidándose cada vez más. Un buen ejemplo se advierte en la obra de Daniello Bartoli, quien en su *Della vita e dell’Istituto di S. Ignazio fondatore della Compagnia di Giesu* (Roma, 1650), señala que está encaminado a defender a la Orden de la pluma de los herejes y quienes la vituperaban. De hecho, es ejemplo de una tradición fuertemente arraigada, en donde la Compañía se retrató como sitiada por las amenazas externas y donde “...los jesuitas aparecen sólo inteligibles a sí mismos y todo lo que está más allá del cerco es enemigo”.⁹²⁰ Es más, su historia podría catalogarse como la historia del triunfo de la Providencia sobre los enemigos de Dios y de la Compañía.⁹²¹ Finalmente, no debemos perder de vista que visiones como la de Bartoli aún se sustentaban en la construcción de la memoria histórica de la Compañía según una perspectiva global, la cual desaparecerá a partir del siglo XIX.

Como dije en la introducción, para el siglo XVIII se elaboraron otros textos históricos generales, sin embargo no gozaron de especial reconocimiento. Después de Sacchini, el continuador de la historia general de la Compañía fue el francés Joseph de Jouvancy (1643-1719), quien incorporó en su *Historiae Societatis Iesu pars quinta* (Roma, 1710) la transcripción de varios documentos inéditos, lo cual no era común en su antecesor italiano. Además, a decir de Astrain, su estilo fue más claro y metódico, pero, con todo, para él no sale airoso frente a su crítica, en particular porque cayó en varios errores y anacronismos.⁹²² En otras palabras, Jouvancy es valorado favorablemente por él cuando advierte un método allegado al científico contemporáneo, pero falla cuando no consigue el suficiente apego a la verdad histórica y documental.

Posteriormente, Giulio Cesare Cordara continuó la labor de Orlandini, Sacchini y el mismo Jouvancy, escribiendo la sexta parte de la *Historiae Societatis Iesu*, la cual se publicó en 1750. Astrain hizo una crítica desfavorable de ella y hasta la fecha se cuestiona

⁹²⁰ Martín M. Morales, “El arte se me ha perdido...”, op. cit., pp. 39-42.

⁹²¹ John W. O’Malley, “The historiography of the Society...”, op. cit., p. 9.

⁹²² Antonio Astrain, *Historia de la Compañía...*, op. cit., t. III, p. XVI.

su talento como historiador.⁹²³ El español señala que Cordara se ocupó de delinear la historia de la Compañía año con año -dice, casi como si fuera un diccionario-, sin ahondar en las “causas” de los sucesos. Y añade: “Busca solícitamente rasgos edificantes y, sobre todo, anécdotas que le den ocasión a narraciones bonitas en que pueda lucir su estilo latino”.⁹²⁴

Los padres mencionados hasta aquí son considerados por los estudiosos como constructores de la historia general y oficial de la Compañía hasta el siglo XVIII. Evidentemente hubo otros cuyos nombres podríamos agregar, por su incorporación a algún trabajo de naturaleza histórica, tanto de la Orden como en general. Tendríamos, por ejemplo, a Baltasar Teles (1596-1675), Bartolomé Alcázar (1648-1721), Ignaz Agricola (1661-1729), Antonio Franco (1662-1732), Jan Schmidl (1693-1762), Anton Socher (1695-1771), Stanislovas Rostowski (1711-1784), Andrés Marcos Burriel (1719-1762), Juan Francisco Masdén y de Montero (1744-1817), Faustino Arévalo (1747-1824), entre otros.⁹²⁵

Desde mi punto de vista, si bien resulta innegable que cada autor participó con su propia capacidad creativa y tenía un estilo propio de escritura -a veces más exaltado, otras moderado-, en general, la mayoría construyó un relato de la historia de la Compañía en buena medida apologético. Antes de la supresión, la memoria histórica de la Orden ponderó una imagen de sí misma homogénea y sin conflictos, donde la identidad del Instituto fue elaborada según actividades específicas y modos de proceder concretos. El trabajo apostólico y las virtudes de sus miembros, fueron además punta de lanza para proporcionar ejemplos de vida a seguir. Así se construyó una historia “oficial”, que intentó superar la parcialidad de relatos particulares de casas y colegios, para llegar a la general de la Compañía. Sabemos que el anhelado objetivo no pudo concretarse del todo y, como apunté al comienzo del presente trabajo, posteriormente, llegado el siglo XIX, la labor historiográfica tuvo un nuevo perfil en este sentido. Así, algunas décadas después de la restauración, la historia se centró en el ámbito regional y nacional, lo cual generó un

⁹²³ Mario Zanfreni opina, por ejemplo, “Cordara es fiel a los hechos históricos, pero no iguala la agudeza crítica de Francesco Sacchini, a quien supera en el atractivo y vivacidad del estilo” (Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. I, p. 950).

⁹²⁴ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía...*, op. cit., t. V, p. VIII.

⁹²⁵ Algunos nombres los he averiguado yo mismo y otros los proporciona Guillermo Furlong, *Los Jesuitas. Su origen, su espíritu, su obra*, Buenos Aires, Luis L. Gotelli Impresor, 1942, p. 87.

aumento considerable de obras, llegando a conjuntar unas cincuenta de esta naturaleza a mediados del siglo XX. De las características generales de dicha historiografía me ocuparé a continuación.

La memoria histórica de la Compañía después de la restauración.

Como sabemos, la Compañía de Jesús fue universalmente restaurada por Pío VII en 1814 y de inmediato se vio obligada a replantearse numerosas cuestiones vitales.⁹²⁶ Entre las más significativas estuvo definir cuál sería, por decirlo así, su ethos, en esta nueva etapa histórica. En consecuencia, sus miembros se ocuparon de repensar sus elementos distintivos, su misión dentro de la Iglesia y en el mundo, su verdadera naturaleza, entre otros aspectos. Según creo, la pregunta acerca del quehacer propio de la Compañía se convirtió en una tarea tan importante como lo había sido para Ignacio y sus seguidores en el siglo XVI, pues implicó la “reconstrucción” de su identidad corporativa en un contexto histórico distinto. El problema de fondo radicaba en que este último había cambiado radicalmente y la Orden no podía entenderse de la misma manera, pero, a su vez, conservaba una sólida identidad en relación con sus fundamentos de la época moderna.

En materia historiográfica, sabemos que uno de los primeros llamados a emprender la labor, después del restablecimiento, lo encontramos en la Congregación General XXI de 1829, cuyo decreto número 21 enfatizaba la necesidad de compilar la documentación generada por cada provincia, de sus colegios y casas, lo cual permitiría “...que la historia de la Compañía fuera continuada para la consolación y edificación de todos”.⁹²⁷ No obstante, al parecer, la labor se realizó más lentamente de lo planeado y no se concretó. El asunto fue recuperado en la Congregación General XXIII, celebrada en 1883, pero tampoco rindió frutos.⁹²⁸

En general, no existía todavía un plan o proyecto concreto que estableciera el camino a seguir, como había hecho antes Aquaviva. Para algunos historiadores actuales, como Charles E. O'Neill, los escritores de la Compañía restaurada tendieron a optar, durante las

⁹²⁶ Fue restablecida en todo el mundo mediante bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, del 7 de agosto de 1814. Puede consultarse en línea, en su lengua original latina y con traducción al español, en http://www.restauracionsj.iberomex.mx/?page_id=45

⁹²⁷ John W. Padberg, Martin D. O'Keefe y John L. McCarthy (eds.), *For Matters of Greater...*, op. cit., p. 442.

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 477.

primeras décadas del siglo XIX, por la redacción de trabajos que se ocuparan de refutar los textos de “adversarios” de la Orden.⁹²⁹ Tomemos por caso la *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur les documents inédits et authentiques* (París-Lyon, 1845), de Jacques Crétineau-Joly. Si bien era un autor laico, el francés había publicado un libro acerca de la Guerra de la Vendée, *Histoire de la Vendée Militaire* (París, 1840-1842), que cautivó al Papa Gregorio XVI. A decir de G.P. Gooch, este último le sugirió convertirse en historiador de los jesuitas, pues para él la Compañía representaba “la Vendée” de la Iglesia. Así pues, los ignacianos colaboraron con Crétineau-Joly, con la intención de que su obra provocara un impacto benéfico en la defensa de su causa, especialmente en Francia.⁹³⁰ Sin lugar a dudas, la lógica de la elaboración de dicha historia, más que una expresión de inquietudes intelectuales, se convirtió en un “arma” contra los enemigos de la Orden y de la Iglesia, con un fuerte aire polémico.⁹³¹

Así pues, coincido con la apreciación de O'Neill acerca de que las historias estuvieron impregnadas de un espíritu de defensa, y el estudio de Dávila en el segundo capítulo ha permitido advertirlo. Recordemos que incluso valoraba el rigor documental de Crétineau-Joly. Sin embargo, con todo, es importante subrayar que la conciencia histórica jesuita no estuvo limitada a la respuesta combativa, sino que se suscitó una reflexión profunda en torno a la relación entre las transformaciones de la época y la construcción de una nueva memoria histórica de la Orden, según el “espíritu del siglo”.

A este respecto aún queda mucho por investigar,⁹³² yo mismo he intentado dar alguna luz en el presente trabajo sobre los cambios y permanencias respecto al modo de construir la memoria de la Orden -para el caso concreto de México- precisamente en el momento del agotamiento paulatino de una tradición historiográfica y el comienzo de otra nueva. Ahora bien, situándonos en el contexto de la época, de manera global, conviene preguntarse acerca de si existió o no continuidad entre la historia de la “Antigua” Compañía y la de la “Nueva”. Sabemos que, finalmente, en la Congregación General XXIV de 1892, el

⁹²⁹ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. I, p. 800.

⁹³⁰ George Peabody Gooch, *Historia e historiadores...*, op. cit., pp. 553-554.

⁹³¹ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, p. 996.

⁹³² Recientemente las carencias de estudios acerca de las transformaciones historiográficas del periodo han sido expuestas por Pierre-Antoine Fabre, “L'Histoire de l' <<ancienne Compagnie>> à l'époque de la <<nouvelle Compagnie>>: perspectives de recherche” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, 3 vols., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, tomo III, pp. 1795-1809.

problema obtuvo una respuesta de manera estructurada, de mano del recién elegido preposición general Luis Martín García. Es más, algunos autores consideran que con él se replanteó la historiografía de la Orden. Lo anterior es cierto, pero con sus debidos matices, como sabemos. Para los jesuitas de finales del siglo XIX, según el testimonio del general Martín, su época era el momento de inaugurar una nueva forma de escritura. Señala: “Una de las cosas que más me recomendó la última Congregación General fue la historia de la Compañía, tantas veces emprendida e impulsada sin fortuna por algunos de mis predecesores”.⁹³³ Cabe plantearse entonces, ¿qué aspectos de la tradición debían modificarse? ¿Cuáles habrían de continuarse? ¿Se elaborarían nuevos elementos de identidad corporativa? ¿Cómo se construiría en adelante la historia de la Orden? Preguntas de esta naturaleza seguramente rondaron por la cabeza de varios jesuitas.

Según Martín, existía una tradición entre los “historiadores antiguos”, establecida desde el siglo XVII, que habría de superarse a través de un relato distinto por medio de los “modernos” o contemporáneos. No quiere decir que lo anterior convirtiera a la escritura de la historia de la Orden en una dicotomía, con una especie de oposición o dualidad antiguo/moderno, pero sí que había una clara conciencia histórica corporativa acerca de lo tradicional y lo “nuevo” y, a su vez, la idea de un cierto tipo de ruptura con el pasado. De hecho, la crítica que Martín hace a los historiadores jesuitas anteriores al siglo XIX, armoniza con los cánones historiográficos de su época.

Ante todo, para el general Martín en los “antiguos” relatos históricos había faltado “algo de verdad”, y sostenía su juicio historiográfico en consonancia con el criterio de verdad decimonónico, al cual me referí renglones arriba; además -en su opinión- muchas veces tuvieron un “colorido” que los alejaba de los “hechos verdaderos” y de la “realidad”. Es decir, aquellos no cultivaban la historiografía como se entendía para la segunda mitad del siglo XIX, pues anteriormente la precisión estaba acotada a verdades religiosas en términos apologéticos y retóricos, los cuales ahora le parecían inadmisibles.⁹³⁴

Con lo anterior podría pensarse que la evaluación de la obra de los historiadores antiguos menospreciaba su método y pensamiento histórico. Sin embargo, el juicio al respecto no es totalmente negativo, ni mucho menos radical. Un ejemplo lo encontramos en

⁹³³ J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín...*, op. cit., tomo II, p. 753.

⁹³⁴ *Ibidem*, pp. 804-807.

la valoración que Antonio Astrain hace -a principios del siglo XX- de la Historia de Alegre. En la introducción bibliográfica del cuarto volumen de su historia, señala:

[...] fue hombre de grande ingenio, de rica y variada erudición, de fácil estilo, así en la lengua castellana como en la latina. Ejercitó su pluma en obras muy diversas, y entre ellas en la historia de su provincia de Méjico. Es una obra de notable mérito científico. El autor no sólo se aprovecha de las dos obras precedentes del P. Rivas, que tuvo a la vista, sino que consultó numerosas cartas y relaciones antiguas, muchas de las cuales han desaparecido para nosotros. En todo lo que hasta ahora hemos podido estudiar de la provincia de Méjico, hallamos al P. Alegre generalmente puntual, exacto, juicioso y sobrio en la exposición de los hechos. No aprobamos el método con que distribuye las materias. Por una parte adopta la división en larguísimos capítulos, según la moda del siglo XVIII; por otra, quiso atenerse bastante a la cronología año por año [...] prescindiendo de este defecto de plan, la obra del P. Alegre nos parece de lo más sensato y sólido que se ha escrito sobre nuestras provincias americanas.⁹³⁵

Conviene añadir que dicha obra constituyó la fuente fundamental de Astrain para todo lo relacionado con la provincia jesuita en la Nueva España. Lo anterior se corrobora con las numerosas ocasiones en que señala, “dice” u “oigamos” a Alegre, en concreto a partir del tomo tercero; a través de los documentos transcritos por el veracruzano que Astrain copia en su texto y, finalmente, por el centenar de referencias que el lector encuentra en notas al pie de página. Así pues, reconoce dos atributos en Alegre que, a su parecer, lo anuncian como un historiador de méritos científicos a la usanza decimonónica: 1) porque consultó fuentes de primera mano y 2) por su rigor en la exposición de los “hechos”. Como puede verse, para el historiador español, el que Alegre no sólo utilizara relatos históricos previos sino, fundamentalmente, “cartas y relaciones antiguas”, legitima su propuesta historiográfica.

Desde mi perspectiva, su juicio a este respecto habría sido compartido por la mayoría de los historiadores jesuitas de la época. Además, el segundo aspecto, relacionado con la exactitud al exponer los “hechos”, igualmente aumenta -para él- su valor en torno a la forma de verdad, según lo había planteado el general Martín, como veremos. La crítica favorable de Astrain camina de la mano de las censuras que hace, donde, según el párrafo transcrito, el apego de Alegre a un método expositivo a través de largos libros y su narración

⁹³⁵ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía...*, op. cit., t. IV, p. XVIII; Cursivas mías. Ernest Burrus había advertido también este detalle en ABZ, I, pp. 22-23.

de los sucesos año con año hacía -a su juicio- pesada la lectura del texto; pero, con todo, considero que lo más importante radica en la visión relacionada con el valor “científico” de su historiografía. Su comentario muestra, además, la relación, al mismo tiempo armónica y tensa, entre la tradición historiográfica de los siglos XVI-XVIII y las novedades metodológicas del siglo XIX.

Para Charles O'Neill, la historia “general” de la Compañía había estado largamente interrumpida y el impulso de Martín propició “un punto de vista historiográfico más profundo y amplio”.⁹³⁶ El primer paso para reemprenderla consistió en dividir la tarea en segmentos, pues a los padres les pareció el modo más razonable de proceder:

[...] decidimos presentar el postulado pidiendo que se escribiese no la historia general de la Compañía (que por ahora juzgábamos completamente imposible por falta de documentos), sino las historias particulares de las Asistencias en orden a preparar el camino para la historia general, y no en latín, sino en la lengua de cada Asistencia.⁹³⁷

El mismo general se ocupó de buscar sujetos “capacitados” para escribir la historia de la Orden, y solicitó a los provinciales recomendaran algunos nombres: “Mi idea era llamar a por lo menos dos Padres de cada Asistencia, así porque creía que un Padre debía tomar la historia de la Asistencia del tiempo de la antigua Compañía hasta la supresión y otro para el tiempo del restablecimiento”.⁹³⁸ El problema era que, por una parte, no había personas disponibles en las provincias, siendo “muy difícil aun hallar esos dos Padres” y, por otra, no había sujetos formados en la historiografía profesional. De manera que se volvió necesario “darles los medios para desarrollarse y formarse”.⁹³⁹ A este respecto fue muy importante la influencia del padre alemán Franz Ehrle, quien recibió la comisión de encauzar las características metodológicas del proyecto y ocuparse de formar a los escogidos.⁹⁴⁰

Así fue como Martín comenzó a congrega en Roma a varios padres desde 1894, y Ehrle los ayudó por principio a buscar documentos en el Archivo del Vaticano. Algunos resultaron talentosos para la tarea y otros fueron haciéndola a un lado sin éxito, sin

⁹³⁶ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. I, p. 801.

⁹³⁷ J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín...*, op. cit., tomo II, p. 754.

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 884.

⁹³⁹ *Ibidem*, p. 763.

⁹⁴⁰ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, p. 1222.

embargo, es un hecho que los constructores de la identidad jesuita restaurada constituyeron un nuevo tipo de historiador, que se guiaba por los cánones disciplinares y académicos del siglo XIX y concebía su modo de proceder como distinto al de los antiguos.

Pese a las dificultades, hacia finales 1896 la Compañía ya contaba con un conjunto más o menos homogéneo, pues Martín había logrado “conocer sus dotes y cualidades”. Entre otros, lo conformaron Antonio Astrain y José María Castillo (España), Bernhard Duhr (Estados Germánicos), Henri Fouqueray y Víctor Mercier (Francia), Thomas Hugues (Estados Unidos), Alois Kröss (Bohemia), Sebastian Leite (Brasil), Alfred Poncelet (Bélgica), Francisco Rodríguez (Portugal), Pietro Tacchi Venturi (Italia) y Stanislaw Zaleski (Polonia).⁹⁴¹ Huelga decir que en el contexto de labores de este grupo se ubicaría la tarea historiográfica de Gerard Decorme, pero con la salvedad de que no pudo asistir a Roma a prepararse en las pericias del historiador, pues aún estaba en formación, como vimos en el capítulo previo. De manera que hasta después de ordenado sacerdote dio inicio a su tarea, sin embargo, ya había muerto el padre Martín. En este sentido, es significativo señalar que no perteneció a la tradición de historiadores “profesionales” jesuitas, pero sí cultivó su práctica de escritura científica.

Así pues, las nuevas historias de la Compañía pretendían una escritura que correspondiera a las exigencias de la “crítica moderna”. A este respecto debo aclarar que, si bien Martín otorgaba gran valor a la crítica aplicada a la historia, se manifestó receloso a que los autores cayeran en una “hipercrítica” que ocasionara una pugna entre “la antigua y la moderna escuela”. Lo anterior fue advertido por él, cuando atestiguó la existencia de críticas desmedidas a los “historiadores antiguos” y, a su vez, se encontró con autores que cuestionaban a la “escuela” alemana, por su incredulidad y racionalismo, lo cual generaba una pugna peligrosa.⁹⁴² Creo importante este detalle, pues abona al panorama respecto a la tensión entre los rasgos tradicionales y los modernos dentro de la construcción de la historiografía jesuítica a finales del siglo XIX, lo cual no debe perderse de vista.

Con todo, vale la pena conocer los consejos que Martín daba -asesorado por Ehrle- a Antonio Astrain, para que se entienda en qué consistía el énfasis metodológico de su propuesta, pues allí radicaba su riqueza. Con rigor le recomienda:

⁹⁴¹ Ibidem, pp. XIV y 800.

⁹⁴² J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín...*, op. cit., tomo II, pp. 909-948.

[...] si bien es cierto que V.R. debe haber sacado cuanto dice de las primeras fuentes, el lector no lo echa de ver cuando lee, y por consiguiente no recoge V.R., como debiera, todo el fruto de su trabajo. No basta, dice él [Ehrle], acumular documentos para escribir y luego escoger de esos materiales lo que merece ser escogido mientras se escribe, sino que es necesario que los lectores puedan reconocer cuáles son los documentos aprovechados en preferencia de otros quizá desechados, y por consiguiente es preciso citar constantemente los autores de quienes las cosas se toman. Deben además ver los lectores el por qué unos documentos son rechazados, otros admitidos y, entre los admitidos, unos preferidos a otros, en lo cual consiste esencialmente la crítica histórica, dice el P. Ehrle.⁹⁴³

Huelga decir que para llevar a cabo lo anterior resultaba fundamental haber agotado todas las fuentes posibles, lo cual también recomendaba Ehrle, en concordancia con el “método moderno alemán”, pues sólo así se podría “bien fundar la verdad”.⁹⁴⁴ Dicha pesquisa no debía limitarse a las “cartas privadas” -sin duda valiosas- sino que tendría como sustento, igualmente siguiendo la tradición germana, la documentación oficial:

[...] pero el fondo de la historia siempre le darán aquellos documentos oficiales y las historias que se escribieron con ellos, porque los documentos oficiales decían en general la verdad (aunque a veces no la dijeran toda) y los escritores que trabajaron sobre ellos eran hombres veraces y de conciencia, que cuando narraban los hechos, contaban lo que creían ser la verdad, por más que bordasen a veces con juicios y consideraciones.⁹⁴⁵

Es más, Martín recomendaba que en caso de que la documentación coetánea no fuera suficiente, se dejara “...a la prudencia del lector el juzgar de la mayor o menor probabilidad y certeza de los hechos”.⁹⁴⁶ Así pues, la influencia de esta escuela y la impronta del padre Ehrle todavía se advierten para el caso de Lesmes Frías, continuador de la obra historiográfica de Astrain y Castillo,⁹⁴⁷ quien después de completar su formación en la

⁹⁴³ Ibidem, p. 786.

⁹⁴⁴ Ibidem, pp. 788 y 792.

⁹⁴⁵ Ibidem, p. 805.

⁹⁴⁶ Ibidem, p. 806.

⁹⁴⁷ El padre José María Castillo fue designado por el general para escribir la historia de la Asistencia de España después del restablecimiento, a lo cual se dedicó de 1893 a 1899, año en que murió. Su obra quedó inconclusa y no llegó a publicarse, pero sí resultó de utilidad para L. Frías (Ibidem, pp. 849-881).

Compañía estudió historia y arqueología en la Universidad Gregoriana de Roma, precisamente bajo la dirección de Ehrle.⁹⁴⁸

Aunado a lo anterior, es importante señalar que la práctica historiográfica rigurosa y “conforme a la realidad”, además de beneficiar al erudito, debía practicarse porque para Martín las obras históricas servirían como transmisoras de conocimiento acerca de la Compañía para los jóvenes. Leemos en sus propias palabras:

[...] yo pensaba que una de las cualidades requeridas por la nueva Historia debía ser el que pudiese leerse habitualmente a nuestras comunidades, particularmente en las casas destinadas a la formación de nuestros jóvenes. Si se hiciese así, eso sería un medio muy eficaz para conocer a la Compañía y para instruir su espíritu, pues serían muchos años, unos quince, en los que la lectura ordinaria sería esa. Debemos decir que, bajo este aspecto, el historiador de la Compañía puede hacer por la buena formación de nuestros hermanos mucho más que el mismo P. General [...] Además, si la Historia de la Compañía está bien escrita, puede enseñar no solo un punto del Instituto, como es el caso de las cartas del P. General, sino todos los puntos ahora y siempre y además confirmados con la vida y ejemplos de nuestros padres, misioneros, mártires y escritores.⁹⁴⁹

Desde mi punto de vista, este detalle habla de la intención de Martín de continuar un aspecto concreto de la tradición historiográfica de finales del siglo XVI: reconocer a los jesuitas predecesores su trabajo, el cual a su vez serviría de ejemplo a los nuevos. Sin embargo, a tono con la intencionalidad científica que también perseguía, quería superar el carácter apologético de aquella tradición:

[...] yo deseaba una historia y no un panegírico de cada sujeto de la Compañía, y cuanto a los ministerios, no había obra tan apostólica como la de escribir la Historia de la Compañía por el bien inmenso que en los nuestros se podía hacer formando apóstoles con su lectura habitual en el refectorio.⁹⁵⁰

Así pues, la escritura de la historia para edificación de los jesuitas no desapareció, pero, como dije, Martín tenía plena conciencia de la necesidad de hacerlo con métodos rigurosos y creando con ella “un retrato fiel, en cuanto se pueda” pues, añade, “...en todo

⁹⁴⁸ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, p. 1528.

⁹⁴⁹ J.R. Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín...*, op. cit., tomo II, p. 754.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 889.

retrato verdadero hay luz y sombras, cosas loables y cosas defectuosas que hacer notar, ya que en este mundo nada hay perfecto y acabado”.⁹⁵¹ Es decir, la historia para el propósito general tenía que cumplir con un principio básico de autoconocimiento corporativo sin condescendencias.

Ya que conocemos los rasgos historiográficos impulsores de la reconstrucción de la memoria histórica jesuita a finales del siglo XIX, conviene subrayar no sólo el hecho de que son un contexto fundamental para comprender el proceso de intelectual de nuestros historiadores, sino también que estos últimos influyeron, a su vez, de manera importante a través de sus contenidos en dicho proyecto historiográfico, en particular en cuanto a la historia de la Asistencia española, como cabría suponer, es decir, en las obras de Astrain y Lesmes Frías. Comenté previamente el influjo de Alegre en el texto de Astrain, y para finalizar es pertinente decir que Dávila y Decorme también fueron ampliamente utilizados por Frías, en concreto en cuanto a los asuntos acerca de México en su *Historia de la Compañía de Jesús*.⁹⁵²

En los dos capítulos de su primer tomo que tratan acerca del país, ambos autores son citados profusamente, y su visión de los sucesos guía el relato de Frías, desde el restablecimiento de la Orden -libro segundo, cap. VI-, hasta 1835, año en que se suprimió de España nuevamente -libro tercero, cap. VII-. Es más, en nota al pie, al inicio de este último apunta: “Todo este capítulo está extractado de Dávila y del P. Decorme, especialmente del segundo, salvo las pocas noticias para las cuales se señalan otras fuentes”.⁹⁵³ Debo decir que a veces les hace alguna corrección -en particular a Dávila-, respecto a datos inconexos con algún testimonio documental. No obstante, en general, respeta y sigue la traza narrativa de nuestros historiadores en cuanto al proceso de restauración de los jesuitas en México, reproduciendo los antecedentes, proceso de llegada, primeras actividades y nueva supresión.⁹⁵⁴

⁹⁵¹ Ibidem, pp. 804-805.

⁹⁵² Lesmes Frías, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, Madrid, Razón y Fe, 2 vols, 1923 y 1944.

⁹⁵³ Ibidem, p. 668.

⁹⁵⁴ Entre las obras históricas generales más recientes, podemos decir que Ricardo García-Villoslada, en su *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Biblioteca Aldecoa, 1941, cita a tres autores como fuentes bibliográficas para el caso de México: Alegre, Miguel Venegas y los primeros dos tomos de Decorme. Según creo, sigue en general la visión de los autores estudiados aquí.

Así pues, si bien Dávila y Decorme no forman parte en sentido estricto de los historiadores formados por la Compañía para ser “profesionales” de su historia a finales del siglo XIX, sí participan del legado historiográfico decimonónico con su propia obra, pues su propuesta mantenía un estrecho contacto con los ideales metodológicos y científicos formulados por los superiores en Roma. Es decir, considero que forman parte de la misma tradición historiográfica, pues en general sus textos presentan atributos semejantes a los de otras latitudes.

Comentario final.

A decir de Charles O'Neill, desde sus orígenes hasta el siglo XX, son más de seiscientos los jesuitas que han aportado publicaciones valiosas en el campo específico de la historia.⁹⁵⁵ Lo anterior proporciona una idea del enorme esfuerzo historiográfico hecho por la Compañía de Jesús a lo largo de los siglos, pues sabemos que muchas permanecen inéditas. Si bien no es la única orden religiosa con vocación historiográfica, pues franciscanos y dominicos -principalmente- compiten con ella en esto, es indudable que su papel en el ámbito de la historiografía general es incomparable. Compartió con las otras Órdenes su idea de la historia en cuanto depositaria del recuerdo y testimonio de las obras de sus miembros, el cual resultaba imprescindible cuidar, para que no se borrara o transformara indebidamente.

Dicha historiografía, situada como parte del ámbito eclesiástico, compartía también diversos puntos fundamentales de la escritura y pensamiento histórico, en la más amplia tradición occidental. En este sentido, el modo de proceder de los historiadores sustentado en un espíritu crítico, en técnicas de investigación y argumentación retórica, métodos para escudriñar documentos, formas de entender la causalidad y su erudición, así como los esfuerzos por descubrir los hechos y sus causas, recorren a muchas obras. Además, lo anterior convivió cada vez más con el pensamiento racional que, de cara al siglo XVIII, fue definiendo mayormente -pero no únicamente- el camino en la búsqueda de la verosimilitud, tal como lo hemos visto para el caso de Alegre. Sin embargo, el veracruzano, como sus contemporáneos, acostumbraron una narración impregnada de milagros y prodigios, fenómeno que va desapareciendo lentamente de cara al siguiente siglo. A este respecto,

⁹⁵⁵ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico...*, op. cit., vol. II, 802.

considero imprescindible insistir en que la historia sagrada y de carácter religioso como la de Alegre y otros autores del ámbito historiográfico novohispano, se desenvuelve en conjunto con el pensamiento crítico y, a pesar de parecer una contradicción, construye verdades religiosas -con enseñanzas morales- que iban en consonancia con la pretensión de verdad, en un sentido racional.

Por otro lado, la relación entre la historiografía de los siglos XVI-XVIII y la decimonónica permite advertir que el eclecticismo de la Orden no es privativo suyo, sino que también lo practicaron otras corporaciones y sujetos frecuentemente. Así, el posterior estatuto “científico” -en general- conservó varias características precedentes. Uno de ellos fue el tono narrativo de la historia, lo cual me parece patente en la historiografía rankeana. De hecho, subrayé que tanto Dávila como Decorme son partícipes de dicha característica y esto los acerca más a Alegre, que a autores posteriores. Además, dentro de la misma tradición, destacué su énfasis en la investigación exhaustiva de las fuentes de primera mano y la construcción de un relato histórico objetivo, lo cual influyó por igual tanto en autores laicos como en eclesiásticos. Dávila y Decorme defendieron el rigor científico de su trabajo y supieron asimilarlo con maestría a sus propios paradigmas dentro de los márgenes del cristianismo. Lo anterior es notorio especialmente en cuanto a la visión providencialista de la historia -siempre presente-, su acuciosa consulta de documentos contemporáneos, la narración retórica y cuidadosa, la guía del relato por medio de los sucesos políticos y sus visiones de conjunto.

En este sentido, la construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús es un buen ejemplo de la aplicación exigente de los cánones historiográficos decimonónicos. Sin lugar a dudas podemos considerar a Dávila y Decorme como partícipes de la tradición rankeana, y con ella realizaron una aportación no sólo para México, sino para la historiografía occidental. Aunado a lo anterior, ya para la segunda mitad del siglo XIX, destacué la influencia de la escuela metódica francesa en la obra de Decorme, con lo cual, además de aplicar el programa de Ranke, el francés participa de la tradición científica gala, cuyas características y modo de proceder en la investigación y escritura son parte de su herencia. En este sentido, dije que no llegó a verse influido por las propuestas de los Annales, sino que su Historia es más cercana al alemán y la escuela metódica.

En relación con el ambiente historiográfico mexicano, considero que tanto Dávila como Decorme estuvieron influidos por la escritura nacionalista de la historia, el primero en el contexto de la organización del incipiente Estado nacional, y el segundo en los momentos de su consolidación. En este sentido, dado las transformaciones de las relaciones Iglesia-Estado y el proceso de secularización, es comprensible que una buena parte del objetivo historiográfico de nuestros autores haya sido mostrar un mundo bullicioso lleno de abusos y ataques políticos contra el clero, calumnias, apostasía, jacobinismo, descristianización, persecución liberal, individualismo, etcétera. Su obra, además de constituirse en depositaria de la memoria de los sucesos históricos, se convirtió en un medio de combate y defensa de la Iglesia, el catolicismo y la Compañía de Jesús.

Además de la influencia que sin duda ejerció en los autores el contexto político nacional, comenté el influjo del ámbito propiamente historiográfico. En particular quise construir un panorama donde se vieran casos concretos de autores mexicanos y su vínculo con los jesuitas en cuanto a su método y pensamiento histórico. A este respecto, subrayé los puntos de encuentro con la historiografía occidental y la gran influencia que ejerció en los autores la búsqueda y elaboración de identidades. Como dije, en los historiadores mexicanos igualmente encontramos una lectura providencialista del devenir humano, la defensa de ideales didácticos, juicios personales, visiones presuntamente despasionadas, objetivas e imparciales, que buscaban construir verdades científicas y sustentadas en la crítica documental, etcétera. En general, subrayé que los autores del siglo XIX, al igual que Dávila y Decorme, defendieron con frecuencia la escritura de la historia científica y erudita en conjunto con sus valores cristianos, lo cual nunca significó un problema para ellos.

Finalmente, en relación con la historiografía general de la Compañía, considero importante recuperar el hecho de que su memoria histórica podría dividirse en dos momentos clave. El primero comenzó en tiempos del general Aquaviva, pues con él se sentaron las bases y puntos cardinales que la irían definiendo en lo sucesivo. Su influjo ha tenido una larga duración, convirtiéndola en una tradición ampliamente asimilada por los constructores jesuitas de la historia. Trescientos años después, daría comienzo una segunda etapa, la cual me atrevería a decir no ha concluido, que dio comienzo con las preocupaciones de Luis Martín. Acerca de la primera, Charles O'Neill la ha calificado de la manera siguiente: "La historiografía de la Compañía de Jesús anterior a 1900 era muchas

veces apologética o polémica. Durante los primeros siglos de la Compañía era difícil para amigos o enemigos escribir con objetividad e imparcialidad”.⁹⁵⁶

Tal vez la visión apologética de la Orden, en efecto, no dio cabida a la interpretación rigurosa e imparcial de su historia. Además, buena parte del siglo XIX, como vimos, mantuvo el estandarte combativo y la defensa hacia los enemigos fue consolidándose. Según creo, esa característica fue superándose poco a poco al comienzo de la segunda etapa. Al respecto conviene recuperar las palabras de John O’Malley, quien coincide con O’Neill, pero matiza que los autores de la historia de la Compañía que escribieron después de 1892, si bien se vieron influidos por las preocupaciones apologéticas,

[...] con todo, sus narraciones son sobrias y confiables, a menudo indispensables para el investigador. A medida que se suscribieron a la nueva fe en la objetividad histórica, proclamada especialmente por los grandes maestros alemanes del siglo XIX, y al adoptar los métodos que supuestamente la garantizaban, efectuaron un rompimiento con la tradición retórica del Renacimiento, que hasta el momento había caracterizado a la escritura jesuita de la historia y la biografía.⁹⁵⁷

No estoy completamente seguro acerca del “rompimiento” radical con la tradición retórica al cual se refiere el padre O’Malley, y mis razones las expongo en las consideraciones finales, pero en todo caso el presunto cambio no fue generalizado, según se ha visto con los autores estudiados aquí. Coincido con él en cuanto a que las narraciones fueron haciéndose cada vez más cuidadosas en la segunda etapa y rigurosas -en términos académicos y profesionales- conforme fue llegando a su ocaso el siglo XIX. De hecho, se trata de una herencia que hasta la fecha se advierte en los historiadores de la Compañía, ya sea miembros o ajenos a ella. Por otra parte, O’Malley agrega:

Tal vez las historias de las provincias y las asistencias se muestran débiles en su capacidad para estudiar con eficacia los grandes movimientos históricos que fueron el contexto de sus relatos, quizás por considerar que eran manifestaciones recurrentes de la perpetua lucha entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad. En otras palabras, fieles a su herencia historiográfica, no pretenden alcanzar los marcos más amplios de la interpretación en los que la historia de la Compañía de Jesús debería colocarse apropiadamente.⁹⁵⁸

⁹⁵⁶ Ibidem, p. 803.

⁹⁵⁷ John W. O’Malley, “The historiography of the Society...”, op. cit., p. 18.

⁹⁵⁸ Idem.

En este sentido, comparto por completo su opinión. Considero que la construcción de la memoria histórica de la Compañía, ya fuera en su etapa moderna, cuyo énfasis estaba en crear una imagen de ella lo más homogénea posible, o en la decimonónica, cuya historia se hizo por Asistencias/regiones -y por tanto fue diversificándose- conserva una visión de la historia en donde la búsqueda de la verdad historiográfica estuvo fuertemente influida por un devenir histórico encauzado por la pugna entre el bien y el mal. Es decir, en efecto, la tradición historiográfica moderna fungió como reguladora de los paradigmas posteriores y no se rompió el tono apologético. Así, su memoria histórica, entendida como un recuerdo corporativo, las vicisitudes de la actuación jesuita en el siglo, la búsqueda de una identidad propia y los grandes sucesos a la mayor gloria de Dios, son asuntos que estuvieron por encima de la interpretación y problematización histórica. No podía pedírsele más a la Orden, en un contexto intelectual en el que aún no podría haberlo hecho.

Consideraciones finales.

A través del análisis historiográfico de las obras históricas más importantes de Francisco Xavier Alegre, José Mariano Dávila y Arrillaga y Gerard Decorme hemos tenido oportunidad de observar la manera como construyeron la memoria histórica de la Compañía de Jesús en México, desde finales del siglo XVIII hasta inicios del XX. Adelanté en cada capítulo una reflexión sintética acerca de la práctica historiográfica de cada uno, de manera que a continuación me resta precisar cuál es mi visión de conjunto. En principio, considero que su cotejo perfila una tradición que así como tiene características inmutables, a su vez, tuvo cambios y propuso nuevos enfoques. No obstante, independientemente de las semejanzas o diferencias, los tres historiadores pretendieron elaborar una memoria histórica jesuita sustentada en las verdades del catolicismo, que sirviera como un auto-conocimiento corporativo. Así, según se ha visto, este retrato de familia impulsó la construcción de su identidad, tanto al interior de la Orden como en relación con el mundo que la rodeaba.

He intentado demostrar que en las obras de nuestros historiadores existen pautas estructurales de pensamiento historiográfico que se vinculan en dos niveles distintos. El primero de ellos radica en la manera como habría de desarrollarse la escritura de la historia según los cánones tradicionales y las nuevas propuestas metodológicas. El segundo nivel es el relacionado con qué sucesos, personas y acciones integrarían el catálogo de temas o tópicos constitutivos de la memoria. Como pudo observarse, el análisis estructural de las historias generales de la Compañía ha servido igualmente para aglutinar y disponer los temas en el presente trabajo.

Con respecto al primer nivel, Alegre, Dávila y Decorme comparten prácticas de escritura y pensamiento histórico que van más allá de sus propias obras y se integran a una estructura todavía más amplia. Esta última podríamos dividirla en cuatro partes. Una es la vinculada al objetivo de la historia; otra al procedimiento y metodología que siguieron; una más la relacionada al sentido de la historia y, por último, su idea de causalidad y cambio histórico. En lo que concierne a la finalidad, hay que tener en cuenta, para empezar, que indiscutiblemente dedicaron sus esfuerzos a dejar “memoria” de los “hechos” de la Compañía. En su caso no encontramos una búsqueda del conocimiento por el

conocimiento, sino, por el contrario, su relato aspira a cimentar el recuerdo corporativo de lo que fue y seguía siendo la Orden. Por tanto, tiene una fuerte finalidad didáctica, pues la lectura entre sus miembros debía propiciar igualmente la reproducción de su modo de vida.

Ahora bien, de cara a su papel en la sociedad, nuestros historiadores comparten el objetivo de promocionar las labores de la Compañía. Alegre se mostraba preocupado de hacerlo frente la monarquía española y en el contexto de la salida de los jesuitas de Francia y Portugal, mientras que Dávila lo hizo en el ámbito de su restablecimiento en México a mediados del siglo XIX. Decorme, por su parte, escribió con una intención conmemorativa, pero igualmente en el contexto de una fuerte inestabilidad de la Orden en el país. Además, comparte con Dávila la intención de proporcionar unión e identidad entre los mexicanos por medio del catolicismo, dentro del cual otorgan un lugar sustantivo a las acciones de la Compañía. Finalmente, encontramos en las obras de Dávila y Decorme dos intenciones complementarias. En primer término estaría el propósito de exponer cuáles habían sido los abusos históricos -con pruebas documentales de por medio- en contra de los jesuitas. Lo anterior significaba hacerles justicia y, a su vez, defenderlos de los ataques en su contra, con lo cual se concretó una segunda intención: devolverles el “honor” perdido como consecuencia de las difamaciones y su desmantelamiento.

Tanto los superiores de la Antigua Compañía, como los de la Restaurada tuvieron conciencia de la importancia de difundir las historias de la Orden. Los primeros optaron por versiones latinas, como dije, acaso por sus deseos de que fueran leídas de manera general en distintos lugares. Por su parte, los jesuitas de la restauración, al madurar su proyecto historiográfico, optaron porque las historias fueran elaboradas en el idioma de la localidad o Asistencia respectiva, con el propósito de que los jóvenes pudieran leerlas en el refectorio.

En lo que atañe a la metodología, las verdades construidas por nuestros historiadores se sustentaron en una forma de comunicación influida por la tradición retórica. Ésta, independientemente de sus variantes según cada autor y episodio relatado, condujo en buena medida la manera de argumentar y construir la memoria. De ahí que los tres se encargaron de elaborar narraciones racionales de los sucesos, pero con imágenes emotivas de los mismos. En este sentido, cuidaron escribir bien, pero sin adornar la historia con un lenguaje hermoso. Vimos que compartieron como práctica la combinación de la retórica de sus fuentes con la suya propia, lo cual se advierte en las numerosas transcripciones: Alegre a

través de annuas, cartas edificantes y relatos, y Dávila y Decorme por medio de notas periodísticas y documentación oficial.

Coinciden con la herencia historiográfica para la cual la documentación era depositaria de los “hechos”, los cuales eran conocibles a través de ella. En general, el procedimiento que advertimos respecto a su manera de utilizarla, reveló la trascendencia que otorgaron a los testimonios de primera mano. Para los tres la verdad podía descubrirse cuando eran armónicos entre sí, como lo subrayan Dávila y Decorme. En cuanto a las fuentes, tampoco se olvidaron de los testimonios orales, tan valiosos desde la historiografía clásica. De manera que papeles y recuerdos divulgados oralmente, concurren para transmitir los acontecimientos preservados según la “tradición” jesuítica, en la cual se combinaba lo conocido o demostrado, con aquello supuesto e imaginado.

Nuestros historiadores intentaron construir los “hechos” sin tomar partido, lo cual juzgaban una obligación fundamental del historiador. De ahí que por igual buscaron narrar la historia -en palabras de Dávila- con “imparcialidad, rectitud y verdad”. Por ello concuerdan en exponer el proceso histórico como si estuviera frente a un tribunal, con el compromiso ineludible de descubrir la verdad. En este sentido, se trató de una verdad acorde a los dictados inseparables de la racionalidad y la religiosidad cristiana. Lo anterior incentivó un pensamiento histórico crítico ante los hechos y los tres se muestran rigurosos, pero obviamente están orientados por sus creencias religiosas, motivo por el cual la historia es a su vez racional y providencialista. Es decir, establecían la verosimilitud de los hechos tanto en el sentido de la guía de la razón, como desde la perspectiva espiritual, sin que por ello hubiera algún conflicto epistemológico. De ahí que encontramos en el texto de Alegre sucesos fantásticos o sobrenaturales, pero abordados con rigor crítico. Como cabría suponer, su influjo no tuvo la misma fuerza en Dávila y Decorme, pero, con todo, conservan ocasionalmente una visión exaltada e imaginativa de los acontecimientos, la cual los acerca de alguna manera a aquellas narraciones prodigiosas. En este sentido, la influencia de la metodología decimonónica, a la inversa, los aleja de estas últimas y los ciñe a la propuesta de corte rankeano. Según vimos, Dávila se comporta como un historiador “moderno” antes de 1870 y participa de la mayor parte de las máximas del paradigma alemán, al que se suma Decorme añadiendo la propuesta historiográfica francesa de finales del siglo XIX.

Por último, respecto al procedimiento, advertí tres cambios sustantivos entre Alegre y sus sucesores. El rigor que este último aplicó para referirse a información geográfica y cartográfica, el cual cumplía con los cánones científicos de la segunda mitad del siglo XVIII, y la atención en las costumbres de los nativos, desaparecerán en Dávila y Decorme. Estos últimos harán a un lado dicha información en su memoria histórica, la cual de alguna manera fue sustituida por los pormenores y los hechos de la vida política. Es decir, el universo de las prácticas políticas, según vimos, sustituyó al de las curiosidades naturales. El segundo cambio tiene que ver con la narración con un orden estrictamente cronológico, la cual comenzó a verse alterada en Dávila y Decorme, quienes incluyen en la sucesión un planteamiento también temático. Finalmente, pese a que los tres historiadores ponderan una visión de conjunto de los miembros de la Compañía, Dávila y Decorme prefieren detenerse menos en las virtudes individuales y más en las colectivas. En este sentido, el francés inauguró la idea de romper con visiones impolutas y censurar algunos malos comportamientos.

En otro orden de ideas, antes hice referencia al sentido de la historia y considero importante subrayar que nuestros historiadores coinciden en guiarse por el binomio adversidad-prosperidad, el cual fundamenta buena parte del proceso histórico de la Compañía. Su cerco y las tribulaciones aparecen como inherentes al mismo y son una parte estructural. De ahí que esta idea alimenta el contenido o tópicos donde los autores crean imágenes homogéneas de los adversarios de la Orden. Además, para el caso de Dávila y Decorme, los sucesos se desenvuelven dentro del hilo conductor de la vida política, mientras que Alegre pondera el impacto social de los jesuitas. A este respecto conviene decir que, en cuanto a su visión de la causalidad histórica, ninguno de los tres la práctica como la entenderíamos hoy en día, sino que optan por una narración encadenada de los acontecimientos. Dávila y Decorme fueron quienes más se preocuparon por proporcionar alguna explicación causal y averiguar el por qué de los sucesos. Pero, con todo y a pesar de que el primero intentó explicar las causas y consecuencias del proceso de “destrucción” de la Orden, considero que ninguno llega a practicarla por completo. Puesto que no había en ellos una visión problematizada de la historia, estamos frente a una forma de construcción de la memoria corporativa en la que, como diría Paul Ricoeur, el proceso histórico se hace

inteligible a partir de la propia narrativa, más que de una explicación, y con ella crean las imágenes a recordar.

En lo que concierne al segundo nivel del análisis, vinculado a los tópicos, tenemos una colección heterogénea. He intentado demostrar que fue la época moderna, de la cual Alegre representa la práctica historiográfica más consumada respecto a quienes lo antecedieron, la que dejó un fuerte legado en torno a los aspectos inmutables de la memoria histórica ignaciana. Esa estructura integral, básicamente, sus constantes tribulaciones, la persecución y relación de los jesuitas con los enemigos, la correspondiente con los pobladores, las actividades en el siglo -en misiones y ciudades-, las vidas ejemplares de sus miembros y el apoyo de sus benefactores. Desde mi punto de vista, este es un legado historiográfico de la Compañía que rebasa el orden local y constituye una aportación a la escritura de la historia en general.

Encontramos igualmente dos particularidades adicionales. Por un lado, el tema de los sucesos controvertibles dentro de la Compañía, los cuales quedaron fuera de su memoria histórica tanto en la propuesta de Alegre como en Dávila, mismos que Decorme incorporó más tarde, pero muy parcialmente. Por otro, la inclusión del proceso de supresión de la Orden, por parte del primero. De hecho, Dávila fue quien resolvió el problema de que no existía ningún relato histórico que diera cuenta de dicho proceso y restitución de la Compañía en México. Es decir, detectó un “vacío” en su memoria histórica, al cual intentó darle solución. Además, junto con Decorme, recuperó las actividades de los jesuitas a la hora de restaurarse. En este sentido, la novedad introducida por el francés radicó en historiar su impacto a través de las distintas asociaciones religiosas del país, las cuales constituyeron una nueva manera de retratar su papel histórico en el paso del siglo XIX al XX.

En torno al tema de las tribulaciones y la persecución, no debemos pasar por alto que la imagen de una Compañía sitiada por sus enemigos es reproducida por nuestros historiadores, pero de manera más notoria en los relatos de Dávila y Decorme por la época que les tocó vivir e historiar. Con Alegre los conflictos se reducían más bien al ámbito local, mientras que con Dávila y Decorme alcanzaron un nivel más universal. Estos últimos coinciden además en dos aspectos. Por una parte, conforman un cuadro donde la persecución a la Orden y la Iglesia es el eje del proceso histórico. Al respecto vimos que el

tema de una historia donde la Compañía se enfrenta casi como en un combate con sus detractores, lleva a retratarla como extremadamente fustigada. El segundo aspecto radica en que ambos muestran una trama en donde el grupo de intelectuales y críticos de la Orden propicia -de forma generalizada- la posterior animadversión de los políticos, tanto en el siglo XVIII como en el XIX. Dicha antipatía contrasta con el hecho de que los tres historiadores subrayan todo el tiempo el invaluable servicio social de los jesuitas a la hora de desempeñarse como pacificadores o impulsores de los arreglos entre personas y gobiernos.

El impacto benéfico de la Orden en la sociedad se expresa a través de actividades específicas en el siglo, las cuales, en cuanto a contenido, constituyen la red estructural que integra su papel histórico. El primer aspecto relacionado con ello, que Alegre, Dávila y Decorme señalan de forma categórica, son los presuntos deseos de los pobladores -novohispanos o mexicanos- así como su regocijo al verse beneficiados con sus ministerios. A este respecto, en la historia de Alegre vimos un “modelo” del accionar de los jesuitas en torno a las tareas cotidianas y sus relaciones con otros grupos de la sociedad: trabajo en el púlpito, confesionario, doctrina en calles y plazas, asistencia a los enfermos, visita a cárceles y hospitales, frecuencia de sacramentos, difusión del culto mariano y labores en congregaciones. Aquí se incorporan en la memoria las presuntas necesidades educativas de los habitantes, su papel en la promoción social y la educación de la juventud en letras y religión. El cuadro pintado por el veracruzano perpetuó la visión de las crónicas fundacionales e incluso se vuelve paradigmático a un mayor nivel, pues de modo análogo Dávila y Decorme concurren en reiterar la misma estructura, sin que las actividades de los padres se modifiquen o vean afectadas por los cambios históricos.

Aunado a lo anterior, nuestros historiadores coinciden en tres aspectos vinculados a la visión de las labores jesuitas. El primero se relaciona con el impacto favorable de su tarea educativa. Para ellos, sin la Compañía la educación intelectual, moral y religiosa de la juventud habría sido deficiente. Además, como consecuencia, pintan un cuadro donde la labor de las otras órdenes religiosas es relegada. En segundo lugar, concuerdan en destacar los logros ignacianos en el ámbito del trabajo con los indios, quienes son retratados como víctimas del descuido educativo de los frailes y el resto de la Iglesia. Por una parte en cuanto a su cristianización -así lo vimos con Alegre- y, por otra, respecto al cumplimiento

con los sacramentos más importantes -en especial la eucaristía y el matrimonio- según observamos en las historias de Dávila y Decorme. El tercer aspecto tiene que ver con la imagen de los indios en cuanto a su carácter, costumbres, conducta etcétera. Esto es, el comportamiento del indio “bárbaro” o “civilizado” depende del lugar en donde se les coloque. Los puntos anteriores implican la construcción de una imagen del jesuita como evangelizador en el contexto de las misiones, y educador en el de las ciudades. Con ello, según he intentado demostrar, se construyó lo que podríamos llamar el “mito” historiográfico del jesuita civilizador y educador, el cual, en mi opinión, perdura hasta la fecha.

La imagen de la repercusión histórica de la Orden en el siglo está estrechamente ligada a las cualidades de sus miembros. De ahí que la atención a las vidas ocupa un lugar importante en su memoria corporativa. Constituyen ante todo un elogio histórico y vimos que existe un modelo según cada contexto: ciudades y misiones. Alegre, Dávila y Decorme concuerdan en dividir la exposición de las vidas en dos partes integrales: actos “exteriores” e “interiores”. Ambos se articulan de manera armónica en la memoria de las actividades de los padres. El panorama trazado por el primero está más cargado de imágenes emotivas, pero no desaparecen en los siguientes historiadores. Tal vez la única que se eclipsó casi por completo es la del jesuita martirizado según el modelo de san Esteban. Es más, señalé que los martirios físicos fueron sustituidos en las historias de Dávila y Decorme por los martirios políticos, centrados menos en el sufrimiento individual y más en el padecimiento colectivo del Instituto religioso.

Nuestros historiadores coinciden en una narración encomiástica de las vidas de los padres y hermanos, sin embargo, los pasajes biográficos con carácter hagiográfico disminuyen considerablemente de Alegre a Decorme. Vimos que en la Historia del primero las virtudes se alejaron poco a poco de lo sorprendente y caen en lo práctico y racional. Además, los tres acostumbraron crear un cuadro lo más homogéneo posible, con la intención de que ningún padre destacara por encima de los demás. Esta finalidad propició una memoria histórica donde las biografías de los jesuitas fueron recordadas según un mismo “carácter”. Lo anterior es comprensible dado que constituyeron un ejemplo de vida moral, pero también conformaron un “modelo” ideal de ignaciano. En este sentido, la

precisión historiográfica moderna y las formas imaginativas cumplieron la función de fortalecer el recuerdo de sus talentos.

A mi juicio, el análisis de la metodología y los tópicos incluidos en la memoria de la Compañía de Jesús en México, permite advertir la necesidad de superar las visiones tradicionales de la historia de la historiografía, las cuales usualmente construyen panoramas en los que pareciera existe una transformación progresiva, donde los autores pasan en conjunto de la historia salvífica a la humanista; y más tarde, siguiendo una secuencia, prolifera la erudita, metódica, filosófica, científica, etcétera. El análisis expuesto en el presente trabajo, permite matizar esa visión teleológica, y muestra la necesidad de estudiar a profundidad los casos concretos para superar tales generalizaciones. Además, producto de la misma visión, pareciera que la importancia de la historiografía eclesiástica va diluyéndose hasta verse oscurecida en definitiva por las obras históricas seculares, mismas que con el correr del tiempo se encumbran como reinas de la explicación histórica y, de alguna forma, ningunean a los autores vinculados a la Iglesia católica por su “tradicionalismo”. No obstante, como he intentado demostrar en la presente investigación, éstos son una parte significativa de esa historiografía occidental y contribuyen a conformarla.

Además, en la relación entre el primer nivel y el segundo, un elemento que constituye el aspecto central, radica en cuál es la imagen construida en la memoria y el sentido de cambio histórico fijado en ella. He querido demostrar a través de la lectura de la tradición historiográfica de la Compañía, que una sección sumamente significativa de su memoria histórica, al menos en México, fue construida dentro de una lógica de la historia inmóvil. Es decir, el énfasis en lo repetitivo de las actividades de la Orden, el esfuerzo por conservar una imagen de costumbres inmutables, donde pareciera que los sucesos históricos contemporáneos no modifican el comportamiento de sus miembros ni sus acciones colectivas, lleva a detectar, como uno de los atributos más importantes de la historiografía estudiada aquí, el hecho de que una parte de su memoria se conservó como si fuera un cuadro. Es decir, hemos visto un retrato donde los jesuitas se ocupan de recordar una y otra vez los mismos colores, las mismas formas, los mismos gestos identitarios, el mismo ambiente circundante, etcétera. Fueron los padres próximos al centenario de la restauración quienes, por vez primera, tuvieron claro que los tiempos habían cambiado y la Orden no era

la misma. Pero, a pesar de ello, buscaron perpetuar una memoria histórica donde las cosas no se veían tan alteradas y, aún con los cambios, apostaron por la continuidad del modelo incluso después de la supresión. Parecería, por así decirlo, que buscaron a través de sus relatos históricos que la Compañía se sustrajese de la historia, lo cual no es completamente así, pues incorpora el cambio histórico en ella. Pero, con todo, pienso que el peso de la tradición en la construcción de la memoria se impuso, a pesar de los retoques metodológicos de la historiografía del siglo XIX.

Si bien este trabajo ha podido revisar las características de las obras que ya conocemos, sus temáticas, las estrategias argumentativas de los autores, su sentido de la historia, finalidad, etcétera, el estudio de la historiografía jesuítica y su memoria histórica, tanto por lo que respecta a nuestros historiadores como de muchos más, es un proceso en continúa elaboración y transformación. En este sentido, aún existen numerosos aspectos por explorar, los cuales enriquecerían el panorama trazado aquí. En principio, los historiadores de la Compañía tienen todavía mucho que enseñarnos en torno a su pensamiento histórico y su manera de emprender la comunicación escrita de los sucesos humanos de otros tiempos. Además, es necesario conocer igualmente otras expresiones de su intelecto y no sólo las vinculadas a su pensamiento histórico.

En segundo lugar, resultaría muy importante examinar con mayor profundidad el impacto y recepción de las historias estudiadas aquí, no sólo en el ámbito de los autores de la Compañía, sino también el eclesiástico mexicano en general y, aún más, el que todavía tienen en la historiografía hasta hoy día. Esto permitiría observar el peso de las tradiciones y ponderar su impacto en una larga duración. Por otro lado, queda por profundizarse, mediante la lectura de las obras históricas de la Orden en cada lugar o región, el panorama historiográfico, con la intención de buscar otros matices que den luz acerca de su proceso creativo de manera global. Igualmente, más allá de la escritura dentro de la corporación, valdría la pena realizar un cotejo exhaustivo de su tradición historiográfica y la elaborada por otras órdenes religiosas, con la intención de encontrar semejanzas y diferencias en distintos lugares y contextos históricos.

APÉNDICES

En esta sección se incluyen cuatro apéndices. Los primeros tres corresponden al índice de cada una de las obras, con la finalidad de que su estructura original pueda conocerse con precisión. Así, el primero incluye el relativo a la historia de Francisco Xavier Alegre, el segundo a la propia de José Mariano Dávila y Arrillaga y el tercero al texto de Gerard Decorme. Finalmente, el cuarto apéndice muestra una tabla con información acerca de las diferentes etapas de existencia de la provincia mexicana.

Apéndice primero

Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España
(Índice según la edición de E. Burrus y F. Zubillaga)

TOMO I LIBROS 1-3

Prologo

Libro primero (1566-1567)

Capítulo I	Misioneros Jesuitas a la Florida (1566-1567)
Capítulo II	Entre los indios de la Florida (1567-1569)
Capítulo III	Las víctimas de Ajacán (1570-1571)
Capítulo IV	La Compañía de Jesús requerida para Nueva España
Capítulo V	Expedición a México año de 1572
Capítulo VI	En la Ciudad de México (1572-1573)
Capítulo VII	Primeras fundaciones
Capítulo VIII	Expediciones a Pátzcuaro, Guadalajara y Zacatecas (1574)
Capítulo IX	Instituciones docentes: México y Pátzcuaro (1574-1575)
Capítulo X	Proyecto de Colegio en Oaxaca (1574 a 1575)
Capítulo XI	En el campo de la enseñanza y de la caridad (1575-1576)

Libro Segundo (1577-1587)

Capítulo I	Cátedras y apostolado: en Pátzcuaro y Oaxaca (1577)
Capítulo II	Primera congregación provincial. En Michoacán (1577-1578)
Capítulo III	En colegios y misiones. A Veracruz (1577-1578)
Capítulo IV	Apostolado entre indígenas. P. Plaza visitador.
Capítulo V	Mirando a Oriente: Filipinas (1580)
Capítulo VI	Actividades docentes y misioneras (1580)
Capítulo VII	Superiores, maestros y misioneros de 1580 a 1582
Capítulo VIII	En pleno apostolado: Filipinas y México (1582-1585)
Capítulo IX	Nuevo Provincial: Padre Antonio de Mendoza (1585-1587)

Libro Tercero (1588-1596)

Capítulo I	México, Puebla y Zacatecas
Capítulo II	P. Gonzalo de Tapia. Misión Sinaloa (1590-1591)
Capítulo III	Múltiple actividad (1591-1592)
Capítulo IV	Guatemala, Sinaloa y Durango (1592-1593)
Capítulo V	Ampliando el apostolado (1594)

Capítulo VI	Entre chichimecas (1594)
Capítulo VII	En Sinaloa: Muerte del Padre Tapia (1594)
Capítulo VIII	Enseñanza y Misiones (1595)
Capítulo IX	Entre los indígenas (1595)
Capítulo X	Vasto campo de apostolado (1596)
Capítulo XI	Soportando duras pruebas (1596)

Apéndice

Sumarios del autor

Apéndice de documentos

TOMO II LIBROS 4-6

Índice General

Libro cuarto (1597-1607)

Capítulo I	Misiones rurales y colegios (1597)
Capítulo II	Misiones del Norte (1597)
Capítulo III	Misión en Nueva Granada (1598)
Capítulo IV	Ministerios fuera de la capital (1598)
Capítulo V	Ministerios en la Ciudad de México (1599)
Capítulo VI	Múltiple actividad: Las misiones del Norte (1599-1600)
Capítulo VII	Nueva Granada y el Norte (1600-1602)
Capítulo VIII	Misiones de Topia y Parras (1602)
Capítulo IX	La Provincia en 1603-1604
Capítulo X	Misión del Norte (1604-1606)
Capítulo XI	Tepotzotlán, Guatemala y México (1606-1607)
Capítulo XII	La Provincia en 1607.
Capítulo XIII	Misiones del Norte en 1607

Libro Quinto (1607-1619)

Capítulo I	La Ciudad de México y las misiones del Norte (1608)
Capítulo II	Los negros alzados (1609)
Capítulo III	A Guatemala. Defunciones. Beatificación de san Ignacio (1609-1610)
Capítulo IV	Misiones del Norte (1610-1611)
Capítulo V	En colegios y misiones (1611-1612)
Capítulo VI	Las misiones del Norte se amplían (1612-1613)
Capítulo VII	En el interior de la Provincia y en las misiones (1613-1614)
Capítulo VIII	Actividad que se intensifica (1615-1616)
Capítulo IX	Tepehuanes y otros indios sublevados: ocho víctimas misioneras (1616)
Capítulo X	Indios pacificados. Nuevas misiones (1617)
Capítulo XI	Nuevas instituciones en la Provincia (1618)
Capítulo XII	Múltiples actividades (1618-1619)

Libro Sexto (1620-1639)

Capítulo I	Nuevas fundaciones (1620-1621)
Capítulo II	Tributo a la muerte: Misiones del Norte (1622-1623)
Capítulo III	Nubes de Borrascas: Progresos en las misiones (1624)
Capítulo IV	Nuevas fundaciones (1625)
Capítulo V	Vasto campo de apostolado (1626-1628)
Capítulo VI	Las misiones: la capital mexicana (1629-1630)
Capítulo VII	Mirada panorámica a la provincia (1630-1631)
Capítulo VIII	Misiones y colegios en 1632-1633.
Capítulo IX	Misiones del Norte (1633-1634)
Capítulo X	La Provincia mexicana de 1634 a 1638.
Capítulo XI	Actividades apostólicas y docentes (1638-1639)

Apéndice

Sumarios del autor

Apéndice de documentos

TOMO III LIBROS 7-8

Índice General

Libro séptimo (1640-1650)

Capítulo I	Misiones rurales, el Norte, expedición a California (1640-1642)
Capítulo II	Obispo de Puebla, Virrey de Nueva España.
Capítulo III	Misiones del Norte (1644)
Capítulo IV	El Obispo de Puebla indispuesto con los Jesuitas; sensibles pérdidas humanas (1644-1645)
Capítulo V	El Padre Bueras visitador; alzamiento en las misiones septentrionales (1645-1646)
Capítulo VI	Principios del gobierno del Padrea Velasco (1646-1647)
Capítulo VII	Iglesia en Durango; tributo a la muerte (1647)
Capítulo VIII	Situación desahuciable en Puebla (1647)
Capítulo IX	Resuelven los jueces conservadores en favor de la Compañía (1647)
Capítulo X	Excomuniones (1647)
Capítulo XI	Pleito interrumpido (1647)
Capítulo XII	La provincia en 1648; nueva expedición a California.
Capítulo XIII	El pleito en España y Roma (1648)
Capítulo XIV	Terminado el pleito (1649)
Capítulo XV	La Provincia, misiones del Norte (1649-1650)

Libro Octavo (1651-1675)

Capítulo I	Tributo a la muerte; curato de Tepotzotlán (1651-1652)

Capítulo II	Misiones nortenas; sangre misionera (1652)
Capítulo III	Chiapa, Tepotzotlán y las misiones del Norte (1652-1653)
Capítulo IV	La Provincia de 1654 a 1658.
Capítulo V	Misiones; colegios de Guadalajara, Mérida y Valladolid (1658-1661)
Capítulo VI	El Padre Hernando Cervero visitador (1661-1663)
Capítulo VII	Misiones rurales; epidemia entre los indios; California (1663-1664)
Capítulo VIII	Colegios; misiones nortenas; California (1665-1668)
Capítulo IX	Congregación provincial; misiones del Norte (1668-1671)
Capítulo X	Nuevas fundaciones (1672-1673)
Capítulo XI	Misiones nortenas; expediciones apostólicas (1673-1674)
Capítulo XII	Congregación provincial: nuevas reducciones (1674-1675)

Apéndice

Sumarios del autor

Apéndice de documentos

TOMO IV LIBROS 9-10

Índice General

Libro nono (1676-1700)

Capítulo I	Múltiple actividad de la provincia: misiones nortenas (1676)
Capítulo II	Sonora, Sinaloa y el interior de la provincia (1677-1680)
Capítulo III	Chinipas y Chiapa (1680-1681)
Capítulo IV	Veracruz saqueada (1683)
Capítulo V	Kino en California; Salvatierra en Tarahumara (1683-1685)
Capítulo VI	Ampliando el apostolado de la provincia; misiones de Pimería (1685-1687)
Capítulo VII	Tributo a la muerte: se propone división de la provincia (1687-1689)
Capítulo VIII	Sangre misionera; en la Pimería Alta (1690-1693)
Capítulo IX	Múltiple actividad; Manje y Kino descubridores (1693-1694)
Capítulo X	Las primas en rebelión; sangre misionera; diligente mediador (1695-1696)
Capítulo XI	Guadalajara; primeras misiones permanentes de California (1696-1697)
Capítulo XII	Explorando California (1697-1698)
Capítulo XIII	Pérdidas sensibles; peste en Veracruz; Pimería y California (1698-1699)
Capítulo XIV	Ampliando el apostolado: California y Pimería (1699-1700)

Libro décimo (1701-1766)

Capítulo I	California; el interior de la Provincia (1701-1702)
Capítulo II	California; Pimería Alta (1702-1704)
Capítulo III	Escasean los recursos en las misiones (1704-1705)
Capítulo IV	El Padre Salvatierra visita California (1705)

Capítulo V	El Norte y el interior de la Provincia (1706-1708)
Capítulo VI	Muere el Padre Kino; la Provincia de 1708 a 1712.
Capítulo VII	Planteles de enseñanza (1712-1716)
Capítulo VIII	Nayarit; California (1716-1717)
Capítulo IX	Nuevos colegios; California (1717-1720)
Capítulo X	En el interior de la provincia (1720)
Capítulo XI	Nayarit; el colegio de la Habana (1721-1723)
Capítulo XII	Tributo a la muerte; misiones nortenas (1723-1724)
Capítulo XIII	La provincia; tributo a la muerte (1725-1726)
Capítulo XIV	Visitas a las misiones nortenas (1727-1729)
Capítulo XV	El Padre Oviedo provincial (1729-1732)
Capítulo XVI	Misiones circulares; pleito de diezmos (1732-1734)
Capítulo XVII	Insurrectos de California; sangre misionera (1734-1736)
Capítulo XVIII	El Padre Oviedo provincial segunda vez (1736-1739)
Capítulo XIX	Sublevaciones en el Norte (1739-1742)
Capítulo XX	Nuevo apostolado: Moqui, florida y Puerto Príncipe (1743-1746)
Capítulo XXI	22 misiones entregadas; sangre misionera (1747-1751)
Capítulo XXII	Nuevas fundaciones (1750-1761)
Capítulo XXIII	La provincia (1756-1766)

Apéndice

Sumarios del autor

Apéndice de documentos



Apéndice segundo

Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del padre

Francisco Javier Alegre

(Índice)

TOMO I.

Licencia

Dedicatoria

Advertencia del editor

Introducción

Capítulo I	Situación de la Compañía de Jesús en su segundo siglo
Capítulo II	Destrucción de la Provincia de Portugal en 1759
Capítulo III	Destrucción de los Jesuitas en Francia
Capítulo IV	Estado de la Provincia de la Compañía de Jesús, llamada antes de Nueva España, a finales del segundo siglo de su fundación
Capítulo V	Continuación del anterior
Capítulo VI	Noticia de algunos Jesuitas que dejó pendiente el Padre Alegre
Capítulo VII	Principian las tribulaciones de la Provincia mexicana
Capítulo VIII	Continuación del anterior
Capítulo IX	Extrañamiento de los Jesuitas de España
Capítulo X	La provincia mexicana en 1766
Capítulo XI	Expulsión de los Jesuitas de México en 1767
Capítulo XII	Los Jesuitas en Veracruz

TOMO II

Capítulo I	Sucesos de la navegación de los Jesuitas de Veracruz a Italia
Capítulo II	La Provincia Mexicana en Italia
Capítulo III	Los Jesuitas de México dispersos por el Breve de extinción
Capítulo IV	Noticia de varios Jesuitas mexicanos ilustres por su piedad y letras, muertos durante el tiempo de su extinción
Capítulo V	Sucesos posteriores a la extinción de la Compañía de Jesús en 1773, hasta su glorioso restablecimiento en el orbe católico
Capítulo VI	Restablecimiento de la Compañía de Jesús por el Sr. Pío VII, y primeras providencias para el de la Provincia de México
Capítulo VII	Restablecimiento solemne de la Provincia Mexicana, sus ministerios y sucesos, durante los cuatro años de su existencia
Capítulo VIII	Dispersión de la Provincia Mexicana en 1821 y sucesos posteriores hasta el de 1841

Capítulo IX	Restablecimientos parciales de la Provincia Mexicana
Capítulo X	Restablecimiento definitivo de la Provincia Mexicana en 1853, y sucesos posteriores, con que se da fin a esta continuación
Conclusión	
Apéndices	



Apéndice tercero

Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX (Índice)

TOMO I

Índice General Prologo

LIBRO PRIMERO

Restauración de la Provincia, 1816-1821

Capítulo I	El destierro, 1767-1798
Capítulo II	El regreso, 1798-1808
Capítulo III	El restablecimiento de la Compañía de Jesús en México, 1808-1816
Capítulo IV	Entrega de los colegios de San Ildefonso, San Gregorio y San Pedro y San Pablo con sus respectivas iglesias, 1816
Capítulo V	Vida íntima de los nuevos Jesuitas, 1816-1820
Capítulo VI	Mezquindades del gobierno. Fundación en Durango, 1818-1819
Capítulo VII	Nuevas trabas y temores. Fundación en Puebla, 1819-1820
Capítulo VIII	Secularización de los Jesuitas. Resumen de sus trabajos, 1821

LIBRO SEGUNDO

Vida de secularización, 1821-1848

Capítulo I	La causa de los Jesuitas ante la junta Provisional y el primer congreso mexicano 1821-1823
Capítulo II	Vida privada de los padres dispersos 1821-1833
Capítulo III	Primeras polémicas de los PP. Lerdo y Arrillaga 1821-1828
Capítulo IV	El P. Arrillaga hasta el renacimiento de la Iglesia Mexicana 1827-1833
Capítulo V	Los PP. Corral y Arrillaga y la asonada Jacobina de 1834
Capítulo VI	Los Jesuitas en la política. Un misionero, 1835-1840
Capítulo VII	Tentativas de restablecimiento 1841-1843
Capítulo VIII	Fin de la polémica sobre Jesuitas 1844-1845
Capítulo IX	Guerra Civil, religiosa y extranjera 1846-1848

Índice onomástico Colocación de los grabados

TOMO II

LIBRO TERCERO

Segunda restauración de la Compañía
en México, 1848-1880

Capítulo I	Segunda Restauración de la Compañía en México, 1849-1853
Capítulo II	El nuevo colegio de san Gregorio, 1854-1855
Capítulo III	Segunda dispersión. Apostasía nacional, 1856-1857
Capítulo IV	Tercera restauración y segundo colegio de San Ildefonso, 1858-1865
Capítulo V	Fin de una raza. Vida nueva, 1866-1867
Capítulo VI	Restauración religiosa durante la presidencia de Juárez, 1858-1872
Capítulo VII	Destierro de algunos Jesuitas extranjeros por Lerdo de Tejada, 1872
Capítulo VIII	El destierro y sus tristes consecuencias, 1874-1878
Capítulo IX	Primeros frutos de la persecución, 1879

Índice de grabados

TOMO III

LIBRO IV

Época porfiriana, 1880-1914

Primera parte

Capítulo I	El R. P. José Alzola y la Vida Religiosa en la provincia
Capítulo II	La residencia de Sta. Brígida en Tiempo del P. García Rivas
Capítulo III	Residencia de Jalapa, 1881
Capítulo IV	Relaciones de la Compañía con el gobierno
Capítulo V	El P. Manuel Piñán en Yucatán (1883)
Capítulo VI	Residencia de Morelia (1885)
Capítulo VII	Seminario de San Luis Potosí (1885-1894)
Capítulo VIII	Residencia de la Compañía de Puebla (1878-1894)
Capítulo IX	Residencia de Oaxaca (1887-1907)
Capítulo X	Misiones y Misioneros Rurales
Capítulo XI	Prisión del P. Labrador (1889)
Capítulo XII	Nuevos sobresaltos (1890-91)
Capítulo XIII	Restauración del Templo de Nuestra Señora de los Ángeles
Capítulo XIV	Tres Muertes Edificantes
Capítulo XV	Expedición del P. Gerste a la Tarahumara (1892)
Capítulo XVI	Primer Concilio Provincial de Oaxaca (1892)
Capítulo XVII	Bodas de Plata del Colegio de Puebla (1805)
Capítulo XVIII	Residencia de Parras (1895)
Capítulo XIX	El P. Santiago Larra en Sta. Brígida (1892-97)
Capítulo XX	La cuestión Guadalupana y los Jesuitas.

Capítulo XXI	El Apostolado de la Cruz
Capítulo XXII	El Concilio Quinto Mexicano (1896)
Capítulo XXIII	Instituto Científico de S. Borja de México (1895)
Capítulo XXIV	Un Joven Militante: P. Vicente Cesar (1862-1898)
Capítulo XXV	Residencia de Orizaba (1871-1907)
Capítulo XXVI	Muerte del R. P. José Alzola 29 Diciembre 1900

Segunda parte

Capítulo I	Fundación de la Residencia en León (1902)
Capítulo II	Residencia y Colegio de Guadalajara (1903)
Capítulo III	Translación del Noviciado al Llano (1904)
Capítulo IV	Los Jesuitas en Chiapas (1900-1912)
Capítulo V	Residencia y Bodas de Plata del Colegio de Saltillo (1882-1904)
Capítulo VI	Residencia de Mérida (1903)
Capítulo VII	Residencia de Chihuahua (1904)
Capítulo VIII	Un Coadjutor Modelo: H. Francisco Muñoz (1854-1906)
Capítulo IX	Últimos Trabajos en el Templo de Nuestra Señora de los Ángeles (1892-1912)
Capítulo X	Últimos Trabajos en Santa Brígida (1897-1912)
Capítulo XI	Erección de la Provincia Mexicana (1907)
Capítulo XII	Nueva Iglesia en Jalapa (1908)
Capítulo XIII	Últimos Trabajos en Puebla, Nuevo Colegio. (1900-1910)
Capítulo XIV	Los Jesuitas en Durango (1901-1912)
Capítulo XV	Fundaciones Empezadas: Sagrada Familia, Tepetzotlán, Morelia y Pátzcuaro
Capítulo XVI	Los Jesuitas en Guanajuato
Capítulo XVII	Una Flor Escondida: P. Luis Ricou (1870-1910)
Capítulo XVIII	Misiones Rurales (1890-1910)
Capítulo XIX	El llamado de los Indios del Norte
Capítulo XX	El País y las Costumbres de los Tarahumares
Capítulo XXI	Fundación y Primeros Trabajos
Capítulo XXII	Fundación de Nuevas Residencias
Capítulo XXIII	Tentativa de Reorganización Social en la Tarahumara
Capítulo XXIV	La Voz de un Liberal de Buena Fe
Capítulo XXV	Fruto General de la Misión en su Primer Decenio
Capítulo XXVI	Obras Literarias, Científicas, etc., del Siglo XIX



Apéndice cuarto

Cronología de los jesuitas en México, 1767-1969

1767-1816	49 AÑOS	EN EL DESTIERRO	FERNANDO VII (cédula del 10/sep/1815; Dávila comenta que desde el 29 de mayo hubo el primer decreto del rey)	REST. 1816 Pío VII (Dávila dice que fue en 1814). En enero de 1816 se conoce en México.

19/may/1816 (reestablecimiento oficial)- 06/sep/1820 (decreto de destrucción) En México desde 22/ene/1821	6 AÑOS	Sólo en la capital, Durango (nueva fundación) y Puebla	REST.	VIRREY JOSÉ MARÍA CALLEJA	
1821-1853	32 AÑOS		SUPR. Y DISPR.	SANTA ANNA (19/sep/1853)	1853
1853-1856	3 AÑOS	1855.- Provincia 17 sujetos: 10 padres, 4 escolares, 3 coadjutores	REST.	1855.- SANTA ANNA EN EL EXILIO	1856
10/jun/1856-1879 1863 restablecimiento NO oficial	23 AÑOS	DÉCADA DE 1860 RESTABLECIMIENTO DE ALGUNOS COLEGIOS 1873.- EXPULSIÓN DE JESUITAS EXTRANJEROS POR LEY DE LERDO	DISPR. Y DEST.	AQUÍ SE UBICA LA HISTORIA DE DÁVILA; 1856, LEY LERDO; 1857 CONSTITUCIÓN 1861 JUÁREZ ENTRA VOCTORIOSO EN LA CAPITAL; 1864 MAXIMILIANO EMPERADOR; 1867 JUÁREZ PRESIDENTE; 1876 PORFIRIO DÍAZ PRESIDENTE	

1879-1929	50 AÑOS	La provincia se gobierna como misión y en 1907 se erige de nuevo por decreto del General Francisco Javier Wernz 1914 dispersión de la provincia por el triunfo de la revolución carrancista 1916 el provincial reside en El Paso, Texas. 1917 se establece noviciado en Fort Stockton, Texas.		1884-1910 DÍAZ PRESIDENTE. 1907.- un noviciado, cuatro colegios, doce residencias de la Compañía; 1913 HUERTA PRESIDENTE; 1915 VICTORIA DE CARRANZA; 1920 OBREGÓN DERROTA A CARRANZA; 1924 CALLES PRESIDENTE; 1928 OBREGÓN REELECTO.	
1929-1952		1925 Se traslada el noviciado de Fort Stockton a Ysleta College en El Paso, Texas (hasta 1934). División en dos provincias: Norte y Sur (1952)		Cuatro residencias en Texas y desde 1937 un seminario de Moctezuma en Nuevo México (1937-1972); 1929-1935 EL “MAXIMATO”, CALLES JÉFE; 1934-1940 CÁRDENAS PRESIDENTE; 1940 ÁVILA CAMACHO; 1946-1952 MIGUEL ALEMÁN.	
1952-1969		Unión de las provincias (1969)		1958-1964 ADOLFO LÓPEZ MATEOS	

OBRAS CITADAS.

Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, IMDOSOC, 2004.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1849, Tomo I.

Alcántara Bojorge, Dante Alberto, “La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII”, tesis para optar por el grado de maestría en Historia, México, FFyL-UNAM, 2007.

Alcántara Bojorge, Dante Alberto, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 40, enero-junio 2009, pp. 57-80.

Alden, Dauril, “Serafim Leite, S.J., premier historian of the colonial Brazil: an overdue appreciation” en Joseph A. Gagliano y Charles E. Ronan, S.J., (eds.), *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1997, pp. 21-35.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 4 vols., Institutum Historicum S.J., Roma, 1956-1959.

Alegre, Francisco Javier, *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, publícalas J. Jijón y Caamaño, 2 tomos, México, Librería de Porrúa Hnos. y Cia. 1940-1941.

Alejos-Grau, Carmen J., “El método histórico en Francisco Javier Clavigero (1731-1787)” en Josep-Ignasi Saranyana, Enrique De La Lama y Miguel Lluch-Baixaoli (dirs.), *¿Qué es la historia de la Iglesia? XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 727-736.

Alejos-Grau, Carmen-José, “El método histórico en Juan de Velasco” en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los Jesuitas y la modernidad. 1549-1773*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, vol. 2 (disco compacto), 2007, pp. 33-47.

Algaba Martínez, Leticia, *Las licencias del novelista y las máscaras del crítico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2008.

Arenal Fenochio, Jaime del, "La otra historia: la historiografía conservadora" en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán/UNAM-IIH, 2003.

Arteta, Begoña, "Guillermo Prieto" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 35-53.

Astrain, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Razón y Fe, 1902-1925.

Aurell, Jaume, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Akal, 2013.

Azuela, Luz Fernanda, "La ciencia positivista en el siglo XIX mexicano" en Rosaura Ruiz, Arturo Argueta y Graciela Zamudio (coords.), *Otras armas para la Independencia y la Revolución. Ciencias y humanidades en México*, México, FCE, 2010, pp. 172-183.

Badía Muñoz, Graciela Isabel, "Breve reseña histórica del Instituto Literario de la ciudad de Toluca hasta la conformación de la Universidad Autónoma del Estado de México", tesis de maestría en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Bancroft, Hubert Howe, *History of México*, vol. III (1600-1803) en *The works of Hubert Howe Bancroft*, Vol. XI, San Francisco, A. L. Bancroft and Company Publishers, 1883, pp. 448-449.

Barthes, Roland, Sade, Fourier, Loyola, tr. Alicia Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

Barthes, Roland, "El discurso de la historia" en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, tr. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 163-177.

Bastian, Jean-Pierre, "La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX" en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/UAM-Iztapalapa/CONDUMEX, 1998, pp. 423-435.

Bernabéu Albert, Salvador, "El gran teatro del norte. La Historia de los triunfos de nuestra santa fe, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)" en Trinidad Barrera (ed.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/Universidad de Navarra, 2008, pp. 107-127.

Bernabéu, Salvador, "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Sevilla, Col. Universos Americanos No. 46, CSIC, 2009, pp. 165-211.

Borja Gómez, Jaime Humberto, “La <<composición de lugar>> ignaciana y su impacto en la retórica de la imagen visual y narrativa en la Nueva Granada” en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los Jesuitas y la modernidad. 1549-1773*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, vol. 2 (disco compacto), 2007, pp. 69-84.

Borja Gómez, Jaime Humberto, “Las virtudes y el sujeto colonial. De las vidas ejemplares barrocas a una instrucción ilustrada” en *Los jesuitas formadores de ciudadanos: la educación dentro y fuera de sus colegios (siglos XVI-XXI)*, México, UIA, 2010, pp. 29-64.

Bourdé, Guy y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, tr. Rosina Lajo y Victoria Frígola, Madrid, Ediciones Akal, 2004.

Brauer, Daniel, “Rememoración y verdad en la narración histórica” en Manuel Cruz y Daniel Brauer (comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 13-39.

Burrow, John, *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, tr. Ferran Meler Ortí, Barcelona, Crítica, 2009.

Burrus, Ernest J., Francisco Javier Alegre, *historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)* en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XXII, Roma, Institutum Historicum S.I., 1953, pp. 439-509.

Cargnel, Josefina G., “Pedro Lozano, S.J., Un historiador oficial” en *Revista Projeto História*, No. 35 (Ago-Dez), Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2007, pp. 315-323.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, tr. Eugenio Imaz, México, FCE, 1972.

Castillo Troncoso, Alberto del, “El surgimiento de la prensa moderna en México” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. II, 2005, pp. 105-118.

Cavo, Andrés, *Historia de México, paleografiada del texto original y anotada por el P. Ernest J. Burrus, S.J., con un prólogo de Mariano Cuevas, S.J.*, México, Patria, 1949.

Cavo, Andrés. *Vida de José Julián Parreño*, edición y estudio introductorio por María Dolores González-Ripoll, Madrid, CSIC, 2007.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, UIA, 3ª. ed. 1993.

Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, tr. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1995.

Chinchilla Pawling, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA, 2004.

Claps, María Eugenia, “Carlos María de Bustamante” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. III *El surgimiento de la historiografía nacional*/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, pp. 109-126.

Clavigero, Francisco Javier, *Sermón y carta sobre la supresión de la Compañía de Jesús*, transcripción y notas de Rinaldo Frolidi, México, Instituto Veracruzano de Cultura (cuadernos de Veracruz), 2005.

Clavigero, Francisco Javier, *Historia de la Antigua o Baja California*, traducida del italiano por Nicolás García de San Vicente, estudios preliminares de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2007.

Cochrane, Eric, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 2002.

Correa Gannam, Horacio, “Emilio del Castillo Negrete” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 449-463.

Cruz Cruz, Juan, *Filosofía de la Historia*, Pamplona, EUNSA, 2008.

Cruz Soto, Rosalba, “Los periódicos del primer periodo de vida independiente (1821-1836)” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. II, 2005, pp. 57-76.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, séptima edición preparada por José Gutiérrez Casillas, 4 tomos, México, Editorial Porrúa, 1992.

Danieluk Robert, SJ, “Monumenta Historica Societatis Iesu come strumento di studio della storia delle missioni gesuitiche: uno sguardo bibliografico” en *Studia Missionalia*, rivista curata dalla Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Gregoriana, vol. 60, 2011, pp. 61-84.

Dávila y Arrillaga, José Mariano, *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del padre Francisco Javier Alegre*, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 2 tomos, 1888-1889.

Decorme, Gerard, *Lecturas recomendables. Estudio para la clasificación, desde el punto de vista moral y educativo, de las principales obras de ascética, historia y novela, útiles a la juventud católica*, Barcelona, Luis Gili Editor, 1908.

Decorme, Gerard, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, Tomo I Restauración y vida de Secularización, 1816-1848*, Guadalajara, Tip. <<El Regional>>-Alhóndiga y D. Juan Manuel, 1914.

Decorme, Gerard, “Catholic Education in Mexico (1525-1912)” en *The Catholic Historical Review*, vol. 2, No. 2 (July), Washington, 1916, pp. 168-181.

Decorme, Gerard, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, Tomo II. Restauración y vida de Secularización, 1848-1880*, Guadalajara, Tip. Lit. y Encuad. J. M. Yguiniz, 1921.

Decorme, Gerard, “The Society of Jesus in New Spain” en *The Woodstock letters*, vol. LXIV, No. 2, Maryland, 1935, pp. 181-203.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, 2 tomos, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

Decorme, Gerardo, *Los jesuitas en México*, México, Buena Prensa (Col. Compañía de Jesús, No. 3), 1944.

Decorme, Gerard, *Mártires jesuitas de la provincia de México*, Guadalajara, Ediciones Canisio, 1957.

Decorme, Gerard, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX, Tomo III 1880-1914*, Ediciones Canisio, Chihuahua, 1959.

Deeds, Susan M., “Indigenous Rebellions on the Northern Mexican Mission Frontier: From First-Generation to Later Colonial Responses” en Donna J. Guy y Thomas E. Sheridan (eds), *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998, pp. 32-51.

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, publicados por Genaro García, Tomo XXI, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1908.

Dosse, François, *El arte de la biografía. Entre la historia y ficción*, tr. Marcela Carolina Cinta Vázquez, México, UIA, 2007.

Durán, Norma, *Formas de hacer la historia. (Historiografía grecolatina y medieval)*, México, Ediciones Navarra, 2001.

Eguillor, J.R., Manuel Revuelta y Rafael María Sanz de Diego (eds.), *Memorias del p. Luis Martín general de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, 2 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988.

Escandón, Patricia, “Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos XVII-XVIII)”, en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 1295-1354.

Escandón, Patricia, “San Pedro y San Pablo de Michoacán: historia y crónica provincial” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 855-921.

Fabre, Pierre-Antoine y Antonella Romano “Présentation” en *Revue de Synthèse*, tomo 120/2-3, número temático: “Le jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches”, 1999, pp. 247-260.

Fabre, Pierre-Antoine, “Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Iles Philippines, les côtes de la China et Rome (1579-1593)” en Paolo Broggio (ed.), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Roma, Aracne, I edizione aprile 2004 (impreso en el 2006), pp. 15-35.

Fabre, Pierre-Antoine, “L’Histoire de l’ <<ancienne Compagnie>> à l’époque de la <<nouvelle Compagnie>>: perspectives de recherche” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, 3 vols., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, tomo III, pp. 1795-1809.

Ferrer Benimelli, José A., *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación*, México, UIA/UPM, 2013.

Frías, Lesmes, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, Madrid, Razón y Fe, 2 vols, 1923 y 1944.

Frost, Elsa Cecilia, “La crónica general jesuita en Nueva España” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 1183-1293.

Furlong, Guillermo, *Los Jesuitas. Su origen, su espíritu, su obra*, Buenos Aires, Luis L. Gotelli Impresor, 1942.

García-Villoslada, Ricardo, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Biblioteca Aldecoa, 1941.

García-Villoslada, Ricardo, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 2ª. ed., 1954.

García Villoslada, Ricardo y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia Católica. Edad moderna: la época del absolutismo monárquico (1648-1814)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. IV, 1991.

García, Genaro, *Crónica oficial de las fiestas del primer Centenario de la Independencia de México*, México, Talleres del Museo Nacional, 1911.

Gargallo di Castell Lentini, Gioacchino, *Historia de la historiografía moderna. Vol. I El siglo XVIII*, México, UNAM/UACM, 2009.

Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, tr. Antonio Alatorre, México, FCE, 1960.

Girón, Nicole, "Ignacio Manuel Altamirano" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana, vol. IV En busca de un discurso integrador de la Nación/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens*, México, UNAM, 2011, pp. 257-294.

Gómez-Aguado, Guadalupe y Adriana Gutiérrez Hernández, "El pensamiento conservador en los periódicos La Cruz y El Pájaro Verde: definición y transformación en tiempos de crisis" en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, FCE/CONACULTA, tomo 1, 2009, pp. 214-266.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.

González de la Vara, Martín, "José María Bocanegra" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana, vol. III El surgimiento de la historiografía nacional/coord. por Virginia Guedea*, México, UNAM, 1997, pp. 391-409.

González González, Enrique, "Hacia una definición del término humanismo", en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15, Universitat de València, 1989, pp. 45-66.

González y González, Luis, *Todo es historia*, México, Cal y Arena, 1997.

Gooch, George Peabody, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, tr. Ernestina de Champourcín y Ramón Iglesia, México, FCE, 1942.

Granados García, Aimer, "Emeterio Valverde Téllez y la <<orientación católica>> en el pensamiento historiográfico mexicano" en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, Año 22, núm. 51, julio-diciembre de 2001, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 167-180.

Guedea, Virginia, "Introducción" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana, vol. III El surgimiento de la historiografía nacional/coord. por Virginia Guedea*, México, UNAM, 1997, pp. 11-32.

Guilland, Antoine, *Modern Germany and Her Historians*, New York, Mc Bride, Nast and Company, 1915.

Gutiérrez Casillas, José, *Jesuitas en México durante el siglo XX*, México, Editorial Porrúa, 1981.

Hartog, François, “El ojo de Tucídides y la historia ‘verdadera’” en *Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores*, tr. Norma Durán Rodríguez, México, UIA, 2011, pp. 75-87.

Hayden, White, “La cuestión de la narrativa en la teoría historiográfica actual” en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Virgil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 41-74.

Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, tr. Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Ibarra Herrerías, María de Lourdes, “Andrés Pérez de Rivas y su *Crónica General de la Nueva España*. Un estudio historiográfico”, tesis para optar por el grado de maestra en historia de México, México, FFyL-UNAM, 2008.

Ibarra Herrerías, María de Lourdes, “Jerónimo de Mendieta” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 795-851.

Iggers, Georg G., *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, tr. Iván Jaksic, Santiago de Chile, FCE, 2012.

Iguiniz, Juan B., *Bibliografía de los escritores de la Compañía de Jesús. Desde su restauración en 1816 hasta nuestros días*, México, Buena Prensa, 1945.

Imago primi saeculi Societatis Iesu a provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis repraesentata, Antuerpiae, Ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, MDCXL.

Israel, Jonathan I, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, tr. Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 1980.

Iván Escamilla González, “Cayetano de Cabrera y Quintero y su Escudo de armas de México” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 1 *Historiografía civil*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 583-603.

Jiménez López, Enrique, “Los jesuitas y la Ilustración” en *Debats, Revista Trimestral editada por la Institució Alfons el Magnànim, Diputació de València*, n.º 105 (2009/3-4), pp. 131-140.

Kagan, Richard, Los cronistas y la corona. La política de la historia en España en las edades media y moderna, tr. Pablo Sánchez León, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica/Marcial Pons, 2010.

Kelley, Donald R., “Historia intelectual, desde dentro y desde fuera” en Peter Burke et al., En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 1998, pp. 35-53.

Koselleck, Reinhart, “Innovaciones coconceptuales del lenguaje de la Ilustración” en Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Barcelona, Editorial Trotta, 2012, pp. 199-223.

Langlois, Charles-Víctor y Charles Seignobos, Introducción a los estudios históricos, estudio introductorio y notas de Francisco Sevillano Calero, tr. Jaime Lorenzo Miralles, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.

Le Goff, Jacques, El orden de la memoria. El tiempo como imaginario, tr. Hugo F. Bauzá, Barcelona, Paidós, 1991.

León Alanís, Ricardo, El colegio de San Nicolás de Valladolid. Una residencia de estudiantes. 1580-1712, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001.

León Cázares, María del Carmen, “Crónica de la Orden de Nuestra Señora de la Merced” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. II, tomo 2 Historiografía eclesiástica/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 1357-1398.

León Cázares, María del Carmen, “Pedro Mártir de Anglería” y “Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. II, tomo 1 Historiografía civil/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 165-234.

León-Portilla, Miguel, “Francisco Xavier Clavigero” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. II, tomo 1 Historiografía civil/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 605-642.

Lozano Armendaris, Teresa, “Lorenzo de Zavala” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. III El surgimiento de la historiografía nacional/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, pp. 213-240.

Luna Argudín, María, “La escritura de la historia y la tradición retórica (1834-1885)” en La tradición retórica en la poética y en la historia, México, UAM-Azcapotzalco (Cuadernos de debate, 3), 2004, pp. 31-106.

Mac Gregor, Josefina, “Matías Romero” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV En busca de un discurso integrador de la Nación/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 465-487.

Machamer, Peter, “Selection, System and Historiography” en Kostas Gavroglu, Jean Christianidis y Efthymios Nicolaidis, *Trends in the Historiography of Science*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 149-160.

Maneiro, Juan Luis, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero, traducción de Alberto Valenzuela Rodarte, México, UNAM, 1988.

Manrique, Jorge Alberto, “Del barroco a la ilustración” en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 433-488.

Margarita Evelia Moreno-Bonett, “Mariano Fernández de Echeverría y Veytia” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 1 *Historiografía civil*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 497-520.

Martínez Moctezuma, Lucía, “Los libros de texto en el tiempo” [en línea] disponible en http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_29.htm

Martínez Naranjo, Francisco Javier, “La búsqueda de la perfección cristiana en las congregaciones jesuíticas (ss. XVI-XVII)” en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e cultura (Actas do Coloquio Internacional)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/ Universidade do Porto, 2004, pp. 171-187.

Masten Dunne, Peter, *Pioneer Black Robes on the West Coast*, Berkeley, University Of California Press, 1940.

Matute, Álvaro, “Notas sobre la historiografía positivista mexicana” en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 21, septiembre-diciembre, 1991, pp. 49-64.

Matute Aguirre, Álvaro, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE, 1999.

Matute Aguirre, Álvaro, “Justo Sierra” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. III, 2005, pp. 429-444.

Matute, Álvaro, “Giambattista Vico y la historia necesariamente comparada” en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Historia e historiografías comparadas*, México, UNAM, 2009, pp. 25-35.

Mayer, Alicia, "Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Javier Alegre y las Institutionum theologicarum" en Estudios de Historia Novohispana, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 47, julio-diciembre 2012, pp. 93-126.

Montoya Rivero, Patricia, "Mariano Torrente" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. III El surgimiento de la historiografía nacional/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, pp. 143-165.

Montoya Rivero, Patricia "Joaquín García Icazbalceta" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. IV En busca de un discurso integrador de la Nación/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 387-405.

Monumenta Mexicana, edidit Félix Zubillaga, Romae, 1976, tomo VI.

Morales, Martín M., "El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica" en Historia y gráfica, núm. 29, 2007, México, Universidad Iberoamericana, pp. 17-56.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Los historiadores ilustrados novohispanos" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), Historiografía mexicana, vol. II, tomo 1 Historiografía civil/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 523-541.

Muñiz Muñiz, María de las Nieves, "Ensayo de un catálogo de traducciones españolas de obras literarias italianas en el siglo XIX" en Brigiette Lépinette y Antonio Melero (eds.), Historia de la traducción, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 93-150.

Navarro Brotóns, Víctor, "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII" en Studia Historica. Historia Moderna 14, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, pp. 15-44.

Navarro, Víctor, "Tradition and Scientific Change in Early Modern Spain: The Role of the Jesuits" en Mordechai Feingold (ed.), Jesuit Science and the Republic of Letters, Cambridge, The MIT Press, 2003, pp. 331-387.

Navarro, Bernabé, "Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavigero" en Filosofía y cultura novohispanas, México, IIF-UNAM, 1998, pp. 231-248.

O'Dogherty, Laura, "La Iglesia católica frente al liberalismo" en Erika Pani (coord.), Conservadurismo y derechas en la historia de México, México, FCE/CONACULTA, tomo 1, 2009, pp. 363-393.

O'Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez (dir.), Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, 5 vols, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

O'Malley, John W. y Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris and T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

O'Malley, John W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, tr. Juan Antonio Montero Moreno, 1995.

Obras de San Ignacio de Loyola, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 6a. Edición, 1997.

Octava a San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. Para alcanzar de Dios por medio del Santo los favores que se desean. Va añadida a la fin otra devoción, con que solía el santo encomendar a Dios algunos negocios arduos de su divino servicio. Con un breve compendio de su vida, virtudes y milagros, Barcelona, Por Francisco Suriá y Burgada, ca. 1780.

Olivera, Luis, "José María Lafragua" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV En busca de un discurso integrador de la Nación/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 339-357.

Olmedo, Daniel, "Decorme, F. Gerard" en *Enciclopedia de México*, México, Enciclopedia de México, S.A., tomo III, tercera edición, 1977.

Opúsculos inéditos latinos y castellanos del P. Francisco Javier Alegre (veracruzano) de la Compañía de Jesús, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

Orozco Hernández, María Angélica, "San Francisco de Zacatecas: José de Arlegui" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 973-985.

Ortega y Medina, Juan Antonio, "Sobre The History of America de William Robertson" en *Estudios de tema mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública (col. Sep/Setentas, 84), 1973, pp. 158-190.

Ortega y Medina, Juan Antonio, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, UNAM, 1980.

Ortiz Monasterio, José, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE, 2004.

Ortiz Monasterio, José, "Vicente Riva Palacio, polígrafo (1832-1896)" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. III, 2005, pp. 343-361.

Outram, Dorinda, *La Ilustración*, tr. Victoria Schussheim, México, Siglo XXI Editores, 2009.

Padberg, John W., Martin D. O'Keefe y John L. McCarthy (eds.), *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations: A Brief History and a Translation of the Decrees*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1994.

Pani, Erika, "Una ventana sobre la sociedad decimonónica: los periódicos católicos (1845-1857)" en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 36, septiembre-diciembre, 1996, pp. 113-131.

Pani, Erika, "Para difundir las doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes': los periódicos católicos y conservadores en el siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. II, 2005, pp. 119-130.

Pani, Erika, "Las fuerzas oscuras': El problema del conservadurismo en la historia de México" en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, FCE/CONACULTA, tomo 1, 2009, pp. 11-42.

Pérez Rosales, Laura, "Manuel Orozco y Berra" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 359-386.

Pérez-Rayón, Nora, "La prensa liberal en la segunda mitad del siglo XIX" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. II, 2005, pp. 145-158.

Pi-Suñer Llorens, Antonia, "La generación de Vicente Riva Palacio y el quehacer historiográfico" en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, México, núm. 35, mayo-agosto, 1996, pp. 83-108.

Pi-Suñer Llorens (coord), Antonia, *México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, vol. IV, México, UNAM, 2004.

Plasencia de la Parra, Enrique, "Lucas Alamán" en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. III *El surgimiento de la historiografía nacional*/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, pp. 307-348.

Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia, selección, introducción, estudio y notas de Juan Antonio Ortega y Medina, México, UNAM, 2001.

Quintanilla, Susana, <<Nosotros>> *La juventud del Ateneo de México*. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán, México, Tusquets Editores de México, 2008.

Ranke, Leopold von, *Historia de los Papas en la época moderna*, tr. de Eugenio Imaz, México, FCE, 1943

Ranke, Leopold von, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, tr. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948.

Revue Historique, Dirigé par MM. G. Monod et G. Fagniez, Première Année, Tome Premier (Janvier-Juin, 1876), Paris, Librairie Germer Baillière et Cie.

Revuelta González, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*. Tomo II. *Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid, Sal Terrae/Ediciones Mensajero/Universidad Pontificia Comillas, 1991.

Rico González, Víctor, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavigero, Veytia, Cavo y Alegre*, México, UNAM, 1949.

Rico Moreno, Javier, “Análisis y crítica en la historiografía” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica: VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 199-211.

Ríos Saloma, Martín F., *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglo XVI-XIX)*, México, UNAM/Marcial Pons Historia, 2011.

Rivadeneira, Pedro de, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Imprenta y librería de la viuda e hijos de J. Subirana, 1885.

Robertson, William, *The history of America*, volume III, Vienna, F. A. Schraembl, 1787.

Rojas Salas, Sergio Francisco, “El círculo católico de Puebla, 1887-1900” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, vol. 43, enero-junio 2012, pp. 35-67.

Romero, José Rubén y Rosa Camelo Arredondo, “Fray Diego Durán” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. I *Historiografía novohispana de tradición indígena*/coord. por José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 2003, pp. 229-257.

Romero Galván, José Rubén, *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea*, O.P., México, IIH-UNAM, 2007.

Rubial García, Antonio, “La historiografía agustina del siglo XVII” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2 *Historiografía eclesiástica*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 1135-1168.

Rubial García, Antonio, “La historiografía eclesiástica en Nueva España” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2

Historiografía eclesiástica/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 687-694.

Ruiz Torres, Pedro, “Política y ciencia de la historia en la universidad de Valencia entre 1868 y 1939” en Carlos Forcadell e Ignacio Peiró (coords.), *Lecturas de la historia. Nueve reflexiones sobre historia de la historiografía*, Zaragoza, Institución <<Fernando el Católico>>, 2001, pp. 55-95.

Salazar Garrido, Lucía, “La enseñanza de la historia desde la visión de los eclécticos poblanos del siglo XIX” en *Memorias del Cuarto Encuentro Nacional de Docencia, Difusión y Enseñanza de la Historia*, Santiago de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, edición digital julio de 2013, pp. 552-561.

Sánchez Marcos, Fernando, *Invitación a la Historia. La historiografía, de Heródoto a Voltaire, a través de sus textos*, Barcelona, Idea Books, 2002.

Sánchez Rodríguez, Martín y Gabriela Díaz Patiño, “Francisco Elguero Iturbide, un historiador católico frente al positivismo” en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, Año 22, núm. 51, julio-diciembre de 2001, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 151-167.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Historia de la Teología en América Latina*, 4 vols, Madrid, Iberoamericana, 1999-2008.

Saranyana, Josep-Ignasi, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, 2010, pp. 55-71

Sarmiento, Alberto, “Carlos de Sigüenza y Góngora” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 1 *Historiografía civil*/coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, UNAM, 2012, pp. 543-571.

Sommervogel, Carlos, et. al., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols., Bruxelles-Paris-Toulouse, 1890-1932.

Soto Ábrego, Miguel Ángel, “Manuel Larraínzar” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 527-548.

Soto, Miguel, “Manuel Payno” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 55-70.

St. Clair Segurado, Eva María, *Flagellum iesuitarum. La polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004.

Suárez de la Torre, Laura, “La producción de libros, revistas, periódicos y folletos en el siglo XIX” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. II, 2005, pp. 9-25.

Tanner, Mathias, *Societas Iesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra gentiles, mahometanos, judaeos, haereticos, impios, pro Deo, Fide Ecclesia, pietate. Sive vita et mors eorum qui ex Societate Jesu in causa fidei & virtutis propugnatae, violentâ morte toto orbe sublatis sunt*, Pragae, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675.

Torre Rendón, Judith de la, “Niceto de Zamacois” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. IV *En busca de un discurso integrador de la Nación*/coord. por Antonia Pi-Suñer Llorens, México, UNAM, 2011, pp. 549-572.

Torre Villar, Ernesto de la, “José Fernando Ramírez” en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (eds.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, vol. III, 2005, pp. 115-129.

Torres Puga, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, México, El Colegio de México, 2010.

Trabulse, Elías, “Clavigero, historiador de la ilustración mexicana” en Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavigero en la ilustración mexicana, 1731-1787*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 41-57.

Trejo, Evelia, *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México*, México, UNAM-FFyL/INAH/FCE, 2001.

Trejo, Evelia, “¿Definir o delimitar la historiografía?” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica: VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 23-35.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros I-II, introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos S.A. (Biblioteca Clásica Gredos, 149), 1ª. reimpresión, 2002.

Vázquez, María del Carmen, “José María Tornel y Mendivil” en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. III *El surgimiento de la historiografía nacional*/coord. por Virginia Guedea, México, UNAM, 1997, pp. 357-389.

Vogele, Nancy y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3 *Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, México, UNAM/Siglo XXI editores, 2011.

White, Hayden, “Construcción histórica” en Manuel Cruz y Daniel Brauer (comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 43-58.

Wobeser, Gisela von (coord.), *Academia Mexicana de la Historia. Discursos de ingreso y bienvenida, 1919-2009*, México, edición digital en CD-ROM, 2009.

Wright, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los <<soldados de Dios>>*, tr. José Antonio Bravo, México, Editorial Debate, 2005.

Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, tomo I.

Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2ª. reimpresión, 2004.