



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

DANTE ALBERTO ALCÁNTARA BOJORGE

HISTORIAS EN TIEMPOS DE DESOLACIÓN

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



HISTORIAS EN TIEMPOS DE DESOLACIÓN

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

HISTORIAS EN TIEMPOS DE DESOLACIÓN

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

DANTE ALBERTO ALCÁNTARA BOJORGE



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Alcántara Bojorge, Dante Alberto (autor)

Historias en tiempos de desolación : la memoria histórica de la Compañía de Jesús en México : siglos XVIII-XIX / D.A. Alcántara Bojorge.-- Guadalajara, México : ITESO, 2017.

423 p.

ISBN 978-607-8528-59-2 (Ebook PDF)

1. Jesuitas en México - Historia - Siglo XVIII - Tema Principal. 2. Jesuitas en México - Historia - Virreinato, 1535-1821. 3. Jesuitas en México - Historia - Epoca Colonial, 1517-1821. 4. Jesuitas en México - Historia - Siglo XIX - Tema Principal. 5. Monasticismo y Órdenes Religiosas - México - Historia - Siglo XVIII. 6. Monasticismo y Órdenes Religiosas - México - Historia - Siglo XIX. 7. Iglesia Católica en México - Historia - Siglo XVIII. 8. Iglesia Católica en México - Historia - Siglo XIX. 9. Historiografía - México - Siglo XVIII. 10. Historiografía - México - Siglo XIX. 11. Catolicismo - México - Historia - Siglo XVIII. 12. Catolicismo - México - Historia - Siglo XIX. 13. Cristianismo - México - Historia - Siglo XVIII. 14. Cristianismo - México - Historia - Siglo XIX. 15. Religión - México - Historia - Siglo XVIII. 16. Religión - México - Historia - Siglo XIX. 17. México - Historia - Siglo XVIII. 18. México - Historia - Siglo XIX. 19. Alegre, Francisco Javier - Tema Principal. 20. Dávila y Arrillaga, José Mariano - Tema Principal. 21. Decorme, Gerardo - Tema Principal. I. t.

[LC]

255. 5300972 [Dewey]

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada: Ricardo Romo

Diagramación: Rocio Calderón Prado

Fotografía de la portada: Sello de lacre de San Ignacio de Loyola. Copyright © Archivum Romanum Societatis Iesu

La presentación y disposición de *Historias en tiempos de desolación. La memoria histórica de la Compañía de Jesús en México. Siglos XVIII-XIX* son propiedad de los editores. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito de los editores.

1a. edición, Guadalajara, 2017.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.
www.publicaciones.iteso.mx

ISBN 978-607-8528-59-2 (Ebook PDF)

*Lo que se escribe es mucho más de mirar que lo que se habla,
porque la escritura queda y da siempre testimonio.*

IGNACIO DE LOYOLA

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. Una versión preliminar de este libro fue presentada como tesis doctoral en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) me hizo beneficiario de una beca con la cual realicé mis estudios en dicha institución. En la universidad michoacana conté con el apoyo de profesores que estimularon con cariño mis labores académicas. De manera especial agradezco a Dení Trejo Barajas, Ricardo León Alanís, Marco Antonio Landavazo Arias y Moisés Guzmán Pérez. Igualmente tengo una especial deuda con Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, quien dirigió la tesis que da sustento a este libro, acompañándome siempre con cordialidad y paciencia.

Tengo una deuda especial con Enrique González González, quien a lo largo de los años se ha convertido en un amigo y lector crítico siempre propositivo, y cuyas observaciones han dejado huella en este libro, si bien lo dicho aquí es de mi exclusiva responsabilidad. Asimismo, agradezco el apoyo de Arturo Reynoso Bolaños, que hizo también aportaciones valiosas e impulsó con afecto su publicación.

Entre mis amigos, colegas y familiares hay una gran cantidad de personas a quienes guardo agradecimiento, quisiera terminar mencionando a los míos, que están presentes en este libro y cuyo apoyo ha permitido solventar las múltiples vicisitudes de su elaboración: Elpidia, Dante Alfredo y Rocío Guadalupe.

Finalmente, reconozco el interés y esfuerzo conjunto de publicar este trabajo por parte del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y agradezco a quienes en dichas instituciones colaboraron en el proceso editorial.

Índice

INTRODUCCIÓN	11
LA MEMORIA HISTÓRICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO Y LA HISTORIOGRAFÍA OCCIDENTAL	19
LA MEMORIA HISTÓRICA FRENTE A LA INMINENTE CATÁSTROFE. FRANCISCO XAVIER ALEGRE	89
LA MEMORIA HISTÓRICA FRENTE A LA DISPERSIÓN. JOSÉ MARIANO DÁVILA Y ARRILLAGA	201
LA MEMORIA HISTÓRICA FRENTE A LA PERSECUCIÓN. GERARD DECORME	293
CONSIDERACIONES FINALES	371
APÉNDICES	381
OBRAS CITADAS	397

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 del impacto de esta 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 ellas.¹ Lo anterior no pudo realizarse en las décadas inmediatas a la fundación, pues las ocupaciones cotidianas complicaban la laboriosa tarea de investigación y escritura de la historia. Sin embargo, en la III Congregación General (1573) se estableció una *formulae scribendi*, la cual señaló qué aspectos era importante rescatar para dicho órgano de gobierno y, algunos años después, el quinto prepósito general de la orden, Claudio Aquaviva, dispuso (1598) la elaboración de una “historia general” perfectamente regulada y estructurada, misma que abarcaría desde su fundación 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. Así fue como la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús comenzó la construcción de su propia historia.³

1. En este trabajo utilizo la expresión “tradición historiográfica” para hacer referencia 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. En este sentido, en torno al concepto de *tradición*, comparto la conceptualización propuesta por Juan Cruz (2008, p.93), 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”.
2. Un estudio acerca de las disposiciones puede verse en Alcántara Bojorge (2009). Además, el mismo año se publicó en España un trabajo que, si bien desde una perspectiva distinta, también se pregunta en torno a los procedimientos establecidos por la Compañía para elaborar en sus historias una “imagen” particular y definida de sí misma. Véase López Arandía (2009).
3. En la actualidad no se pone en duda que cualquier relato acerca de los sucesos humanos de otros tiempos es

Aquellas primeras crónicas novohispanas, escritas a comienzos del siglo XVII, llegarían a constituirse para el caso de México en lo que denomino *relatos fundacionales*,⁴ pues influyeron notablemente en la historiografía general posterior —incluso en obras del siglo XX— 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.⁵ Instituyeron a su vez las bases de una historiografía producto de una práctica de escritura de la historia específica, pero con la suficiente flexibilidad como para incorporar aportaciones propias del contexto histórico e intelectual en que fueron realizados cada uno de los relatos.⁶ Este libro estudia precisamente esas especificidades, centrándose en la historiografía general jesuita, con la finalidad de proporcionar un panorama amplio del proceso de construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en México durante los siglos XVIII y XIX.

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 una corporación religiosa como la Compañía de Jesús, va más allá de lo puramente textual, o lo configurado en un sentido narrativo, pues responde a lo digno de ser recordado (véase también la nota 6 *infra*). Para estas observaciones me han sido de utilidad los textos de Brauer (2005) y de White (2005).

4. En ellos se partía de los orígenes de la Compañía o para el caso novohispano su llegada a la Nueva España. La orden consideraba fundamental reconocer de manera general los trabajos de los jesuitas mayores y difuntos, así como servir de ejemplo a los jóvenes. Siguiendo las directrices del general Aquaviva, los aspectos específicos que incluyeron los historiadores fueron: hablar de las casas y colegios, sus fundadores y desarrollo; incluir menciones al beneplácito de las ciudades por la presencia de los ignacianos; indicar explícitamente quiénes habían sido los benefactores de la Compañía; hacer memoria de los sucesos prósperos y adversos a la orden; recuperar virtudes y acciones especiales de los miembros; elogiar las vocaciones, y mencionar las conversiones de infieles y herejes, junto con el impacto benéfico de los jesuitas en la sociedad. Todo ello era agrupado en el relato proporcionando las circunstancias y contexto de lugar y tiempo específicos (Alcántara Bojorge, 2009, pp. 66-80).
5. 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 Alcántara Bojorge (2007, pp. 13-37). En este momento preparo la edición conjunta de las tres crónicas, antecedidas de un amplio estudio introductorio. Allí encontrará el lector la memoria histórica que se construyó en tiempos de prosperidad para la Compañía (ss. XVI-XVII) y el modelo historiográfico que la sustentó.
6. 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 Certeau (1993, *passim*).

Entiendo a la memoria como un ejercicio de construcción intelectual, en donde el cerebro, por medio de una serie de funciones psíquicas complejas, selecciona, ordena y adecua los recuerdos dentro de una totalidad de pensamiento. Con respecto a la memoria de una colectividad, como sería el caso de los jesuitas, los integrantes también seleccionan lo digno de ser recordado o memorable, buscan explicar y dotar de sentido a su acontecer y elaboran una serie de rasgos comunes, que generen una identidad. Un recurso útil para comunicar el fruto de todo ello puede encontrarse al preparar una narración o relato. En nuestro caso, 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. Con ello sentó las bases de una identidad colectiva propia y configuró figuras ideales de miembros de la orden a imitar.⁷

Para llevar a cabo la tarea se ha puesto atención en cuáles fueron los sucesos considerados históricos, atendiendo las principales rupturas y continuidades con respecto a la tradición historiográfica precedente. Se abordan y analizan los temas, lugares comunes y visión de la historia de cada uno de los autores, considerando también su estilo de escritura y la manera como utilizan y critican sus fuentes de información.

Como punto de arranque para llevar a cabo el estudio minucioso de estos aspectos, me planteé como hipótesis que los autores de las obras históricas generales de la Compañía que se estudian en este libro, intentaron perpetuar una imagen de la orden bajo la lógica de una historia inmóvil, es decir, construyeron una memoria donde las características fundamentales identitarias jesuíticas y su impacto en el mundo permanecieron invariables, pese a los cambios históricos y culturales suscitados en México y en el propio instituto religioso. Lo anterior me llevó a plantear una segunda hipótesis: que las crisis o momentos turbulentos vividos por los ignacianos, fueron narradas como algo menor, pues los historiadores de la Compañía prefirieron elaborar

7. Las propuestas de Le Goff (1991, pp. 131-181), así como los juicios historiográficos de Romero Galván (2007, pp. 9-44), me han ayudado para hacer esta consideración. Aunado a lo anterior, debido a que se trata de una memoria histórica de un grupo humano donde la religión cobra especial relevancia, hemos de considerar también la conformación de una memoria religiosa-cristiana, que tiene sus propios elementos simbólicos, y que influye en la memoria histórica de la Compañía de Jesús en su carácter de corporación o grupo concreto, como se verá en este trabajo. Para una reflexión respecto a la memoria histórica en su carácter religioso-cristiano-católico, véase Cancino (2014, pp. 33-39).

una red estructural de atributos y actividades jesuitas, que buscaba fortalecer la imagen positiva de la orden y su impacto social.

Si bien existen algunos trabajos que estudian de manera crítica la forma como se ha construido la historiografía jesuítica, todavía son escasos. En el ámbito internacional encontramos, por una parte, revisiones encaminadas a conocer lo que algunos denominan el “estado de la cuestión”⁸ y, por otra, algunas investigaciones especializadas con objetivos y propuestas semejantes a las que aquí encontrará el lector.⁹ En lo que toca a los estudiosos mexicanos, tradicionalmente han utilizado las obras históricas de la orden solo como fuentes de información, sin reparar en los fines historiográficos de los autores, el estilo y forma narrativa construida por ellos o sus tópicos fundacionales. Además, al hacerlo, los investigadores han pasado por alto también el hecho de que, ante la falta de una reflexión crítica, se corre el riesgo de reproducir discursos autocomplacientes y continuar perpetuando

8. En particular me interesa referirme a dos trabajos de gran impacto a nivel internacional. Por un lado, 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. En ella subrayan que la historiografía a nivel mundial dejó de ser solo producto de la historia religiosa y superó los tintes apologéticos o anticlericales / antijesuítas, facilitando con ello la apertura a nuevos enfoques y al diálogo interdisciplinar. Así, dio paso a una proliferación de trabajos no solo de plumas ignacianas sino, lo que es más, de numerosos autores ajenos a la Compañía (Fabre & Romano, 1999, pp. 247-260). Los mismos autores realizaron junto con otros historiadores un “dossier bibliographique” 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 (Fabre & Romano, 1999, pp. 433-491). Por otro lado, el mismo año que los investigadores franceses publicaron sus trabajos más recientes en torno a la Compañía, también el historiador jesuita John W. O’Malley realizó una reflexión crítica acerca de las características de las obras editadas en el medio académico anglosajón, francés y germano principalmente, desde la década de los ochenta del siglo XX. Subrayó 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 orden (O’Malley, Bailey, Harris & Kennedy, 1999, pp. 3-37). Aunado a lo anterior, en el ámbito de habla española hay a una reflexión crítica del panorama historiográfico, pero atenta mayormente al caso novohispano, hecha por Bernabéu (2009, pp. 165-211). Dicho trabajo, para nuestro caso, es importante por dos razones. La primera, porque enriquece la discusión al apuntar algunas consecuencias desfavorables que ha traído la proliferación de trabajos monográficos dedicados a la historia de la orden. En este sentido, 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.
9. Es importante mencionar que a pesar de lo dicho, poco a poco han ido apareciendo —en particular desde el año 2000— estudios que buscan profundizar en la reflexión en cuanto a la escritura de la historia jesuita. Entre los trabajos que comparten intereses de investigación semejantes a los mencionados, encontramos a: Cargnel (2007), el cual se centra en la metodología de aquel historiador de la provincia jesuita del Paraguay, la forma de su discurso, estructura de la obra, imaginario religioso, entre otras; Alejos-Grau también ha publicado un par de artículos acerca del “método histórico” de dos historiadores jesuitas del siglo XVIII, en donde reflexiona en torno a cómo manejaron sus fuentes, su idea de la verdad en la historia, su manera de retratar la realidad americana, etcétera: “El método histórico en Francisco Javier Clavijero” (Alejos-Grau, 1996) y “El método histórico en Juan de Velasco” (Alejos-Grau, 2007).

de forma inconsciente la visión transmitida por la tradición que se conserva en las crónicas e historias jesuitas.¹⁰ Así lo ha señalado acertadamente Salvador Bernabéu (2009), quien lamenta que no existan suficientes trabajos atentos a las características historiográficas de los relatos históricos de la Compañía. Tal es el caso de uno de los autores estudiados aquí, Francisco Xavier Alegre. Leemos en palabras de Bernabéu Albert:

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 (2009, p.172).¹¹

Huelga decir que las siguientes páginas intentan aportar conocimiento respecto a la historiografía jesuítica para el caso de México y tratan a su vez de romper con visiones apologéticas. 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 historiográfica se inserta; qué tipo de acontecimientos se incorporan al relato; con qué criterio se realizan las periodizaciones, entre otros aspectos diversos.¹² In-

10. Un ejemplo es la permanencia del “mito del jesuita civilizador”, donde el resto de la iglesia católica romana 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 Compañía en América.
11. La historiadora mexicana 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” (véase Mayer, 2012, p.101).
12. Existen numerosas reflexiones acerca de cómo escudriñar las características del quehacer historiográfico. Sigo, en buena medida, las propuestas de dos autores: Trejo (2009) y Rico Moreno (2009).

terrogantes como las anteriores propician la reflexión dentro de la que se sitúa el presente libro, el cual participa de inquietudes similares e intenta a través de sus páginas proporcionar un panorama acerca de cómo se ha construido la memoria histórica de los jesuitas en distintos momentos históricos.

Dicha reflexión se ha ceñido a las obras cuyo objetivo fundamental fue elaborar un panorama histórico “general”, y averiguar a través de ellas qué imagen de sí mismos comunicaron los ignacianos en tiempos difíciles para la orden.¹³ De tal forma que el estudio está centrado en tres autores, cuyo trabajo historiográfico resulta una parte sustantiva de dicha construcción. Por principio, Francisco Xavier Alegre, quien redactó su historia durante el tiempo de una agresiva censura por parte del poder político en contra de la orden, tanto en Europa como en los territorios americanos; enseguida, José Mariano Dávila y Arrillaga, quien escribió en el convulso contexto político mexicano de transformación de las relaciones iglesia-estado y, finalmente, Gerard Decorme, quien enfrentó la persecución carrancista y religiosa que lo llevó al exilio.

Es importante subrayar que la elección de contextos de escritura adversos y de crisis para la Compañía delimita en consecuencia la periodicidad que ciñe al presente trabajo, como he dicho, los siglos XVIII y XIX. Además, los tres autores 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. Conviene subrayar que se trata de tres momentos distintos, pero con un común denominador: el declive de la orden. Es decir, así como los *relatos fundacionales* del siglo XVII fueron escritos y hablaban de una época de ascensión sin freno para esta última, los autores aquí estudiados reflejan su momento de caída.

Por otra parte, también juzgo importante señalar que los autores mencionados resultan significativos para la historia de la historiografía mexicana, pues todavía son escasas las investigaciones que integran a su reflexión historiográfica a historiadores vinculados al ámbito intelectual de la iglesia

13. Con respecto a la categoría de “historia general”, con ella subrayo el hecho de que este trabajo solo atiende visiones de conjunto, no considera historias regionales, de misiones, fundaciones, labores de catequesis, etcétera. Se trata de estudiar específicamente el retrato general de la Compañía en México. Actualmente preparo un estudio con una reflexión más amplia respecto a la manera como se han escrito las historias “generales” en contraposición con las “regionales”, entendidas como dos formas diferentes de representar las labores de los jesuitas en el mundo.

católica apostólica romana. Lo dicho se advierte tanto en los trabajos de corte general, como en los que atañen a un periodo específico.¹⁴

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, una parte de los investigadores dedicados a conocer dicha historiografía ha relegado, en cierta forma, a los historiadores vinculados a la iglesia católica romana, limitando con ello la reflexión acerca de sus aportaciones al quehacer historiográfico general e incluso sus posibles deficiencias.¹⁵ De hecho, este libro también 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, intenta 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 los *relatos fundacionales* y constituye en gran medida a las posteriores obras históricas generales —al menos en México— en cuanto a su forma y contenido.¹⁶ Ese esquema, que organiza y define a la memoria histórica jesuítica, lo he reproducido incluso en la disposición temática de tres de los cuatro capítulos que conforman el libro, con el fin de integrar las partes sustantivas del modelo detectado.

Así pues, el primer 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 de mayor amplitud, con la intención de mostrar el lugar que ocupa la historiografía general jesuita novohispano-mexicana dentro de la tradición europea e igualmente me refiero a los aspectos compartidos con otras histo-

14. Por ejemplo, en el importante 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. Véase Trejo (2001, pp. 12–13).

15. 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. Véase en particular Ortega & Camelo (1997) y Pi-Suñer Llorens (2011).

16. A este respecto, tengo presente la propuesta de Hayden White, según la cual el lenguaje no solo 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 me parece aplicable al modelo que aquí estudio. Véase White (1992).

rias 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. Dicho panorama tiene como fin fundamental proporcionar al lector un andamiaje historiográfico que sirva como guía a los planteamientos que se desarrollan en los capítulos posteriores.

Con este contexto como telón de fondo damos paso al segundo capítulo, donde me encargo de estudiar al autor y el texto que resultan puntos culminantes del modelo mencionado: 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 tercer capítulo me enfoco en la obra general de José Mariano Dávila y Arrillaga. El continuador de la tarea escribió en un contexto diferente al de Alegre, pues la Nueva España había dado paso a un México todavía en construcción. 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 contexto de supresión de la Compañía. La obra de Dávila y Arrillaga muestra el interés por explicar los sucesos históricos haciendo justicia a las vicisitudes de los jesuitas; reproduce 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.

Finalmente, el cuarto 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 ocupé de profundizar en su historia general, pues dicho autor constituye el final de una tradición historiográfica enfocada en crear visiones de conjunto de la Compañía de Jesús en México, la cual se remonta a los *relatos fundacionales*. Como veremos, su propuesta contribuye además a la construcción de la conciencia nacional cimentada en la defensa de la religión católica mexicana.

La memoria histórica de la Compañía de Jesús en México y la historiografía occidental

En el presente libro Francisco Xavier Alegre, José Mariano Dávila y Arrillaga y Gerard Decorme se estudian en su papel de creadores individuales. Es decir, se examinan las particularidades de cada una de las *Historias* elaboradas por ellos, lo cual habla de un estudio abocado al nivel “individual” en la construcción de la memoria histórica jesuita. No obstante es necesario, como antecedente, abordar el nivel de “grupo”, es decir, el lugar que nuestros historiadores y su obra ocuparon dentro de un contexto histórico e historiográfico específico.¹ 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 (Kelley, 1998, pp. 35–53).

Así pues, en este capítulo, 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 de Jesús 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 y práctica historiográfica 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, antes y después de su restauración, con el fin de llegar a conclusiones que permitan

1. Para el uso de las categorías de análisis “individual” o “grupo”, me apoyo en la propuesta de Peter Machamer, quien 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 Machamer, 1994, p.155).

advertir los alcances de las mismas y su interrelación dentro de la tradición historiográfica en la construcción de la memoria histórica de la orden.

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, 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.² Por mi parte, no hago aquí un prolegómeno 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 encontraremos en las historias generales de la Compañía estudiadas en este libro.

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 eclesial de cuño tradicional.³ No obstante, sabemos que también hubo lo que se ha denomi-

2. Así lo afirma el reconocido historiador Eric Cochrane, quien para estudiar a la historiografía “renacentista” tuvo que conocer a fondo a sus predecesores medievales (véase Cochrane, 1981, p. XV).

3. Debo aclarar que la expresión “moderno / a” tiene un sentido polivalente. En el presente trabajo la utilizaré vinculada a una “época” o periodo de tiempo concreto en 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. De hecho el término moderno está vinculado a la historia de Occidente, y fue la historiografía dominante la que desde el siglo XVI subdividió la historia en tres épocas: antigua, medieval y moderna. Para una reflexión al respecto puede verse Le Goff (2005, pp. 147–158).

nado “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” (Jiménez López, 2009, pp. 131-140). 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 (García-Villoslada & Laboa, 1991, pp. 453-454).⁴

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 en los Balcanes, Hungría, los Estados Unidos y la América Española, etcétera (Outram, 2009, pp. 11-14). 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. Por ejemplo, en Francia el movimiento ilustrado tendió a manifestarse anticlerical, pero entre los pensadores alemanes no lo fue tanto (Wright, 2005, p.210). 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 (Cassirer, 1972, pp. 156-221).

Así pues, en el mundo occidental moderno encontramos un acontecer de carácter intelectual sumamente complejo que resulta casi imposible retratar. Pero, con todo, conocemos algunos aspectos que son de gran significación para la historiografía y 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

4. 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 Koselleck, 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.

tuales que habían heredado de sus antecesores distintos procedimientos para elaborar un saber histórico fidedigno. Sin embargo, como se verá 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 (Gargallo di Castell Lentini, 2009, p.43).

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 quienes repudiaban explorar los archivos y acumular documentos (Hazard, 1998, p.213). 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 “racionalista” (Sánchez Marcos, 2002, pp. 105-106).

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 (Gargallo di Castell Lentini, 2009, p.354). 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” (Hazard, 1998, pp. 61, 219). En este sentido, los intelectuales, entre ellos varios filósofos, apoyaban la distinción y antagonismo entre razón y religión, sin embargo

para la Iglesia católica romana ambas habían estado asociadas en la historia del hombre y, de hecho, defendía su unión y armonía.

Aunado a esto, 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 (González González, 1989, p.57). 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.

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, esta sería vista como fuente de sabiduría y de verdades apoyadas solo 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 (Hazard, 1998, pp. 119-131). 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 (Gargallo di Castell Lentini, 2009, pp. 54, 59, 60).

Con todo, y no obstante las transformaciones mencionadas, sabemos que al mismo tiempo la historiografía cristiana mantuvo como guía de explicación de los sucesos humanos los designios de Dios, de ahí que el historiador creyente siguiera incorporando historias de prodigios y milagros, pues veía en ellos una manifestación irrefutable de la providencia divina (Durán, 2001, p.183). 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 (Durán, 2001, p.161). De tal forma, como veremos en los capítulos posteriores, 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 a los clásicos greco-latinos en cuanto a su forma de escribir la historia. Lo anterior procedía de la influencia y tradición de los autores renacentistas, como se verá para el caso de Alegre, quien se había formado en ella. De ahí que este último escribe, desde su punto de vista, una historia sagrada o religiosa, y a su vez la nutre con un pensamiento crítico y demostrativo, lo cual es una indudable herencia del humanismo europeo. Además, tampoco puede soslayarse la tradición inaugurada desde el siglo XVII por los bolandistas, quienes realizaron un trabajo científico-literario que apostaba por la búsqueda sistemática de las fuentes y su estudio de manera crítica (García-Villoslada & Laboa, 1991, pp. 489-495).⁵ En este sentido, el peso que lentamente adquiere el pensamiento histórico científico y racionalizado jugará un papel importante, en especial de cara a la propuesta intelectual de algunos historiadores del siglo XVIII.

Por otra parte, 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” (Gargallo di Castell Lentini, 2009, p.285). De ahí que veremos 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.

5. Conviene recordar la contribución de los maurinos —benedictinos de la congregación francesa de san Mauro— a los estudios históricos, pues realizaron una acuciosa visita de archivos y bibliotecas, sus publicaciones defendieron la precisión y crítica propia de la época.

Otorgan especial relevancia a la división entre ambas, viéndola como causa de grandes desajustes y profundos debates. 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 paralela, no contradictoria sino constitutiva del propio proceso de cambio historiográfico, con continuidades que más bien anuncian un producto híbrido.⁶

Cabe añadir 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 entenderían, más bien se trata de postular verdades religiosas, donde los elementos explicativos y causales son construidos en relación con la primacía de la fe y la providencia divina (Durán, 2001, pp. 161-163). Además, se trata de una historiografía que reproduce una tradición cristiana que de alguna manera se infiltra en aquello que se defiende como verdad.

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 (Rubial García, 2012a, pp. 693-694). Insisto, dado que los objetivos eran llevar a cabo una enseñanza moral, las verdades en la historia eran, en gran medida, de carácter religioso-didáctico.⁷

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

6. En este sentido, coincido con la propuesta de Perla Chinchilla, para quien existe una “hibridación” entre la historiografía jesuita en clave de *magistra vitae*, y la de corte científico moderno (véase Chinchilla Pawling, 2014, pp. 157-187).

7. Y acaso deba subrayar también el carácter “práctico”, pues es propio del pensamiento moderno occidental aspirar a una cultura de comunicación que resultara útil en la vida social y política. De ahí que, desde sus orígenes fundantes modernos, los cánones de la retórica se alimentaban con la filosofía, pues de esta forma podría lograrse el ideal formativo que llevaría al hombre a tener las virtudes necesarias para la vida pública (véase Skinner, 1985, pp. 91-215).

pronto como los europeos llegaron a las Indias occidentales. De entrada la historiografía se construyó de la mano de conquistadores y evangelizadores. Luego se incorporaron a la tarea autores seculares, sin embargo los religiosos constituyeron el grueso de escritores todavía hasta la primer mitad del siglo XVIII. 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 frente a relatos portentosos (Romero & Camelo Arredondo, 2003, p.239). 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* (Romero & Camelo Arredondo, 2003, p.239).⁸

Cabe considerar a esta manifestación crítica como una finalidad 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 primer 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 crí-

8. Las cursivas son mías.

tica de sus fuentes escritas o de los testimonios orales (León Cázares, 2012a, pp. 165–234). 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 (Kagan, 2010, p.220).

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 Mendieta (Ibarra Herreras, 2012a, pp. 822–823) y Juan de Torquemada (Ibarra Herreras, 2012b, p.848). Sucede lo mismo para el siglo XVII, por ejemplo, para los años treinta las autoridades franciscanas en 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 (Escandón, 2012a, pp. 888–889, 910–911). A este respecto, un cronista mercedario, fray Gabriel Téllez, igualmente coincide, hacia 1635, en apuntar: “No soy juez a quien competa 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” (citado en León Cázares, 2012, p.1366).

Sin embargo, sabemos que la cultura cristiana de la época acotaba su margen de crítica, pues en mayor o menor medida los autores 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, estaban dispuestos a aceptar información dudosa desde la esfera de la razón. 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. Sin embargo, visto desde la crítica de hoy en día, es innegable que resulta insuficiente su pretensión de no faltar a la verdad, más aún cuando sabemos se trató de historias apologeticas, donde los autores no solo escribieron para conservar la memoria sino que con su pluma participaron activamente de la defensa de sus intereses particulares o corporativos.

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 (Aurell, Balmaceda, Burke & Soza, 2013, p.348). 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.

Desde la segunda mitad del siglo XVI comenzamos a encontrar autores que no solo atienden al espíritu providencialista sino que también incorporaran a su relato la reflexión en torno a las causas y efectos de los comportamientos humanos como elementos centrales para entender la historia. Con ellos fue tomando mayor peso el papel de la interpretación histórica. 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” de corte secular. 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 Crónica de la provincia de la Orden de San Agustín de México* (ca. 1640) trata los hechos considerados como extraordinarios con mesura, al tiempo que estos no desplazan en el relato a los sucesos cotidianos (Rubial García, 2012b, p.1155). 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 (Sarmiento, 2012, pp. 543–571).

En este mismo sentido, un autor jesuita como Francisco Xavier Clavigero, a pesar de haberse formado en la lectura de varios intelectuales europeos del siglo XVIII y mostrar una buena dosis de apertura filosófica, igualmente tenían un apego a las verdades religiosas que lo conducían a la aceptación de que Dios establecía el sentido profundo de la historia, 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 (León-Portilla, 2012, p.625).⁹

9. Pueden mencionarse entre las lecturas de Clavigero a autores como Henri-Louis Duhamel du Monceau, Pierre Gassendi, René Descartes y Gottfried Wilhelm Leibniz.

Con todo, 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 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 a la modernidad filosófica y siempre supo adaptarse a tiempos, lugares y personas. Un buen ejemplo de alguien cercano a los ideales modernos lo encontramos en el jesuita Andrés Marcos Burriel, quien —junto con el reconocido polígrafo valenciano Gregorio Mayans y Siscar— renovó 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 y 1756— de expurgar documentos para descubrir las verdades de la historia (O'Neill & Domínguez, 2001, vol. I, p.575). 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 (Navarro, 2003, pp. 360–362). 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 (citado en Sánchez Marcos, 2002, pp. 203–204).

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