



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**HISTORIOGRAFÍA JESUÍTICA SOBRE EL NOROESTE NOVOHISPANO: LA
VISIÓN MISIONERA DE ANDRÉS PEREZ DE RIBAS.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA

MÓNICA PAOLA ACOSTA CARRILLO

ASESORA DE TESIS:

DRA. PATRICIA OSANTE Y CARRERA



CIUDAD DE MÉXICO

ENERO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, 1

I. PRINCIPIOS Y PROGRAMAS MISIONEROS DE LOS JESUITAS EN LA AMÉRICA COLONIAL, 12

- a) La Compañía de Jesús: sus fundadores y sus primeros afanes, 12
- b) El marco tridentino de la fundación de la Compañía, 18
- c) El paso a los mundos indiano y asiático, 23
- d) La “búsqueda de la salvación de los indios”, 27

II. LOS JESUITAS EN LA NUEVA ESPAÑA, 33

- a) La entrada en el virreinato, 33
- b) Seminarios y colegios, 39
- c) La misión jesuítica en el noroeste novohispano, 44

III. HISTORIOGRAFÍA JESUÍTICA DEL SIGLO XVII SOBRE EL NOROESTE NOVOHISPANO, 54

- a) Las razones de la historiografía misional, 54
- b) Los textos testimoniales, 64
- c) Interpretaciones historiográficas, 77

IV. ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS, 81

- a) Noticia biográfica, 81
- b) La Historia de Pérez de Ribas, 88
- c) La “legitimidad” de la conquista de los indios, 97
- d) Los hombres “más fieros y bárbaros”, 105

A MODO DE CONCLUSIÓN, 110

BIBLIOGRAFÍA, 118

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un análisis historiográfico de la primera obra de carácter histórico-misional hecha por la Compañía de Jesús en la Nueva España: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. El texto debe su autoría al que fuera misionero jesuita entre los indios yaquis, mayos, zuaques, ahomes, entre otros, que habitaban en el noroeste novohispano: Andrés Pérez de Ribas. Este padre cordobés de la orden de San Ignacio estuvo dentro de los primeros grupos de misioneros que dieron forma a lo que fuera el sistema misional jesuítico del noroeste del México actual. Él logró incursionar desde los primeros años del siglo XVII, específicamente en 1617, en tierras que, para ese momento, aun se reconocían fuera de la jurisdicción de la Corona española.

Su labor misional y otros cargos administrativos que ocupó el jesuita cordobés a lo largo de su vida, entre ellos y el más importante el de padre provincial de la Compañía de Jesús, permitieron que fuera él, y no otro miembro de la orden, el elegido para escribir la *Historia*, misma que fue publicada en Madrid, en el año de 1645.

La *Historia* surgió dentro de un contexto de conflicto entre la orden de San Ignacio y autoridades virreinales, así como miembros de la elite novohispana; mismo que fue creciendo hasta culminar con la expulsión de los jesuitas de los territorios de la corona Española, en el año de 1767. Si bien, la orden gozaba de gran apoyo por parte de grupos de poder muy fuertes en la Nueva España, como fue el caso de algunos virreyes o el del grupo de comerciantes vascos en el noroeste, es necesario señalar que desde un inicio la Compañía de Jesús tuvo fuertes roces tanto con miembros de la sociedad civil como con religiosos de otras órdenes. Esto debido, en gran medida, a los logros obtenidos por dichos religiosos referentes, por ejemplo, al establecimiento de colegios y

seminarios, así como a las múltiples haciendas y misiones que edificar. Estos logros “materiales” tan inmediatos fueron, en gran medida, las razones por las que los jesuitas fueron constantemente atacados, casi desde su llegada a la Nueva España.

La presencia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a partir del año de 1572, fue un suceso trascendente para la mencionada agrupación religiosa, ya que significó una gran posibilidad de llevar a cabo las prácticas que resultaron de la redefinición de los objetivos de la Iglesia católica durante el Concilio de Trento. En este Concilio, inaugurado en 1545, cinco años después de la fundación de la orden de San Ignacio de Loyola, se trató de instaurar una reestructuración de la Iglesia con la finalidad de afirmar el catolicismo, así como de contener el movimiento reformista.

Como veremos la Compañía de Jesús, en 1540, surgió dentro del marco tridentino; periodo en el que la reforma católica estaba en su máximo esplendor y la presencia activa de los jesuitas, durante y después de Trento, fue indispensable. Los jesuitas participaron de esa reestructuración, que se dirigía a expandir la fe cristiana, siempre dentro de un proyecto general de salvación, y, en ese sentido, la Nueva España les ofrecía un campo extenso para realizar su práctica evangelizadora con los indígenas, y así brindarle a la Iglesia católica más fieles que cualquier otra orden, no obstante el tiempo que éstas llevaban misionando entre los naturales de estos nuevos territorios. En efecto, dado que los jesuitas no se hallaban solos en la labor evangélica del territorio americano, sino que, por el contrario tuvieron que compartirlo con otras órdenes religiosas, como franciscanos, dominicos y agustinos, pero sobre todo con los franciscanos con quienes compartieron el septentrión novohispano, los hijos de Loyola se empeñaron en demostrar por medio de la escritura que ellos eran los únicos capaces de lograr la “salvación de los indios” y de esa manera hacerlos parte del sistema colonial español.

Los jesuitas adoptaron el compromiso de manera tal que muchas de sus obras fueron compuestas con ese mismo objetivo; ellas significaban las pruebas escritas de sus logros, los alcances de su práctica, pero, sobre todo, su capacidad para llevar a cabo esa tarea de conformidad con la misionología de su propia agrupación, según había sido expuesta, entre otros autores, por el padre jesuita José de Acosta, quien escribió su obra *De procuranda indorum salute* al iniciarse el último tercio del siglo XVI, en el año de 1576, desde el Perú.

En el caso de los jesuitas que llegaron al norte novohispano, Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, en 1592, pocos años después de que la orden se hubiese ubicado en el centro de México, la labor evangelizadora era más complicada, pues hasta ese momento no se habían logrado grandes avances al norte del territorio conocido actualmente como sinaloense. Fuera o no esa la razón de la dificultad, éste fue el argumento de mayor peso para el jesuita Andrés Pérez de Ribas, para quien los indígenas del norte no eran “mansos y buenos”, sino por el contrario eran “los más fieros y bárbaros del Nuevo Orbe”; de ahí que los ignacianos ubicados en ese territorio tuvieran mayor necesidad de difundir sus logros a través de sus Historias e informes misionales. Dichas descripciones que del indio hace Pérez de Ribas son “imágenes que revelan las condiciones en que se da la relación interétnica”.¹

Es por lo anterior que en esta investigación se pretende reconocer primeramente la existencia preponderante de misioneros de la Compañía de Jesús en el noroeste de la Nueva España; uno de ellos: el padre Andrés Pérez de Ribas. Para entender a este religioso se hace necesario ubicarlo en su horizonte histórico y cultural, para así dilucidar cuales fueron los intereses particulares y generales que lo motivaron durante su carrera misional, mismos que se pueden ver en su obra. Por ello, como segundo

¹ Ignacio del Río, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 1996, p. 154.

objetivo me he propuesto el análisis de su principal obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, con el propósito de reconocer sus motivos, impulsos ideológicos y su visión de este territorio, concebido por él como “nuevo e inhóspito”. En otro sentido, lo anterior me permitirá hacer notar que, a diferencia de lo que han señalado otros estudiosos de la obra de Pérez de Ribas, el carácter de la misma no es tan sólo una crónica religiosa, sino que responde al de una Historia, en tanto que el autor explica a partir de su marco de referencia bíblico los acontecimientos que narra y no se limita a la mención concatenada y cronológica de los mismos.

Hasta ahora, el análisis del discurso de este autor jesuita no se ha llevado a cabo de la manera en la que yo me he propuesto; su obra ha sido tratada más bien en un sentido dirigido a la búsqueda de elementos que permitan comprender la organización y la labor misional de los ignacianos en el noroeste de la Nueva España. Ejemplos de este tipo de trabajos son las de los padres jesuitas Peter Masten Dunne, *Las antiguas misiones de la tarahumara*, Gerard Decorme, *Obra de los Jesuitas Mexicanos*, y la del historiador español Luis Navarro García *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, entre otros.

Existen también una serie de estudios, como el de Guy de Rozat, que centran totalmente su atención en el discurso de Pérez de Ribas. Rozat, por ejemplo, hace un análisis de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* a partir del principio teórico que refiere la deconstrucción del discurso colonialista. Este principio está basado en el entendimiento del contexto de quién escribe y desde qué lugar social lo hace, ya que Rozat afirma que los valores del autor se verán reflejados en su discurso colonizador sobre la otredad, pero de manera invertida: “Es decir, el otro se describe como lo que la cultura del narrador considera su no ser”.²

² Guy de Rozat, *América, imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*, prologado por Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 1995, (Serie Historia y Gráfica, 3), p. 9.

Mi finalidad en este trabajo no es hallar la veracidad de las representaciones de Pérez de Ribas, sino ubicar las razones sociales y políticas que tuvo para construir su discurso, basándome no sólo en sus valores o su lógica medieval, como afirma Rozat, sino también en el contexto misional y de la propia Compañía de Jesús en la Nueva España. En este sentido, considero importante señalar que el misionero jesuita no era un ser inmutable en cuanto a valores se refiere. El camino hacia su labor misional, así como en sus experiencias durante su quehacer modificaron aquellos valores que representaban la reminiscencia del pensamiento medieval.

Existe otra obra que atiende a Pérez de Ribas y su *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, mas lo que su autor Agustín Velázquez Soto se propuso fue hallar los elementos “verdaderos y los ficticios en esta obra”, a través de una metodología neoestructuralista; pero no es ocioso preguntarnos qué posibilidades existen dentro de la historiografía para lograr este tipo de análisis, ya que la “verdad” y la “ficción” son categorías atribuidas a la realidad.³ En este sentido particular hacia el padre Ribas, contamos con otro análisis de la misma obra hecho por Ignacio Guzmán Betancourt, a propósito de su reedición por la casa editorial siglo XXI y Difocur; en este análisis la *Historia* del padre Pérez de Ribas se ve expuesta a un severo juicio, que, dicho sea de paso, no busco repetir en esta investigación.⁴

Así también la *Historia* del misionero cordobés ha sido tema de breves análisis como el del jesuita Manuel Marzal en su libro *La utopía posible en la América colonial*,⁵ en donde el jesuita analiza y sistematiza por regiones las obras escritas por los religiosos ignacianos de América durante el período colonial. En breve, también, esta

³ Agustín Velázquez Soto, *La Historia de los triunfos de nuestra santa fe: Una vía narrativa con desviaciones que confirman relatos históricos y relatos de ficción*, Sinaloa, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2006.

⁴ Ignacio Guzmán Betancourt, “Estudio introductorio”, en *Historia de los triumphos de nuestra santa fe*, estudio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI-Difocur, 1992.

⁵ Manuel Marzal, *La utopía posible en la América colonial, 1549-1767*, 2 vols., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, vol. I, p. 25.

obra es analizada por el historiador español Salvador Bernabéu en un artículo titulado “El gran teatro del norte. La ‘Historia de los triunfos de nuestra santa fe’ del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas”;⁶ en este artículo Bernabéu presenta la descripción del ordenamiento de la obra y la ubica dentro del conflicto de los jesuitas con el obispo Juan de Palafox. El análisis de este historiador se centra en el aspecto providencialista de la *Historia*. Si bien, este aspecto es ampliamente retomado en este trabajo, aquí se analiza bajo la lupa del marco referencial bíblico que tenía Pérez de Ribas y centra su atención en entender cómo ese marco le sirvió al autor como filtro para entender -y así mismo explicar- los hechos históricos que narra en su obra. En este mismo sentido, el artículo del historiador del noroeste novohispano Ignacio del Río, a propósito de la presentación del facsimilar de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, hecho por la casa editorial siglo XXI y Difocur, ya antes mencionada, abre al análisis en pocas, pero sustanciosas cuartillas, las razones que tuvo Pérez de Ribas para denominar a los indígenas del noroeste como “los más bárbaros y fieros del nuevo orbe”. Del Río señala que la obra de Pérez de Ribas funge como reivindicadora de la legitimidad, pero, sobre todo, de la eficacia de la conquista misionera.⁷

Con estas pocas, pero sustanciosas referencias bibliográficas que hago pretendo mostrar que no existe estudio alguno que problematice, de la misma forma en la que yo trataré de hacerlo, la historiografía jesuítica del noroeste novohispano.

Para lograr el objetivo de ubicar al lector en el contexto histórico y cultural del jesuita autor de la *Historia de los triunfos* he organizado mi trabajo de la manera siguiente: el primer capítulo da cuenta de la fundación de la Compañía de Jesús dentro del marco del Concilio de Trento; de esta forma se podrá entender que desde su

⁶ “El gran teatro del norte. La ‘Historia de los triunfos de nuestra santa fe’ del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas”, en Trinidad Barrera López (coord.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, España, Iberoamericana Vervuert, 2008, 107-127 p., p. 117.

⁷ Ignacio Del Río, *Vertientes regionales*, op. cit., p. 157.

fundación el principal objetivo de la orden fue la labor misional para lograr “la salvación de las almas”. Este objetivo, que de manera particular configuraron los primeros fundadores y seguidores de Loyola, fue el principal elemento que llamó la atención al papa, a quien dicho sea de paso le debían obediencia absoluta, por medio de su cuarto voto “circa misiones”. Estos dos factores permitieron que la recién fundada orden sirviera activamente en la reformulación de los preceptos católicos durante el Concilio de Trento. Así también abordó aspectos relacionados al paso de los jesuitas por Asia, por ser este territorio donde los ignacianos tuvieron no sólo su primera experiencia misional, sino que inclusive, marcaron la pauta para la entrada del catolicismo en esas tierras. Hecho del todo contrario a lo que aconteció en la Nueva España, en donde la orden de la Compañía de Jesús fue la última en ser solicitada por el rey Felipe II.

En el capítulo dos se trata sobre la llegada de los jesuitas a la Nueva España, en 1572, y las condiciones en las cuales se dio su asiento en dichas tierras. Aquí se sientan las bases para el entendimiento de los constantes conflictos que afectaron a los jesuitas durante su estancia en este territorio, pues se podrá notar que la Compañía de Jesús logró realizar varias y grandes fundaciones urbanas y rurales en poco tiempo. El que los jesuitas, desde tiempos muy tempranos, se ocuparan de la labor educativa, más que de la misional, fue una de las primeras críticas que de inicio se hicieron a los miembros de la Compañía. El alejamiento de la labor misional, que ciertamente fuera el objetivo principal de la orden de San Ignacio, no solamente fue notado por autoridades y miembros de la sociedad civil novohispana, sino por las propias autoridades de la Compañía. Por ello, el llamado a los jesuitas que hiciera el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río Loza, en 1591, sirvió un poco para acallar las críticas y para

lograr que los hijos de Loyola retomaran su objetivo principal en la Nueva España: la labor misional.⁸

Así entonces, habiendo señalado el contexto en el cual los jesuitas se fueron abriendo paso en territorio novohispano, en el tercer capítulo trataré sobre las razones de la historiografía misional, misma que, a mi juicio, tuvo varias utilidades tanto al interior como al exterior de la Compañía. Al interior su función fue pragmática en tanto que, de conformidad con uno de los principios fundamentales de los jesuitas, las acciones de la orden en cualquier lugar donde se hallara uno de sus miembros debía ser expresada en una carta anua, llamada así porque debía ser enviada año con año al padre general en turno, mismo que, a su vez, debía informar al prepósito general de la Compañía, ubicado en Roma. Pero no sólo las cartas anuas y su publicación fueron práctica obligatoria de la orden de los de Loyola, pues durante el provincialato de Claudio Aquaviva 1581-1615, la escritura de pequeñas historias sobre los logros de la Compañía en cada provincia tuvieron vital importancia, por ello este prepósito general envió una misiva a todas las provincias de la Compañía en el mundo, entre los años de 1598 y 1601, en donde se solicitaba la elaboración de informes que sirvieran de base para la redacción de las respectivas “Historias generales” de cada provincia. Otro aspecto que marcaría el contexto de la historiografía misional jesuítica del noroeste novohispano fue la necesidad de configurar la imagen de un modelo misionero y con ello motivar a los novicios. En ese sentido, la obra de Pérez de Ribas tuvo un papel importante pues, en su narrativa, el autor no perdió de vista esa función pragmática e insertó al final de cada libro la vida de varios de los misioneros del noroeste, a manera de ejemplo para los próximos padres que cumplirían con la labor evangélica.

⁸ Rodrigo del Rio Loza quedó a cargo de la gubernatura de Nueva Vizcaya a la muerte de su fundador Francisco Ibarra.

Sin embargo, la función de la historiografía misional al exterior fue otra. Ésta estuvo enfocada en la defensa de la orden ante las constantes críticas y ataques de la que fue objeto, casi desde sus primeros años en el centro del virreinato novohispano. Esos ataques se dirigían, en primera instancia, hacia la exclusividad que los jesuitas lograron mantener desde sus inicios con respecto al ministerio educativo y, poco a poco, esas críticas se fueron desviando hacia la cantidad de terrenos rurales que en forma de donativos pasaron a manos de la Compañía de Jesús, desde tiempos muy tempranos a su llegada. Dichos terrenos fueron sede de las haciendas jesuitas, mismas que figuraron como principal fuente económica de la orden durante el periodo novohispano. Esto último, si bien no es un tema que se siga en esta tesis, considero de importancia señalarlo aquí. Las haciendas jesuíticas, en tanto propiedad del clero regular, lograron quedar eximidas del pago de diezmo, así como también lo estuvieron las misiones del noroeste. Estos dos elementos fueron la raíz del mayor conflicto que tuvo la Compañía de Jesús en la Nueva España, y al cual la obra de Pérez de Ribas pretendía dar respuesta.

La cuestión importante, en este sentido, es por qué Andrés Pérez de Ribas y no otro miembro de la orden de Jesús fue el elegido para esa labor defensiva. Con la finalidad de dar respuesta a esta interrogante, inicio el capítulo IV de esta tesis con una breve noticia biográfica del autor, ya que ésta permite el acercamiento a los quehaceres religiosos que este jesuita ejecutó dentro de la Compañía de Jesús. El recorrido a lo largo de la vida de Andrés Pérez de Ribas ayudará a ubicar al autor dentro del contexto de la orden en territorio novohispano y dará luz sobre cómo su labor misional y otros cargos administrativos lo hicieron merecedor de tal empresa historiográfica, con miras a defender a la orden de San Ignacio ante la Octava Congregación de la Compañía en Roma, en el año de 1645, mismo año en que su *Historia* fue publicada en Madrid.

Así, pues, en este capítulo se desarrolla el tema central de la obra, mismo que para su análisis he dividido en tres apartados: la Historia de Pérez de Ribas, en donde se ofrece el panorama de conflicto dentro del cual surgió la obra del misionero, las razones que motivaron el conflicto con Palafox, así como el marco referencial católico que marcó el estilo historiográfico del autor. El segundo, que lleva por nombre: La “legitimidad” de la conquista de los indios, en donde se analizan los elementos que permitieron que Pérez de Ribas argumentara la “legitimidad” de la labor misional de los jesuitas en el noroeste y, como veremos adelante, la explicación que Ribas le otorga a los acontecimientos sucedidos en aquellos territorios durante la entrada de los primeros ignacianos y la configuración de sus primeras misiones. Esas explicaciones serán la base argumentativa del autor para afirmar que los jesuitas eran “los elegidos de Dios para lograr la salvación de las almas en aquellas tierras inhóspitas”. El apartado final: Los hombres “más fieros y bárbaros”, recupera las categorías que utilizó el misionero jesuita para describir a los indígenas que habitaban los actuales estados de Sinaloa y Sonora. La “fiereza” y la “barbarie” de esos nativos no fueron aplicados para todos en general, pues el autor los utilizó sólo para describir a aquellos indígenas que no aceptaron la presencia de misioneros entre ellos, así como también para enaltecer la labor de los jesuitas entre aquéllos que se distinguían por su fiereza de todos los nativos americanos, e incluso asiáticos, signo de la ignorancia a la que, según sus propias palabras “el diablo los tenía sometidos”.

Así entonces, pretendo en este estudio dar cuenta del marco contextual dentro del cual se inserta la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*. Esto a partir de una metodología apoyada de la relación de dos aspectos: contextual y textual. Esta relación toma como base los señalamientos teóricos desarrollados por autores como Edmundo O’Gorman, Álvaro Matute y Hayden White, en donde podemos hallar la importancia de

entender el horizonte histórico y cultural del autor para poder entender el contenido de la obra histórica; entendiendo lo anterior como la búsqueda de los cimientos del texto. Es a partir de la comprensión de dichos cimientos, que las categorías utilizadas por Andrés Pérez de Ribas en su obra historiográfica cobran mayor sentido para los que compartimos el horizonte histórico y cultural actual.

Este trabajo no se habría logrado sin la colaboración de muchos de mis profesores. Por ello, aprovecho estas páginas para agradecer de manera especial y sincera a la Dra. Patricia Osante por haber creído en mí y haber aportado su tiempo y dedicación para la culminación de esta tesis; al Dr. Ignacio del Río por sus enriquecedoras asesorías y su paciencia. Agradezco también a mis sinodales: Dra. Evelia Trejo, Lic. Juan Domingo Vidargas, Dr. Roberto Fernández y Dr. Gabriel Torres por haber aceptado leer esta tesis y aportar ideas que me ayudaron a mejorar el contenido de este trabajo.

Quiero extender un agradecimiento infinito a mis padres por ser mis maestros de vida, sus enseñanzas me han permitido tener la capacidad para alcanzar mis metas académicas; a mi hermana Valeria por ser, desde su nacimiento, mi mayor motivación para lograr mis objetivos; pues en sus ojos la admiración brilla; y a Federico por llegar a complementarme. No puedo culminar estos agradecimientos sin recordar a mis amigos historiadores con quienes compartí una de las mejores etapas de mi vida, en la cual aprendimos a escribir la historia y también juntos construimos una.

I. PRINCIPIOS Y PROGRAMAS MISIONEROS DE LOS JESUITAS EN LA AMÉRICA COLONIAL

a) La Compañía de Jesús: sus fundadores y sus primeros afanes.

La fundación de la Compañía de Jesús tiene como hecho antecedente la conversión espiritual de Ignacio de Loyola; razón por la cual es necesario detenernos antes a analizar un poco acerca de la vida del que fuera su fundador.⁹

Ignacio de Loyola nació en 1491 en Guipúzcoa, provincia ubicada al norte de lo que hoy es España, cerca de Azpeitia. Su nombre de bautismo fue Iñigo López de Recalde; fue hasta su estancia en París cuando decidió cambiar su nombre a Ignacio de Loyola, quizá por su devoción a San Ignacio de Antioquía. Proveniente de una familia numerosa, fue enviado por su padre aproximadamente a los 13 años a Arévalo con el Tesorero en Jefe de la Corte Imperial del Rey Fernando de Aragón, Juan Velázquez Cuéllar, para recibir de él una educación militar. En este tiempo recibió la educación propia de un cortesano.

Durante su juventud, Loyola mantuvo una vida de cortesano en la cual poco influía la religión. Al morir su tutor, Ignacio tuvo que trasladarse a Navarra y servir como escudero al duque del mismo lugar; fue entonces, cuando su vida tomó otro sentido. Mientras cumplía como militar en una batalla de Pamplona, Ignacio sufrió una herida de guerra que lo llevó a la convalecencia. La etapa de recuperación del que fuera el fundador de la Compañía de Jesús en el Castillo Loyola fue sin duda el momento clave para iniciar su conversión espiritual, pues durante su convalecencia, al no existir libros de caballería como los que él acostumbraba leer, tuvo que acercarse a la lectura

⁹ Indiscutiblemente para distintos autores estudiosos de los jesuitas, como Jean Lacouture, John O'Malley y Sabina Pavone, entre otros, la originalidad de la Compañía de Jesús, como orden del clero regular, proviene del hecho de que Loyola fue un hombre de la Edad Media que prefiguró al hombre del Renacimiento. En otras palabras, él fue un hombre que se adelantó, por decirlo de alguna manera, a su tiempo histórico y que propuso una nueva visión de religiosidad a la Iglesia católica de finales del S. XVI. Ver Jean Lacouture, *Jesuitas: Los conquistadores*, 2 vols., trad. de Carlos Gómez, México, Paidós, 2006. vol. I, p.15.

de libros de temática religiosa existentes en la biblioteca de su hermano.¹⁰ A partir de entonces, el ex escudero de Navarra inició su conversión espiritual, misma que se basó en una reflexión y análisis interior. En este sentido, la religión pasó a formar parte fundamental en la vida de Ignacio y fue determinante para sus acciones en adelante.

La conversión espiritual de Ignacio de Loyola dio lugar a una serie de acciones realizadas por él en favor de su formación religiosa y que culminaron con la conformación de una orden religiosa, la Compañía de Jesús; sin que ése hubiese sido su primer objetivo. La conversión de este personaje fue un acontecimiento inesperadamente rápido, pues se logró tan sólo durante su convalecencia. A finales de febrero de 1522, cuando Loyola se vio curado, partió al monasterio benedictino de Montserrat, en Cataluña, con la firme idea de partir a Tierra Santa.¹¹ Como podemos notar, no pasó ni un año completo para que este hombre tomara esa decisión, misma que cambiaría su vida radicalmente.

El viaje hacia el monasterio fue la trayectoria por la que viajaron todos los deseos de Ignacio; a partir de entonces en su mente se configuró un objetivo principal: “servir a Dios”. La llegada de Loyola a Montserrat fue simbólicamente el fin de su vida pasada; con ella se dio inicio al proceso de gestación de la Compañía de Jesús.¹²

Del monasterio partió con rumbo a Jerusalén, pero decidió tomar un descanso en Manresa; allí su vida espiritual se consolidó: el rezo constante, el ayuno, las mortificaciones, lo hicieron llegar a un nivel espiritual que casi podía rayar en la locura. Durante ese período surgió el germen jesuita, a partir de que el de Loyola comenzó a usar sus experiencias espirituales para ayudar a otros, mismas que, con el tiempo, tomaron forma de notas para ser leídas por quienes necesitaban ayuda. Estudiosos de los

¹⁰ *Autobiografía* citada en Sabina Pavone, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007, p. 15-16; *cfr.* John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, trad. de Juan Antonio Montero Moreno, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1995, p. 42.

¹¹ Pavone, *op.cit.*, p. 16; Lacouture, *op. cit.*, p. 26-33; John O'Malley, *op. cit.*, p. 43.

¹² John O' Malley, *op.cit.*, p. 42; *cfr.* Lacouture, *op.cit.*, p. 36.

inicios de la Compañía de Jesús consideran que estas notas son el antecedente de lo que hoy se conoce como los *Ejercicios espirituales*. Es por lo anterior, que se señala que el germen jesuita se originó en este período, pues los *Ejercicios* fueron fundamentales para la cohesión espiritual de los fundadores de la Compañía de Jesús y éstos, como resultado de las experiencias espirituales de Ignacio, derivaron en el hecho de que esa cohesión se diera alrededor de él.¹³

El objetivo principal de Loyola, en sus primeros años de conversión, no era fundar una orden, ni una sociedad; todo parece indicar, según su relato autobiográfico, que su objetivo estaba orientado hacia una cuestión de carácter personal. El motor de Ignacio era llegar a Tierra Santa; esto sólo pudo ser posible por una corta temporada de su vida, alrededor del 3 al 23 de Septiembre de 1523. Tras ser expulsado de Jerusalén, Ignacio decidió que era momento de dejar las mortificaciones y cultivar el espíritu a través del intelecto; en otras palabras, que era momento de estudiar y para ello se trasladó a Barcelona, ciudad que representaba el centro de las ciencias y artes en aquella época.¹⁴

En Barcelona comenzó a instruir a algunos jóvenes en lo referente a sus ya constituidos *Ejercicios espirituales*. Pero una intervención inquisitorial hizo que decidiera continuar sus estudios en París, a donde llegó en febrero de 1528. Allí en París fue donde el germen del jesuitismo habría de tomar forma. Con más de cuarenta años de edad y con un físico bastante deteriorado por sus anteriores mortificaciones en Manresa, Loyola se inscribió en los cursos universitarios que ofrecía el Colegio de Santa Bárbara.

Fue en este Colegio donde Ignacio encontró a sus primeros discípulos. Para el año de 1534 ya contaba con seis discípulos: Pierre Lefevre (Pedro Fabro), Diego Laínez,

¹³ Pedro de Leturia, "Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)" en *Estudios Ignacianos*, ed. Ignacio Iparraguirre, vol 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, p. 2-55, p. 6. En este estudio el autor hace un análisis histórico con respecto a la influencia que los *Ejercicios Espirituales* tuvieron en la configuración de la Compañía de Jesús y en su manera de proceder en la sociedad, mismo que fue plasmado en las *Constituciones* de los jesuitas.

¹⁴ Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los "soldados de Dios"*, México, Debate, 2005, p. 29.

Pedro Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Alonso Rodríguez y Francisco Javier, todos ellos de distintas nacionalidades; sus edades fluctuaban entre los 19 y los 43 años. Con cuidado selectivo, el maestro Ignacio escogió a esos hombres para llevar a cabo los *Ejercicios espirituales*. El resultado de la práctica de estos *Ejercicios* fue la motivación de todos ellos para ordenarse como sacerdotes; el primero en hacerlo fue Pedro Fabro.¹⁵

Ya ordenando como sacerdote, Fabro ofreció la misa en la cual el grupo de ascetas pronunció sus primeros votos de pobreza, castidad, obediencia, y sumado a estos, el propósito de dirigirse a Tierra Santa. Esta misa tuvo lugar en Montmartre, el 15 de agosto de 1534. Este lugar tiene una significación importante dentro de la historia de la Compañía, pues aquí, aunque de manera no tan consciente todavía, se creó la sociedad que derivaría en la Compañía de Jesús. Por otro lado, un señalamiento hecho con respeto a su viaje a Tierra Santa, fue que, de no lograrlo, acudirían con el papa a ofrecerle su obediencia. Este señalamiento fue la base del cuarto voto, la obediencia al papa: *circa misiones*; mismo que en mucho ayudó a los jesuitas para su aceptación dentro de la Curia Romana y su expansión por casi todo el orbe desde sus primeros años de fundación.¹⁶

En 1537, Ignacio tuvo que separarse de sus discípulos por cuestiones de salud. Mientras tanto, ellos viajaron a Roma donde obtuvieron del papa Paulo III la bendición para realizar sus votos. Tras obtener la bendición, los discípulos de Loyola volvieron a reunirse con Ignacio en Venecia y el 24 de junio de 1537 se ordenaron todos como sacerdotes; excepto Fabro, quien ya estaba ordenado.¹⁷

En el periodo que va de 1536 a 1538 se abortó la idea de ir a Tierra Santa y en su lugar los primeros afanes del grupo se centraron en “servir a Dios”; para lograr ese

¹⁵ Gonzalo Balderas Vega, *La reforma y la contrareforma. Dos expresiones del cristianismo en la modernidad*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 310-311; ver también: John O' Malley, *op.cit.*, p. 50.

¹⁶ Pavone, *op. cit.*, p. 18; *cfr.* Balderas, *op.cit.*, p. 312.

¹⁷ John O' Malley, *op. cit.*, p. 51; ver también Pavone, p. 18.

objetivo decidieron acudir al que fungiría como su máxima autoridad, antes de ser una Compañía institucionalizada: el Papa. Al respecto, los fundadores, cuando formularon sus votos, habían determinado que, de no ser posible viajar a Jerusalén, se entregarían por completo a los designios que el Papa tuviese para ellos, siempre que éstos estuvieran relacionados con la prédica de la palabra de Dios a través de los *Ejercicios espirituales*, y así fue. De aquí surge la teología de la salvación de las almas tan emblemática de los jesuitas, misma que, en conjunto con la obediencia absoluta al papa, tuvo un papel fundamental dentro del marco tridentino y permitió la aceptación y rápida expansión de lo que sería la orden jesuita.¹⁸

Ante el hecho de no poder cumplir con su viaje a Jerusalén, Ignacio y sus seguidores decidieron ir a Roma y ponerse a disposición del papa Paulo III, Alejandro Farnesio, quien se caracterizó por iniciar la reforma católica, a la que los jesuitas imprimieron su dinámico sello. Para autores estudiosos de los inicios de la Compañía de Jesús como Jean Lacouture, el hecho de que Ignacio haya decidido acudir a Roma fue clave para el desarrollo de lo que sería la futura Compañía, pues en el momento en el cual los fundadores se pusieron al servicio del papa fue cuando éste necesitaba más de la amplia colaboración de religiosos para llevar a cabo su reforma interna. El que los jesuitas se pronunciaran por la total obediencia al papa no fue visto por toda la Curia Romana como algo conveniente, pero los jesuitas lograron posicionarse en un lugar privilegiado.¹⁹

Fue en Roma donde ya ordenados sacerdotes, tanto Ignacio como sus seguidores, tomaron la decisión de fundar una orden religiosa permanente y para ello Loyola redactó los artículos necesarios para presentárselos al Papa Paulo III. Estos artículos fueron la base de lo que son las *Constituciones* de los jesuitas.

¹⁸ Pavone, *op. cit.*, p. 18; Balderas, *op.cit.* p. 312.

¹⁹ Lacouture, *op. cit.*, p. 123.

Los artículos señalados son conocidos como *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*²⁰ y en ellos se desplegaban los objetivos de la Compañía que se referían a la prédica del evangelio a las almas que se hallaban desviadas del catolicismo, la obediencia y lealtad con respecto a la Santa Sede, la pobreza como característica principal de la orden, la obediencia a un prepósito general y la abolición de la oración coral con el fin de aprovechar ese tiempo en sus propios ministerios.²¹ Entre esos objetivos se englobaban los cuatro votos de la Compañía: obediencia, pobreza y castidad y el que llegaría a ser el más famoso de sus votos la obediencia directa al papa, conocido como “circa misiones”.

Desde un inicio, los fundadores contaron con el apoyo de distintas personalidades, entre ellos el cardenal Gasparo Contarini, quien en 1540 fungió como intermediario entre el grupo que se conocería como jesuitas y el papa Paulo III, para que éste les expidiera la bula con la que se reconocerían como la Compañía de Jesús. El nombre con el cual se conoce esta bula es *Regimini militantes ecclesiae* y se firmó el 27 de septiembre de 1540; con ella surge oficialmente la orden de los jesuitas.²²

Fue tal la forma en la que los ignacianos lograron adaptarse al contexto romano, que en 1550 la orden fue confirmada por el papa Julio III con la bula *Exposcit debitum*.²³ A partir de esta confirmación los miembros del grupo comenzaron a inquietarse por la elección de un líder oficial del grupo, un prepósito general. Ese cargo lo había mantenido Ignacio de forma circunstancial, pero había llegado el momento de hacerlo oficial; para ello se hizo una votación el 8 de abril de 1541, en la cual

²⁰ *Ibidem.*, p. 133.

²¹ Pavone, *op.cit.*, p. 19.

²² Lacouture, *op.cit.*, p. 136.

²³ Pavone, *op.cit.*, p. 19-20.

participaron todos los integrantes de la Compañía y resultó electo Ignacio de Loyola, quien ocupó el cargo de prepósito general hasta su muerte.²⁴

Ya constituidos de manera oficial, en un inicio los jesuitas pusieron mayor dedicación a lo señalado en los artículos, pero como veremos en el próximo apartado, los objetivos de esta nueva orden se ampliaron dentro del contexto de la Curia Romana, misma que se hallaba inmersa en una crisis interna que derivó en el Concilio de Trento, dando lugar a un nuevo marco de referencia.

b) El marco tridentino de la fundación de la Compañía

La Compañía de Jesús surgió en un contexto de inestabilidad para la Iglesia católica, en el cual los cuestionamientos con respecto a la capacidad de la Curia Romana para sostener y hacer valer los preceptos cristianos se hicieron presentes. Estas críticas no surgieron de un momento a otro, más bien, fueron el resultado de un par de siglos de inconformidades y de relajamiento religioso por parte del clero y de la sociedad.

Según se anunciaba en la “Introducción” del *Concilium*,²⁵ informe presentado en marzo de 1537: el malestar que se vivía al interior de la Iglesia se debía a que los papas se dejaban llevar por sus deseos y tomaban en cuenta falsos consejos. Esos dos factores dieron como consecuencia que los papas, en el momento más crítico de esta crisis, se creyeran dueños absolutos de toda la Iglesia. De ahí surgió la necesidad por realizar reformas a la estructura y funcionamiento del papado, lo que dio como resultado el Concilio realizado en la ciudad de Trento, en el norte de la península itálica.

Fue durante el papado de Paulo III, quien concedió la bula al grupo de ignacianos para constituir su Compañía, cuando se inició el movimiento reformista dentro de la Iglesia católica. Él fue quien congregó a la Curia para dar cuenta de las inconformidades

²⁴ Al respecto ver: Lacouture, *op.cit.*, p. 137-139; Pavone, *op.cit.*, p. 20; Balderas, *op.cit.*, p. 314.

²⁵ El título completo es *Concilium de emendanda ecclesia (Consejos para la reforma de la Iglesia)*, citado en Balderas, *op. cit.*, p. 267.

que existían por parte de algunos sectores de la misma con respecto al modo de proceder de algunos integrantes de la Iglesia; hecho que no fue fácil, pues los vicios y la corrupción dentro de la Iglesia mantenían un arraigo de siglos atrás. Pasó mucho tiempo para que las medidas propuestas en “Los consejos para la reforma de la Iglesia” llegaran al terreno de lo real.

El grupo de reformistas de la Iglesia católica se constituyó y comenzaron a movilizarse encabezados por Paulo III, quien, aunque durante su papado no consiguió cambios importantes dentro de la Iglesia, fue el principal precursor de la reforma católica. Este hombre supo sacar provecho de la crítica y apertura de distintos sectores del clero, y así también, de distintos grupos religiosos. El mejor ejemplo de lo anterior fueron los jesuitas.

En términos generales, los reformistas no ponían en duda los preceptos cristianos, sino que dudaban acerca de la “completa perfección de la Iglesia y del papado”. Gonzalo Balderas, quien estudió el proceso reformista de la Iglesia del siglo XVI, señala que:

El Concilio quiso, pues, restablecer la autoridad del obispo, a fin de que fuera considerado dentro de su diócesis como el ‘delegado de la Sede Apostólica’. Esta situación debía permitirle, al menos en teoría, triunfar sobre las exenciones, incluso la monástica, que era la más protegida. Por otra parte, los excesivos poderes de la Curia, legados y nuncios fueron suprimidos.²⁶

El Concilio de Trento fue inaugurado el 13 de Diciembre de 1545 y culminó el 14 de Diciembre de 1563. Como vemos, se prolongó por 18 años y, aunque hubo momentos de inactividad, se lograron grandes cambios durante ese tiempo. El período que va de 1546 a 1547 fue en el que se tomaron las decisiones más importantes, todas

²⁶ *Ibidem.*, p. 285. Según Balderas, lo que se logró en el Concilio fue el esclarecimiento del concepto católico de la Iglesia, a través de la fortaleza de los preceptos católicos y el sometimiento de la Curia Romana a éstos. Ver también: p. 288.

ellas encaminadas al estudio de la temática teológica que suscitó la revolución luterana.²⁷

De los logros más significativos que tuvo el Concilio de Trento fue el fortalecimiento de la Iglesia y el papado. Los papas dejaron atrás su relajamiento religioso y asumieron su función como “pastores universales de la Iglesia Católica”; esto se logró a través de la disciplina y la cohesión ideológica interna. Otro aspecto importante que resultó del Concilio fue que éste, como resultado de la *modernidad*, en tanto que tendencia de la época, permitió que la Curia Romana apoyara nuevas propuestas y, en este sentido, el proyecto de los jesuitas resultó beneficiado.²⁸

Cuando surgió la Compañía de Jesús dentro del marco tridentino, la reforma católica estaba en su máximo esplendor y la presencia activa de los jesuitas, durante y después de Trento, fue indispensable. Marcelo II fue quien apoyó en mayor medida a los jesuitas durante su etapa inicial; gracias a él fue que los ignacianos pudieron participar en el Concilio, representados por dos de sus integrantes: Diego Laínez y Pedro Salmerón. Ellos dos fueron solicitados en calidad de teólogos papales en el Concilio de Trento.²⁹

La necesidad de convertir y rescatar las almas de los hombres que se hallaban fuera del catolicismo fue fundamental para la Iglesia Romana. Fueron varias las formas que se emplearon para lograrlo y en todas ellas se hallaba la mano de los jesuitas, dándose a conocer como los máximos exponentes en casi todas; entre ellas: las misiones, colegios, confesiones de príncipes, etc.³⁰ En lo teológico los jesuitas también tuvieron una fuerte influencia, pues según lo señala Francisco Motta,³¹ es muy posible

²⁷ *Ibidem.*, p. 274.

²⁸ *Ibidem.*, p. 257, 290.

²⁹ Pavone, *op. cit.*, p. 32. Al respecto, Lacouture señala la posición privilegiada que para ese momento ya tenían los jesuitas dentro de la Curia Romana. p. 147-148.

³⁰ Ver Balderas, *op.cit.*, p. 308.

³¹ Citado en Pavone, *op.cit.*, p. 32.

que el Papa Marcelo II tomara mucho en cuenta los *Ejercicios espirituales* de la orden para formular sus proyectos de reforma.

Es curioso lo que nos menciona Jean de Lacouture con respecto a la significación de los jesuitas dentro del marco tridentino, pues según sus palabras:

Los padres vivieron estos años del Barrio Latino en el centro de los debates fundamentales que no podían dejar de afectarlos, en un clima espiritualmente belicoso, trágico, en el que mucho arriesgaban su vida y más. Pero lo que es destacable es que estos hombres que, a partir del Concilio de Trento, veinte años más tarde, serán considerados como los campeones de la Contrarreforma, no mencionen casi nunca el fenómeno luterano en sus escritos de entonces [...]. Importante reserva.³²

Este autor se cuestiona acerca de las razones que llevaron a los fundadores a mantener distancia sobre los asuntos de la reforma luterana; ante esto su respuesta tentativa es la postura flexible y tolerante de éstos con respecto a las diferentes concepciones del cristianismo, sin que con eso perdieran su firme creencia en el catolicismo. Aunque pese a la posible tolerancia señalada, tras el Concilio, los jesuitas se definieron como los máximos exponentes de las reformas y los medios formulados para lograr fortalecer y expandir el catolicismo en el mundo.

Las mayores contribuciones de los jesuitas a la reforma católica fueron, justamente, las obras que los identificaron, la misional y la educativa, las dos con la finalidad de lograr la recatolización, tan importante dentro del marco tridentino; ese objetivo fue uno de los resultados de la reorientación que la Compañía vivió después de Trento. Con respecto al proceso de recatolización a través de la misión, el autor Francisco Luis Rico Callado, quien estudió las misiones interiores de España en el período postridentino señala que:

Uno de los objetivos esenciales de este proceso fue controlar los impulsos del individuo, sus 'pasiones', a través de una serie de instrumentos disciplinares, regulando las

³² Lacouture, *op.cit.*, p. 97.

actividades cotidianas mediante toda una serie de prescripciones y ejercicios entre los que, como veremos, destacaron las ‘devociones’. Los jesuitas son un excelente ejemplo de esta situación³³

En este sentido, los jesuitas hicieron uso de la disciplina como herramienta para configurar la vida en las misiones.³⁴ En el marco tridentino era necesario que la religión fuera la base de todos los actos y la Compañía de Jesús se adecuó muy bien a esta necesidad a través del fomento de la religiosidad basada en los sentidos para llegar a la gente.

Dentro de la *cultura misionera*, el método misional jesuítico fue el más destacado con respecto a los métodos empleados por las diferentes órdenes mendicantes que misionaron en el mundo; esto debido a que lograron llevar la misión postridentina a su máxima expresión.³⁵

Con respecto a la cuestión educativa como objetivo jesuita, Lacouture señala que Loyola veía en la enseñanza un medio para formar a los nuevos integrantes de la orden, pero fue al término del Concilio que reorientaron la enseñanza como medio para ganar seguidores del catolicismo. El origen de esta reorientación no ha sido fácilmente detectable para quienes han estudiado ese episodio de la historia de la Compañía, pero al parecer la iniciativa vino de Diego Laínez, quien, como se mencionó anteriormente, fue uno de los jesuitas que participó en el Concilio.³⁶

En lo referente a la confesión como medio de regulación católica, los jesuitas también gozaron de un lugar prominente con respecto a otras órdenes, pues fueron

³³ Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, Alicante, Biblioteca de la Universidad de Alicante, 2002, [Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2002, (Tesis doctoral), p. 11.

³⁴ Sabina Pavone, *op.cit.*, p. 93.

³⁵ La *cultura misionera* es definida por Rico Callado como conjunto de conceptos comunes en los métodos misionales de las diferentes órdenes del clero regular, p. 55.

³⁶ Lacouture, *op.cit.*, p. 160; *cfr.* Pilar Gonzalbo Aizpuro, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, vol. 32, n° 2, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1982, p. 262-281, p. 275-276.

confesores de príncipes, y por ende, esto les permitió tener cierta influencia sobre sus decisiones.

La fuerza de cohesión más importante de los jesuitas, misma que fue el motor para alcanzar todos sus objetivos, fue la disciplina. Ésta también les permitiría mantener firmeza en sus acciones pese a la dispersión con la que actuaron muchos de sus integrantes al momento de llevar su mensaje a los distintos puntos del mundo.

c) El paso a los mundos indiano y asiático

Desde su fundación los Jesuitas tenían como objetivo la prédica de la fe cristiana en distintos territorios. En un inicio su meta se centró en Jerusalén, pero, con el tiempo, su perspectiva se abrió a los nuevos descubrimientos trasatlánticos de españoles y portugueses.

El hecho de que los jesuitas realizaran un cuarto voto en el cual manifestaban su obediencia al Papa con respecto a las misiones, los puso en primer plano con respecto a otras órdenes religiosas, ya que les permitió tener una mayor libertad de acción. Fue por esta razón que durante el siglo XVI los jesuitas fueron enviados como misioneros a todos los territorios recién descubiertos con el fin de apoyar su conquista.³⁷ De principio los más interesados en el apoyo de religiosos jesuitas en sus empresas coloniales fueron los portugueses, años después sería la corona española quien habría de solicitar la presencia de jesuitas en sus territorios.

En el contexto tridentino, el hecho de que los jesuitas respaldaran las acciones reformistas de la Iglesia les abrió las puertas a la expansión y el logro, a corto plazo, de

³⁷ Sabina Pavone, *op.cit.*, p. 73-74.

sus objetivos. José de Acosta señala en su obra *De procuranda Indorum salute*³⁸ que, desde sus inicios, la Compañía se interesó en las Indias Occidentales y Orientales, en un principio las primeras pertenecientes a la monarquía española y las segundas a Portugal. En el período de 1550 a 1580 la Compañía de Jesús logró consolidar provincias en España, Italia y Portugal; en Francia y Alemania también lograron fundar provincias, pero las tres primeras fueron las más extensas hasta ese momento.³⁹

La llegada de la orden a Portugal, en 1541, se logró a través del jesuita Francisco Javier, a quien Ignacio envió como representante de la Compañía tras la insistencia de Diego de Gouvea, consejero del rey Juan III de Portugal (1502-1157) quien conocía bien a Loyola y compañeros desde sus inicios en el Colegio de Santa Bárbara. Él consideraba que los jesuitas eran los más adecuados para misionar y así lograr expandir el reino de Portugal en India. La empresa de cobertura espiritual fue indispensable para garantizar las conquistas de Portugal en Oriente y Brasil o al menos así lo señalan algunos estudios al respecto.⁴⁰

Mientras tanto, la llegada de los jesuitas a las Indias Occidentales,⁴¹ territorios conquistados por la monarquía católica, tuvo un retraso significativo con respecto a la llegada de la misma a las Indias Orientales y Brasil, territorios portugueses. Resulta extraña la tardanza de los jesuitas en arribar a territorio americano. Estudiosos del tema encuentran como respuesta a esta incógnita, que la pronta intervención del monarca portugués Juan III, quien solicitó apresuradamente a las autoridades religiosas la colaboración misionera en sus territorios de Oriente provenía de una menor

³⁸ José de Acosta, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Biligüe de Luciano Pereña *et.al.*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, vol. II, p. 311.

³⁹ Ver Agustín Churrua Peláez, S.J., *Primeras Fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*, México, Porrúa, 1980, p. 14-17.

⁴⁰ Javier Burrieza Sánchez, "Los misioneros de la Monarquía" en Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004. p. 219; *cfr.* Lacouture, *op.cit.*, p. 115 y Ángel Santos Hernández, *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 18-19.

⁴¹ Nueva España, Perú, Florida, Quito, Chile y Paraguay.

preocupación acerca de las diferentes nacionalidades de los miembros que componían a la Compañía de Jesús. Mientras que para la corona española esto si fue un aspecto importante a considerar durante varios años; por ello la solicitud de jesuitas para las Indias Occidentales llegó hasta después de la muerte del emperador Carlos V, por medio del monarca Felipe II, quien solicitó miembros de la Compañía para misionar los territorios americanos.⁴²

Los ignacianos se caracterizaron por mantener un particular método de expansión, teorizado por Juan Alfonso Polanco, secretario de los tres primeros generales de la Compañía, conocido como “modo nuestro de avanzar” en castellano:

Francisco Motta escribió que ‘el de los jesuitas no es un apostolado de la improvisación ni de la espontaneidad’: la exigencia de consolidar un fuerte espíritu de cuerpo, así como de mantener la unión entre la cabeza y los miembros (otros términos habituales en el vocabulario ignaciano), explican la firmeza del general al insistir en el valor de la obediencia además del papel impredecible atribuido a la correspondencia como medio de gobierno⁴³

Pese a la rápida expansión territorial de la orden, los jesuitas lograron contrarrestar los efectos de la dispersión gracias a la obediencia como principio básico. La disciplina y la correspondencia constante permitieron la cohesión de la Compañía a pesar de la dispersión territorial en la que trabajaban. En eso consistía su “modo nuestro de avanzar”, método que los diferenció de las otras órdenes.⁴⁴

La obediencia, según Ignacio de Loyola, era la acción de dejarse conducir como un cadáver a través de sus superiores (*perinde ad cadaver*); refiriéndose al cadáver por

⁴² Santos Hernández, *op.cit.*, p. 17. Sobre la universalidad de la Compañía de Jesús ver: Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Instituto Historia. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, enero-junio 2008, p. 181-229, p. 185-186, 206. El autor concluye que pese a dicha universalidad los intereses de la Compañía de Jesús lograron empalmarse muy bien con los intereses particulares de la corona española.

⁴³ Citado en Pavone, *op.cit.*, p. 20

⁴⁴ Con relación a este principio jesuítico ver: Javier Burrieza Sánchez, “Retrato del jesuita” en Teófanos *op.cit.*, p.44-48.

ser éste un ente que se deja llevar hacia cualquier lugar y de cualquier modo. Los detractores de la Compañía han malinterpretado este principio como un “sometimiento absoluto a un poder absoluto”, mas el autor Albert Longchamp⁴⁵ señala que esto refiere una *adhesión absoluta* al servicio apostólico.

El punto de partida de la gran diáspora jesuita fue la partida de Francisco Javier a las Indias Orientales. Él fundó la primera misión jesuita en Oriente, en el puerto de Goa, en 1542.⁴⁶ Fue hasta 1566 cuando la Compañía llegó a América, justo cuando ya se pensaba terminada la ocupación sustancial del continente. Pero, la orden ya se reconocía por su labor y fue por ello que el monarca Felipe II solicitó la presencia de jesuitas en sus nuevos territorios.⁴⁷

La expansión de los jesuitas en el Nuevo Mundo fue en el siguiente orden cronológico: 1566 a la Florida, misión que fracasó rotundamente, en 1567 llegaron al Perú, 1572 a Nueva España, 1586 a Quito y Paraguay y Chile en 1593.⁴⁸

La estrategia misional de los jesuitas en las Indias Occidentales fue distinta con relación a las de Oriente. En América los padres consideraron necesario enseñar a los indígenas una forma de vida siguiendo el patrón de la civilización occidental; mientras que en el Extremo Oriente imperó el reconocimiento de la existencia de civilizaciones con un alto nivel de desarrollo, hecho que propició que los jesuitas modificaran su táctica para evangelizar y no trataran de modificar mayormente las formas tradicionales de vida de sus catecúmenos.⁴⁹ Mientras que en América las acciones misionales y las recomendaciones que los misioneros señalaban en su correspondencia estaban

⁴⁵ Pavone, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁶ Ver Lacouture, *op.cit.*, p. 115; Cfr. Santos Hernández, *op.cit.*, p.17.

⁴⁷ Un fragmento de la misiva enviada por el rey Felipe II al padre general Francisco de Borja en donde le solicitaba la asistencia de jesuitas a territorio novohispano se puede hallar en Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, ed. Ernest J. Burrus y F. Zubillaga, 4 vols., Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960, vol. I, L. I, p. 4.

⁴⁸ Santos Hernández, *op.cit.*, p. 17.

⁴⁹ Pavone, *op. cit.*, p. 78.

encaminadas a la enseñanza y civilización de los indios; en Oriente estaban dirigidas hacia el aprendizaje y respeto a su cultura.⁵⁰

d) La “búsqueda de la salvación de los indios”

Los jesuitas mantuvieron desde su fundación un principio inspirador que era “el cuidado de las almas”, ya fuera por medio de la asistencia hospitalaria, las cárceles, la redención de las prostitutas (este aspecto bastante criticado por la Curia Romana), la predicación, la enseñanza de la doctrina cristiana y la fundación de nuevas misiones.⁵¹ Cuando los jesuitas comenzaron a desarrollar la actividad misional, el “cuidado de las almas” tomó una connotación distinta debido a que los misioneros se percataron de la carencia de una adecuada prédica del catolicismo en Europa, misma que estaba conduciendo a una falta de entendimiento de la fe cristiana, que, a su vez, daba como resultado desviaciones dentro de ésta y, en algunos casos, a su total ignorancia; la misma con la que se enfrentaron en territorio americano y asiático.

Anterior a la salvación de los indios, la preocupación de los jesuitas radicaba en la eliminación de las desviaciones de la práctica cristiana existentes en Europa; esta preocupación fue la base sobre la que se gestó la idea de la “búsqueda de la salvación”, que, en términos de los jesuitas, significaba la lucha en contra del mal. Para erradicarlo, se debía iniciar con el adoctrinamiento correcto, y a partir de esta enseñanza, se podría acabar con la ignorancia; pues ésta, para los jesuitas, representaba la expresión de la influencia diabólica. En este sentido la “regulación de la vida cotidiana se volvió fundamental, vital y socialmente”.⁵²

⁵⁰ Sobre la dinámica misional de los jesuitas en Oriente, especialmente en Japón, la obra de Alessandro Valignano, visitador de la Compañía en Japón, es indispensable. Ésta lleva por nombre *Sumario de las cosas de Japón, 1583: Adiciones del Sumario de Japón, 1952* y se editó por la universidad de Tokyo, Sophia University, en 1954.

⁵¹ Pavone, *op.cit.*, p. 27.

⁵² Rico Callado, *op. cit.*, p. 67-68

Como lo señalé en el apartado anterior, gran parte de las acciones jesuitas estuvieron encaminadas en favor de las reformas católicas postridentinas; una de las más significativas en este sentido fue la recatolización. Por esta razón, el descubrimiento del Nuevo Mundo y el paso a las Indias Orientales significó en el imaginario jesuita la posibilidad de llevar a estos territorios la fe cristiana y lograr con ella la “salvación de las almas” a través de la prédica y la integración de los indios a la vida occidental, vista ésta como el único medio para alcanzar dicha salvación; pero con un añadido muy importante, el hecho de que en América no hubiese conocimiento alguno del cristianismo les permitía comenzar con la evangelización desde el inicio hasta el final, sin las corrupciones y desviaciones que, según su parecer, existían en Europa.

Por esta razón, los jesuitas descartaron el bautismo en masa, ya que esto sólo se traducía en una victoria en términos cuantitativos, pues los indígenas seguían profesando sus propios cultos y no se cumplía así con la misión jesuita: la “conversión de los corazones”. Esto llevó a los jesuitas a plantearse un método misional distinto al de otras órdenes. Así lo plantean autores como José de Acosta, S.J. en la obra *De temporibus novissimis*, en 1598; este método mantuvo como eje central el abandono de la extemporaneidad de las misiones, que por lo general se caracterizaban por la manera apresurada con la que se constituían y por un profetismo milenarista, para construir misiones con bases más estables y sólidas, tanto económica como socialmente, para poder atender con constancia a las comunidades por evangelizar.⁵³

La finalidad de las misiones se fue configurando a través del tiempo. Las experiencias vividas por los mismos jesuitas misioneros, como fue el caso de padre José de Acosta en el Perú dieron como resultado la constitución de un método que permitiría

⁵³ Sabina Pavone, *op.cit.*, p. 74-75.

ayudar a las almas, que por ignorancia de la fe católica, se encontraran en condiciones de pecado y con el riesgo de la condenación eterna.

El jesuita José de Acosta, a finales del siglo XVI, en el año de 1576, realizó su obra *De procuranda indorum salute...*⁵⁴ a partir de la observación y análisis de sus experiencias en la vida de misión en territorio sudamericano. Esto lo llevó a plantearse una serie de señalamientos que, ya sistematizados, configuraron una teoría misional para el Nuevo Mundo. Acosta comenzó con la acreditación del indio americano como hombre pero que, al ser ignorante del cristianismo, mantenía la condición de bárbaro; por lo tanto el método configurado por el jesuita misionero estaba encaminado hacia la enseñanza del amor a Dios a través del conocimiento de la historia cristiana y el contacto con la Biblia, como un medio para lograr la prédica del evangelio entre los indios y que estos tuvieran acceso a la salvación. La conceptualización del indígena, que hizo Acosta, aunque consideraba bárbaro al indio americano, también lo colocaba en la categoría de ser humano capaz de asimilar la fe cristiana, lo que permitió que el jesuita pudiera configurar la misionología o teoría misional jesuita, pues reconocía la capacidad del indígena como una persona que debía encaminarse para ser “salvada” y no sólo como un ente ignorante, como se le había entendido durante los primeros años de colonización en América.⁵⁵

Por otra parte, Acosta configuró una doctrina misional, que fue resultado de un proceso ideológico que derivó del Concilio de Trento, pero sobre todo de la época del humanismo,⁵⁶ y que abrió la posibilidad de configurar la “teología positiva” que buscaba el fortalecimiento del amor a Dios y la creación a través del contacto con la

⁵⁴ Si bien la fecha en la que Acosta presenta su obra al rey Felipe II en Madrid es 1588, la dedicatoria de Acosta al padre general en turno Everardo Mercuriano está firmada en el año de 1577 y al comienzo de esta dedicatoria señala: “Mi obrita *De salute idorum procuranda*, que empecé a redactar el año pasado, como dije por carta, está ya terminada...”, en Acosta, *op.cit.*, p. 49.

⁵⁵ Así lo explica Acosta en su proemio a la obra señalada, p. 61-71

⁵⁶ Los jesuitas fueron grandes exponentes de esta corriente filosófica.

Biblia, la historia cristiana y los escritos eclesiásticos.⁵⁷ Es por esta razón que, como se señaló anteriormente, el método misionero jesuita se basaba en la enseñanza de la historia cristiana apegada a la Biblia.

Los jesuitas, en adelante, retomaron la “teología positiva” para configurar su método misionero y así llevar a cabo la evangelización de los nuevos territorios conquistados, pero sobre todo, para constituir la idea de la “salvación de los indios” a través de la enseñanza de la fe cristiana. Al respecto, el padre José de Acosta señala que los elegidos para predicar la fe en el Nuevo mundo eran los miembros de la Compañía, pues eran ellos quienes en su seno guardaban el espíritu misionero y quienes también estaban por completo al servicio de Dios:

La Compañía de Jesús ha sido fundada básicamente para servir a la Iglesia de Dios yendo a misiones por las diversas zonas de todo el orbe. Esa función le es tan propia que ninguna otra lo es más. Tiene que cumplirla con todas sus fuerzas en cualquier pueblo y lugar, pero en ningún otro sitio tanto como entre los pueblos indios, porque, al menos así lo creo yo, ha sido fundada por divina inspiración con la finalidad primordial de ganar a Cristo a esos pueblos.⁵⁸

Acosta enmarca la colonización dentro de la teología de la salvación, pues considera que este suceso fue un acto divino y que era una decisión de Dios el hecho de que la corona de Castilla, en tanto católica, fuera a la que le correspondiera la colonización de los territorios americanos descubiertos. En este sentido nos dice Acosta:

Cuando vuelvo los ojos a estos pueblos que ocupan la superficie más dilatada de la tierra, antes durante tantos siglos desconocidos, nada me complace tanto como repetir aquellas palabras: *Según tu grandeza has multiplicado los hijos de los hombres*. Porque indudablemente altísimo designio ha sido y absolutamente inescrutable para nosotros que se propagasen tantos pueblos sin que por largos siglos les fuese conocido el camino de la salvación. El señor, sin embargo, se ha dignado en nuestro tiempo llamarlos al

⁵⁷ El término aparece en 1509 y refiere el estudio de las Sagradas Escrituras con la ayuda de las interpretaciones de los Padres y los Concilios. Balderas, *op.cit.*, p. 316-318.

⁵⁸ José de Acosta, *op. cit.*, vol. II, p.309.

Evangelio, gracia no otorgada a otras generaciones, incorporarlos y hacerlos partícipes de los ministerios de Cristo. Y esto con tal disposición y de tal manera, con procedimientos tan distintos por parte de nuestros hombres que la mente humana se sienta llena de asombro ante la grandeza del designio divino.[...]Creemos y afirmamos, por tanto, que es preciso procurar la salvación de todos ellos bajo la guía de Cristo. Nuestro intento es aportar algo, en la medida de nuestra pobreza, que pueda ayudar a los ministerios del Evangelio.⁵⁹

Aquí se puede apreciar de forma clara el pensamiento del autor, con respecto a la supuesta elección que Dios hizo de los jesuitas para llevar a cabo la labor de procurar la salvación de los indios. Él se está refiriendo a la Compañía de Jesús cuando dice “nuestros hombres”, y se refiere a ellos como los únicos capaces de proceder de manera eficaz para lograr el mencionado objetivo. Este señalamiento sería una constante en los textos jesuíticos del período colonial.

En este sentido, la obra de Acosta es un proyecto misional que tiene como objetivo dar herramientas a los misioneros jesuitas para encaminar a los indios a la salvación, y para ello, parte de la identificación del indio como ser humano que, es bárbaro en tanto que es ignorante de la fe cristiana, pero una vez cultivado en ella, puede acceder a la vida civilizada. Al respecto el autor señala lo siguiente:

[...]Un dato más que creo de sumo interés: en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias. La verdad es que desde antiguo estaba yo persuadido de esto; pero ahora ante la experiencia misma que lo confirma, me es ya imposible arrancarme de esa opinión. Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento.⁶⁰

⁵⁹ *Ibidem.*, “Proemio”, vol. I, p. 69

⁶⁰ *Ibidem.*, vol. I, 149-151

Toda su exposición esta basada en sus experiencias y las comparte, no sólo para alentar a los jesuitas a continuar con la conversión de los nativos al cristianismo, sino para que éstas les sirvan de referencia a los próximos misioneros. De esta manera podrían conocer la forma en la que debían de proceder con el indígena americano y lograr así la “salvación” de aquellos.⁶¹

La estructura de su obra responde al interés de Acosta por analizar el contexto americano. Centra mucha de su atención en el entendimiento de las costumbres indígenas y señala que es importante que el misionero se comprometa con el estudio de las lenguas indígenas para así lograr intervenir de forma directa en el modo de vida de aquel al que buscaban convertir. Este elemento se volvió parte fundamental para la misionología jesuítica.⁶²

⁶¹ *Ibidem.*, p. 49, 51-53

⁶² *Ibidem.*, p. 157-163

II. LOS JESUITAS EN NUEVA ESPAÑA

a) La entrada en el virreinato

La llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España fue tardía con respecto a la de otras órdenes, como las de los franciscanos, dominicos y agustinos.⁶³ Esto debido a que la Corona española dudó por mucho tiempo de enviar jesuitas a sus colonias por las razones que ya fueron analizadas en el capítulo anterior.⁶⁴ Ya Ignacio de Loyola, dirigente de la orden, en pos de uno de los principios jesuíticos fundamentales, la salvación de las almas en todo el orbe, había solicitado se mandaran jesuitas a las Indias Occidentales mucho antes de que miembros del clero regular y civiles adinerados de la Nueva España solicitaran su llegada.

Uno de los principales motivos por los que religiosos y civiles de la Nueva España solicitaron jesuitas fue por la carencia de un sistema educativo para la formación de la juventud criolla y de clérigos propios. Como ya hemos visto, tras el Concilio de Trento, los jesuitas comenzaron a adquirir fama en ese ámbito, misma que atravesó el océano hasta llegar a territorio novohispano. Diremos que el objetivo educacional difería de la intención evangelizadora de Ignacio, pues para él la actividad más importante que debían realizar los jesuitas en los nuevos territorios descubiertos era la predicación del evangelio.

Las solicitudes de que los jesuitas pasaran a la Nueva España se hicieron entre 1547 y 1571; provinieron de diferentes sectores, tanto religiosos, como políticos y aun

⁶³ La expansión de estas órdenes religiosas comenzó con los primeros contactos de españoles con los indígenas del centro y sur de la Nueva España. Robert Ricard nos ofrece un amplio estudio sobre estas órdenes y su labor con respecto a la conquista espiritual novohispana en la obra: *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. de Ángel Mará Garibay K., México, Editorial Jus-Editorial Polis, 1947, 560p. No es gratuito que la periodización de esta obra culmine justo con la llegada de los jesuitas, pues el autor considera que con ellos llegó también un nuevo método de evangelización a la Nueva España que sólo fue propio de los jesuitas.

⁶⁴ Al respecto ver: Ángel Santos Hernández, *op.cit.*, p. 18-19.

de civiles adinerados. Uno de los hombres adinerados, y que fue un gran apoyo económico y político de los jesuitas en la ciudad de México, fue Alonso Villaseca. Él mismo aportó ayuda económica para el embarque de los primeros ignacianos a la Nueva España. El interés de este hombre por la presencia de los jesuitas surgió durante una estancia que tuvo en España, en 1547-1554; en esa ocasión intentó llevar algunos jesuitas a la ciudad de México, mas esto no le fue posible debido a que los religiosos escogidos enfermaron en el puerto de San Lúcar.⁶⁵ Fue entonces cuando decidió enviar su solicitud a la Corona Española, al igual que Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, entre otros religiosos del clero secular.

Fue tras esta insistencia cuando Felipe II se convenció de enviar jesuitas a la Nueva España y para ello expidió dos cédulas: una dirigida al padre provincial de Toledo, Manuel López, el 26 de Marzo de 1571, y la otra a Francisco de Borja; en ellas solicitaba el envío expreso de miembros de la Compañía a la ciudad de México.⁶⁶

El padre Francisco de Borja reunió un grupo de quince jesuitas de diferentes nacionalidades para enviar a la Nueva España y determinó que el fundador y primer padre provincial en ese territorio fuera el padre Pedro Sánchez. Para ellos escribió unas instrucciones sobre los métodos jesuíticos que debían seguir los padres para las actividades de la Compañía en la Nueva España, en las cuales, según el historiador jesuita Félix Zubillaga, se pueden distinguir tres solicitudes. Una de esas solicitudes era ubicar a los misioneros de la Florida, quienes se hallaban en La Habana, para resolver con ellos si era conveniente continuar con el objetivo misional en la Florida; la segunda era referente a las jerarquías que debían respetarse en ultramar, y la tercera mencionaba

⁶⁵ Gerard Decorme, S.J., *La obra de los Jesuitas Mexicanos*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, vol. I, p. 4; ver también: Ángel Santos, *op.cit.*, p. 21.

⁶⁶ El 6 de agosto de 1571, el rey Felipe II anuncia al virrey Martín Enríquez de Almansa la próxima llegada de jesuitas al virreinato, para quienes solicita una buena y cómoda recepción. Ver Ángel Santos, *op.cit.*, p. 21.

los criterios con los que debían emprender su labor inicial.⁶⁷ Este tercer punto señalaba que el provincial debía ofrecer sus servicios al virrey en turno, Martín Enríquez de Almanza, así como al arzobispado mexicano, que entonces no contaba con titular, pero un año después de la llegada de los jesuitas la vacante fue ocupada por Pedro Moya de Contreras [1573-1591]. Estas instrucciones fueron hechas con la finalidad de facilitar el quehacer de los jesuitas recién llegados a la Nueva España.⁶⁸

El grupo partió del puerto de San Lúcar de Barrameda, en donde tuvo que esperar dos meses para embarcarse rumbo a las Indias Occidentales. Finalmente, su viaje se logró el 13 de junio de 1572 y llegaron a San Juan de Ulúa, en territorio novohispano, el 9 de septiembre; de ahí continuaron su camino por tierra hacia la ciudad de México, a donde llegaron el 28 de septiembre del mismo año.

Los jesuitas arribaron a la Nueva España con una idea previa proveniente de las experiencias de otros misioneros jesuitas que ya con anterioridad misionaban en Sudamérica y Oriente. En este sentido, podemos decir que llevaban consigo una serie de señalamientos metódicos adquiridos de aquellas experiencias, conocidas a través de las cartas y escritos de los misioneros.

Las condiciones de inicio para los jesuitas no fueron óptimas, pues el virrey Enríquez no les otorgó un espacio donde asentarse para su fundación pues no se consideraba autorizado para ello, pese a que el rey Felipe II le había dado órdenes de favorecer a los jesuitas, ya que él sólo había otorgado a éstos lo necesario para su viaje como lo hizo con otras órdenes que viajaron al nuevo mundo. Fue entonces cuando el

⁶⁷ Felix Zubillaga, "Los jesuitas en Nueva España en el siglo XVI. Orientaciones metódicas", en *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*, ed. Manuel Ignacio Pérez Alonso, México, Jus, 1972, p. 604.

⁶⁸ *Ibidem*.

padre Pedro Sánchez, quien se hallaba al mando de la fundación, determinó establecerse en el hospital de Jesús.⁶⁹

Los padres ignacianos no gozaron de comodidades en un inicio, pero supieron adaptarse a las condiciones, quizá en correspondencia a uno de sus votos, el de pobreza, aunque no por ello los jesuitas se detuvieron en su avance, ya que lograron movilizarse para conseguir la aceptación que les ayudaría a lograr sus objetivos con rapidez. Un aspecto que influyó en el recelo hacia los jesuitas recién llegados fue el hecho de que miembros de otras órdenes ya ocupaban gran parte del territorio correspondiente a la Nueva España, pero los padres ignacianos supieron enmarcar sus actividades sin pretender afectar las actividades de otras órdenes. En este sentido señala Felix Zubillaga:

Los jesuitas que no quieren estar de ociosos, inician muy pronto ministerios fluctuantes por las iglesias de la ciudad: predicación y administración de sacramentos y buscan la manera de organizar labor estable y metódica. El mismo virrey colabora con esta búsqueda; pero las dificultades, algunas imprevistas, ahogan toda iniciativa.⁷⁰

Siguiendo con lo anterior podemos decir que, si bien el virrey no se sentía capacitado para brindar a los jesuitas un espacio donde establecerse, el hecho de que el padre provincial hubiera mantenido contacto con el virrey en Valladolid, previamente a la llegada de la Compañía a Nueva España, hizo que éste, de alguna manera, les proporcionara la ayuda necesaria para que pudiesen hallar un lugar para su fundación; mas esto no fue tan rápido como los recién llegados jesuitas hubiesen querido.

Pasaron algunos meses antes de que los jesuitas pudieran asentarse en un lugar propio. En 1572, Alonso Villaseca, quien fue uno de los solicitantes de la traída de

⁶⁹ Al respecto Felix Zubillaga señala que el alojamiento en el Hospital de Jesús no fue un hecho fortuito, sino que fue gracias a la búsqueda del padre Antonio Sedeño, misionero de la Florida, quien buscó un asentamiento para los jesuitas recién llegados, por orden del padre Pedro Sánchez. *Ibidem.*, p. 609.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 610.

jesuitas a la Nueva España y de quien también desde antes de su llegada obtuvieron ayuda económica para su viaje,⁷¹ les concedió unos terrenos que tenía fuera de la capital. En diciembre del mismo año los padres pasaron a lo que sería su primera fundación. La Compañía de Jesús en Nueva España, así como en otros territorios, supo relacionarse con gente que mantenía un fuerte poder económico y político; de esta forma lograron conseguir numerosos favores que permitieron su rápida expansión.⁷²

En el año de 1575, el padre Sánchez ordenó comenzar la edificación del Colegio Máximo, de nuevo socorridos por la ayuda del señor Villaseca. Esta primera fundación no fue netamente producto de los jesuitas, ya que ellos participaron de su construcción y planificación, pero, con la colaboración de un patronato constituido por civiles que lo administraban.⁷³ Por otro lado, con ayuda de la Corona española se construyó en un extremo del Colegio la iglesia de San Pedro y San Pablo. En un momento ésta llegó a ser el templo más impresionante de la capital.

Como primera fundación este Colegio tuvo varias funciones; casi todas las actividades que ponían en práctica los jesuitas eran iniciadas ahí hasta que se hacía el traslado a una nueva fundación. El Colegio fungió como residencia del padre provincial hasta que se erigió la Casa Profesa; alojó las aulas de gramática, filosofía y teología para los criollos y jóvenes jesuitas; así también fue centro de congregaciones, misiones rurales y doctrinales y residencia de los teólogos y filósofos jesuitas.

Los personajes en los que se apoyó la Compañía de Jesús en territorio novohispano ayudaron para que las fundaciones, en adelante, se aceleraran y tuvieran el patrocinio tanto de civiles adinerados, como de la Corona Española.

⁷¹ Decorme, *op. cit.* p. 4; ver también: Santos, *op.cit.*p. 24.

⁷² Ver Zubillaga, *op. cit.*, p. 610.

⁷³ Esto debido al seguimiento de las instrucciones borjianas en donde se señalaba que los jesuitas no debían relacionarse de ninguna forma con cuestiones de dinero. Sólo podían limosnas para la edificación de sus casas e iglesias. En estas instrucciones se ordenaba también, que no se permitiría depender de ninguna renta. El problema era que la renta era necesaria para la manutención de los alumnos del Colegio; fue por ello que, en un principio, el Colegio fue administrado por un patronato. Ver Zubillaga, *op. cit.*, p. 605; *Cfr.* Decorme, *op. cit.*, p. 11.

Dicho colegio fue la primera fundación de los jesuitas en la Nueva España y desde ahí comenzaron a desarrollar sus diferentes actividades, una de ellas, la más importante en sus primeros años, la académica. Aunque también comenzaron a predicar en hospitales, cárceles, etcétera.

La impresión que los jesuitas causaron en la sociedad novohispana fue destacada desde un inicio cuando el padre Diego López comenzó con su prédica en distintas iglesias, antes de la construcción de la de San Pedro y San Pablo. Su capacidad de convocatoria fue medida a través de sus confesiones generales, en la frecuencia del sacramento, en la reforma de las costumbres y en la consulta de jueces y mercaderes. El trabajo catequístico con los indios fue menor en los primeros años de la estancia de los jesuitas en Nueva España, aunque sí hacían su labor evangélica con ellos. Incluso se abrió para la evangelización de los indígenas la iglesia de San Gregorio y con respecto a ella un seminario fundado por orden del rey en enero de 1576.⁷⁴

La aceptación y el desarrollo de la labor de los jesuitas en el centro de la Nueva España se aparejaron desde un principio, ya que los ignacianos desde muy temprana fecha se dieron a la tarea de atender al sector social que se hallaba más descuidado hasta ese momento, los criollos. Las demás órdenes, al llegar a territorio novohispano, se enfocaron a la evangelización y educación de los indígenas, dejando descuidado a ese nuevo sector de la sociedad.⁷⁵

Basta con ver el corto tiempo que existió entre una fundación y otra, para darse cuenta de que esta orden supo insertarse bien en la sociedad novohispana del centro, pues, a través de la labor educativa logró satisfacer las necesidades de ésta. Mas esto no era el objetivo que La Compañía de Jesús tenía previsto para sus representantes en México; su intención, más bien, era el de la evangelización a través de las misiones,

⁷⁴ Decorme, *op.cit.*, p. 8, 12.

⁷⁵ Ver Decorme, *op. cit.*, p. 9.

pero para ello hubo de pasar algún tiempo, pues, dado el éxito de los jesuitas en el ámbito académico sucedió que éstos se desentendieran de las misiones. Hecho que provocó gran descontento tanto dentro como fuera de la Compañía.

Para remediar la desatención que los jesuitas en su provincia de la Nueva España prestaban a la práctica evangélica con los indios, el padre general Aquaviva envió una misiva al padre provincial Antonio de Mendoza en donde hacía referencia a la noticia de que los padres jesuitas estaban descuidando el quehacer con los indios, haciendo hincapié en que "...ni nosotros [refiriéndose a los jesuitas] vamos a eso, ni allá les falta muchos otros que lo hagan".⁷⁶ Pese a los intentos del padre general por dirigir la atención de los jesuitas hacia la opción misional, éstos continuaron con la fundación de colegios y seminarios durante toda su estancia en la Nueva España.

b) Colegios y seminarios

Los colegios de la Compañía de Jesús fueron los que tuvieron los bienes económicos de apoyo más productivos y mejor administrados, aunque también, claro está, fueron los principales centros educativos y de adoctrinamiento en toda la Nueva España. La capacidad de la Compañía para dirigir sus colegios y seminarios permitió que los jesuitas ganaran el respeto y admiración de algunos sectores de la sociedad novohispana, principalmente del sector criollo.⁷⁷ Gracias al apoyo que este sector les brindó a los jesuitas, y con ayuda de las autoridades virreinales que se interesaron por el quehacer de ellos, estos religiosos lograron incrementar rápidamente el número de sus colegios en el virreinato.

⁷⁶ "El padre Claudio Aquaviva, gen., al padre Antonio de Mendoza, prov.", Roma, 15 marzo 1584, en *Monumenta Mexicana*, ed. Felix Zubillaga, 7 vols, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1981, vol. II, p. 279.

⁷⁷ Alberto Valenzuela Rodarte, "La educación jesuítica en la Nueva España" en *La Compañía de Jesús en México...*, p. 577. Al respecto ver también el estudio de Pilar Gonzalbo, "La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI", *op.cit.*

A su llegada a la Nueva España los jesuitas ocuparon el vacío existente en el ramo de la educación de españoles y criollos en el territorio novohispano; este sector se hallaba bastante descuidado pese a la existencia de la Real y Pontificia Universidad de México. Por otro lado, la insuficiencia del clero regular y secular necesitaba ser subsanada a través de la fundación de colegios en donde se pudieran formar religiosos en la Nueva España. En este rubro, los jesuitas también supieron destacar y contribuyeron para contrarrestar esa insuficiencia.

Aunque las “Instrucciones” dadas por Francisco de Borja al padre provincial Pedro Sánchez, al partir hacia la Nueva España, señalaban que a su llegada la Compañía sólo deberían erigir un colegio⁷⁸, la necesidad, surgida por la insuficiencia de instituciones educativas en la Nueva España y los resultados positivos del primer colegio jesuita, derivaron en numerosas solicitudes por parte de otras ciudades del virreinato. En este sentido me parece pertinente citar el siguiente fragmento de una carta del virrey Enríquez al padre Pedro Sánchez:

En gran cuidado me tenía puesto [...], antes que la Compañía viniese a esta tierra, el deseo de reparar daños de falta de buena crianza de la juventud, que conocidamente veía se iba perdiendo sin remedio...⁷⁹

Los jesuitas se enfocaron al sector social más desatendido de la Nueva España, los criollos. Ellos como sector emergente no contaban con la atención particular de ninguna institución. Esto respondía a una limitada posibilidad para impartir enseñanza académica por parte de las autoridades virreinales.⁸⁰

⁷⁸ Ángel Santos, *op.cit.*, p. 25

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Escrito enviado desde la ciudad de México en el que se le solicitaba al rey Felipe II el envío de jesuitas a la Nueva España: “cumpliendo con las obligaciones de su apostólico Instituto, serían de mucha utilidad en las ciudades recién fundadas, en particular en esta gran ciudad de Méjico, cabeza de todo el reino, que necesita de maestros de leer y escribir, de latinidad, y demás ciencias...”, Felix Zubillaga, S.J., *Monumenta Mexicana*, I, Roma, 1956, citado en Ángel Santos, *op. cit.*, p. 21.

Los miembros de la Compañía de Jesús tomaron el sector educativo en sus manos, convirtiéndose en los máximos exponentes de la educación en la Nueva España a través de la formación de seminarios en los mismos colegios. “Su sentido cosmopolita y abierto les permitió aprovechar el adelanto científico y cultural europeo en la instrucción de la juventud...”.⁸¹ Así mismo, la formación de clérigos propios permitió mejores resultados en términos de la conquista religiosa en la Nueva España.

El colegio de San Pedro y San Pablo fue la primera fundación jesuítica en la Nueva España que se logró por medio de la constitución de un patronato compuesto por hombres con grandes posibilidades económicas y fieles seguidores de los jesuitas, quienes fungían como administradores del colegio, mas siempre con la dirección de la Compañía. La edificación de este colegio permitió, al tiempo, la formación religiosa de jóvenes en el territorio novohispano, pero también ofrecía un espacio para la constitución de seminarios en donde se impartían clases de gramática y filosofía.

En un principio los intentos por constituir seminarios en la ciudad de México fue difícil pues la Compañía no contaba con capital suficiente para dar este servicio. Por ello el padre Pedro Sánchez decidió constituir un seminario en 1573 en el colegio de San Pedro y San Pablo, ya que justamente con ese objetivo el patronato había apoyado económicamente su construcción. Este patronato había solicitado la administración del colegio, condición que los jesuitas aprobaron puesto que, según las instrucciones borjianas, la Compañía en Nueva España debía estar al margen de los asuntos relacionados con dinero, excepto cuando éste fuera necesario para la fundación de una residencia o iglesia⁸². Pero este tipo de fundación lograda a través de un patronato trajo

⁸¹ Luis Suárez Fernández y Demetrio Ramos Pérez, *Historia general de España y América*, 15 vols., Madrid, Rialp, 1989, vol. I, p. 480.

⁸² Zubillaga, *op. cit.*, p. 605; Al respecto considero pertinente rescatar la explicación de Santos Hernández con respecto a la diferencia existente entre Colegios y residencias: “Colegios y residencias es la concepción administrativa de la Compañía, esto es, colegios o casas fundadas con rentas y propiedades para la sustentación; y residencias, casas sin fundación, que deberían vivir de limosnas, generalmente

muchos problemas y derivó en el fracaso, por lo que el padre Sánchez, un año después, optó por impartir las clases del seminario en el Colegio Máximo y propuso como rector al padre Diego López.⁸³

El Colegio Máximo se logró también por el patrocinio de Alonso de Villaseca en 1575 y del rey, quien años más tarde colaboró económicamente para la ampliación del edificio dada la sobrepoblación estudiantil. Este colegio fue el más importante de toda la provincia y se logró constituir a sólo tres años de la llegada de los jesuitas. Para su manutención, el benefactor de la Compañía donó también una suma de dinero que sirvió para comprar la primera hacienda jesuita en territorio novohispano, la hacienda de Santa Lucía, misma que también sirvió como casa de relajación para los estudiantes.⁸⁴

De la construcción del Colegio Máximo en adelante, los seminarios fueron controlados y administrados sólo por los miembros de la orden. Una de las modalidades que implementaron los jesuitas para el sostenimiento de los seminarios fue el pago de una pensión por parte de los padres de los estudiantes; de esta forma surgió el seminario de San Bernardo, en 1575-1576, mismo que, como muchas de las primeras fundaciones jesuitas, se fundó cerca del Colegio Máximo. Bajo esta misma modalidad se abrieron otros dos seminarios más en el año que corrió del 1575 a 1576; así entonces el Colegio Máximo albergaba los seminarios de: San Bernardo, San Gregorio (exclusivo para indígenas), San Pedro y San Pablo y San Miguel.

Fue tal el éxito de las primeras fundaciones jesuitas en la ciudad de México, que de otras ciudades ya hispanizadas se comenzó a solicitar la fundación de colegios y seminarios en sus ciudades. Por citar un ejemplo mencionaré el seminario de jesuitas de Pátzcuaro, fundado en 1573, patrocinado por Vasco de Quiroga, quien donó una de sus

agregadas a algún colegio, y de las que eran prototipo las llamadas casas profesas”, Ángel Santos, *op.cit.*, p. 24.

⁸³ Decorme, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁴ *Ibidem.* p. 6-7.

casas con un terreno productivo que permitía su manutención; así también, contaron con donaciones de carácter económico por parte de hombres adinerados originarios de esta ciudad. Este seminario fue particularmente para indios y a través de él se lograron resultados en la evangelización de los mismos. Distintas situaciones llevaron al traslado de este seminario a Valladolid en 1580.⁸⁵

Los colegios y seminarios fuera de Europa siempre sirvieron a los jesuitas para la formación de personal misionero, mismo que necesitaba de una instrucción particular, sobre todo en lo concerniente a las lenguas indígenas, para llevar a cabo su labor en los nuevos territorios. Tal fue el caso del Colegio de Tepotzotlán, en donde se enseñó el náhuatl y algunas otras lenguas indígenas; éste también fue un colegio que sirvió para la evangelización de los indios en el centro de México por parte de los jesuitas. En el Colegio de Sinaloa el estudio de las lenguas nativas también fue de suma importancia pues de otra forma no era posible desarrollar su labor misional.⁸⁶

Ahora bien, para cerrar este apartado es importante mencionar el prototipo sobre el que se basaban los padres ignacianos para configurar sus colegios en el virreinato. Éste estaba relacionado con el modelo del Colegio Romano, en el que se impartían clases de teología, artes y filosofía.⁸⁷ Con respecto al modelo pedagógico sobre el cual se basaron los jesuitas, se puede decir que, siguiendo con la experiencia vivida por los fundadores de la Compañía, dicho modelo se tomó directamente de la Universidad de París, justamente donde se gestó la orden jesuita. La educación impartida por los jesuitas fue de carácter humanístico, sello con el cual se identifica a la Compañía de Jesús hasta el día de hoy.⁸⁸

⁸⁵ Decorme, *op. cit.*, p. 15-16.

⁸⁶ Sabina Pavone, *op. cit.*, p. 72; Decorme, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁷ Sabina, *op. cit.*, p. 67

⁸⁸ Valenzuela Rodarte, *op. cit.*, p. 582

c) La misión jesuítica en el noroeste novohispano

Y ha sido feliz suerte de la Compañía de Jesús, el haberle este Señor dado a sus hijos unos tan copiosos campos para sembrar la semilla del Evangelio en naciones que no tienen número por esta parte...⁸⁹

En el imaginario jesuita, la labor misional en el noroeste representó la “profecía” de Dios conocida a través de su profeta Isaías, en la cual se señalaba que los descendientes de los apóstoles conquistarían sociedades que habitaban en tierras desérticas y hostiles. Con base en lo anterior, los jesuitas se consideraron esos descendientes y los llamados a cumplir la dicha profecía.⁹⁰

Sin duda, la llegada de padres jesuitas al noroeste novohispano marcó un hito en la historia de este territorio, pero también fue clave para la expansión de la Corona española en el norte de la Nueva España, ya que la forma y método misional de los jesuitas se distinguió, en mucho, de los métodos empleados por las órdenes con las que compartieron la evangelización del territorio novohispano. Esta distinción se basaba en la atención y análisis de los jesuitas a las formas de vida que los indígenas desarrollaban; este entendimiento les permitió adaptar su misionología a cada uno de los territorios indígenas en los que predicaron.⁹¹ En un principio, esta alteridad en el método misional fue positiva para el imperio español porque permitió la expansión de

⁸⁹ Andrés Pérez de Ribas, S.J., *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, 2 vols, pról. de Raúl Cervantes Ahumada, México, Editorial Layac, 1944., vol I, p. 149

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Daniel T. Reff, “La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII” en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, España, 1993, p. 309.

su territorio, pero, al pasar de los años, esto trajo severos problemas entre el sistema político novohispano y los misioneros jesuitas.

Los intentos por expandir el territorio novohispano hacia el norte fueron continuos y muchos de ellos en vano; en algunos casos, esto fue por la falta de hombres que quisieran adentrarse en esta empresa que se presentaba como poco productiva; aunque también influyó la condición aguerrida de las tribus que habitaban esas zonas. El provecho económico que se podía adquirir de ese territorio no fue tan claro en un principio, comparativamente con los bienes obtenidos por los conquistadores del centro y sur de la Nueva España, pues el clima extremo, el terreno accidentado y la dificultad para someter a los indígenas no ofrecían grandes beneficios en las inhóspitas tierras del norte.

Fue hasta el hallazgo de minas de plata en Zacatecas, en 1546, cuando el panorama cambió a los ojos de los colonos españoles, quienes se animaron a realizar expediciones de exploración con la finalidad de conquistar el territorio norteño. Aunque de manera circunstancial, en el norte de la Nueva España la presencia de algunos españoles ya se había hecho presente años antes de que comenzaran las expediciones, esto debido a un naufragio acaecido en la Florida y que provocó que un grupo de españoles comandado por Álvar Núñez Cabeza de Vaca recorriera todo el territorio que va desde la Florida hasta las provincias costeras del Pacífico, donde, en 1536, se encontró con pequeños asentamientos españoles en San Miguel de Culiacán.⁹² El encuentro con Cabeza de Vaca fue importante porque incitó al virrey Mendoza para realizar nuevas expediciones con la finalidad de llegar a los fantásticos lugares de los que hablaba el náufrago. Esto, en conjunción con las minas descubiertas en el norte,

⁹² Sobre el recorrido que realizó Cabeza de Vaca tras el naufragio en la Florida con Pánfilo de Narváez ver: *Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez* en Pérez de Ribas, editorial Layac, 1944, p. 9-74; *La llegada de Cabeza de Vaca a San Miguel*, p. 66.

propició que se diera inicio a constantes expediciones con afán de conquista en el noroeste novohispano.

En el noroeste, el primer territorio ocupado por españoles fue el sur de Sinaloa. La primera expedición estuvo al mando de Nuño de Guzmán, quien partió del Reino de la Nueva Galicia hacia territorio norteño con la finalidad de lograr un reino que pudiera asemejarse al logrado por Cortés en el centro de México. Sus exploradores hallaron una población de indios tahues ubicada en el margen del río San Lorenzo, en Sinaloa; al llegar Nuño de Guzmán al encuentro con sus acompañantes de expedición, se enfrentaron a los indios que, aunque opusieron fuerte resistencia, fueron vencidos. Este triunfo de Guzmán provocó que los indios tahues se rindieran y se sometieran al conquistador. Fue entonces cuando, en 1531, se fundó la provincia de Culiacán, que abarcaba el territorio existente entre los ríos Mocorito y Piaxtla,⁹³ misma que quedó dentro de la jurisdicción del Reino de la Nueva Galicia, con capital en Guadalajara.⁹⁴ La provincia de Culiacán fue la base para las siguientes expediciones con fines de colonización hacia el noroeste, pues fue por muchos años el único territorio de la región en donde no se produjo ninguna rebelión indígena y un lugar seguro para los españoles que necesitaran cuidados y resguardo después de las batallas con los indígenas.

El descubrimiento y explotación de las minas de Zacatecas fue un parteaguas para lograr la conquista del norte, ya que gracias a las riquezas obtenidas los españoles se motivaron para continuar con las expediciones en busca de nuevas riquezas. El año de 1548 fue cuando Zacatecas cobró verdadera importancia por su cercanía a las minas halladas y que se denominaron: San Bernabé, Pánuco y San Benito. La riqueza de estas minas permitió el enriquecimiento de algunos españoles que se aventuraron a esas

⁹³ Su asiento definitivo fue al margen del río Culiacán, que se forma en el punto donde convergen las corrientes del río Humaya y Tamazula en Sinaloa.

⁹⁴ Sergio Ortega Noriega, *Breve Historia de Sinaloa*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas, 1999, p. 51-52.

tierras, como fue el caso de Cristóbal de Oñate, Baltasar Termiño de Bañuelos y Diego de Ibarra.⁹⁵ El caso de Diego de Ibarra es un ejemplo de lo dicho, ya que, tras hacer una gran fortuna por medio de la minería y ganadería en Zacatecas, decidió enviar al norte a su sobrino Francisco de Ibarra con la finalidad de que hallara nuevos lugares de donde obtener bienes económicos y, que a su vez, se evangelizara a los indios para que colaboraran con el asentamiento de colonos españoles en los nuevos territorios.

Francisco de Ibarra, en 1563 logró asentarse en Durango, en donde consolidó el Reino de Nueva Vizcaya, gracias a la colaboración y prestigio de su tío Diego de Ibarra. Francisco de Ibarra se nombró gobernador del reino y mantuvo su capital en la villa de Durango. Durante esta expedición colonizadora la presencia de religiosos franciscanos fue constante, el mayor éxito evangélico en esta zona minera lo logró el padre Gerónimo de Mendoza.⁹⁶

En 1564, el gobernador de Nueva Vizcaya, Francisco de Ibarra partió hacia el Pacífico cruzando la Sierra Madre Occidental con un ejército de 100 soldados españoles e indios auxiliares; llegó a la provincia de Culiacán. Al no encontrar resistencia por parte de los indios logró llegar hasta un pequeño puesto español llamado San Jerónimo de los Corazones, puesto fundado en el sur del actual estado de Sonora, por Francisco Vázquez de Coronado, quien fue enviado por el virrey Mendoza motivado por las anécdotas de Cabeza de Vaca referidas a “las riquezas” vistas por él en el norte.⁹⁷ Pero tales riquezas no fueron halladas por los expedicionarios españoles enviados por el virrey, ni por Ibarra, quien decidió regresar a Sinaloa, a las orillas del río Fuerte; ahí el

⁹⁵ Peter Masten Dune, *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, Los Angeles, University of California Press, 1944, p. 14.

⁹⁶ Sergio Ortega, *op.cit.*, p. 61; Peter Masten Dunne, *op.cit.*, p. 15-16.

⁹⁷ Alegre señala respecto a esta empresa que: Francisco Vázquez Coronado al mando de un ejército de 200 hombres aproximadamente salió de Culiacán en mayo de 1539. Llegaron al valle, que Cabeza de Vaca había bautizado como “valle de los Corazones”, que se puede ubicar en la frontera de Sonora y Sinaloa. Se fundó una villa, pero los indios se sintieron agredidos por los abusos de Vázquez y por sorpresa, una noche, les dieron muerte a los cuarenta colonos que conformaban la villa, sólo sobrevivieron seis que huyeron a Culiacán. *op.cit.*, vol I, p. 358.

conquistador neovizcaíno intentó establecer una villa a la cual llamó San Juan Bautista de Carapoa, pero ésta fue sólo una fundación precaria debido a la resistencia de los indios zuaques, quienes asesinaron a los pocos habitantes que se habían establecido y a los dos padres franciscanos encargados del evangelio en esta zona.

Tras la rebelión de los indios zuaques, los pocos habitantes que quedaron en la villa de Carapoa decidieron asentarse en Petatlán, pues se hallaba más cerca de la provincia de Culiacán y ahí fundaron la villa de San Felipe y Santiago, en donde sobrevivieron de alguna manera, pues las condiciones de vida eran bastante difíciles y, sobre todo, con pocas posibilidades de aumentar su riqueza.⁹⁸

Por otro lado, la villa de Culiacán, que pertenecía al Reino de Nueva Galicia, en un tiempo fue territorio de disputa entre este Reino y el Reino de Nueva Vizcaya, pero para el año de 1589 la dicha provincia pasó a formar parte del reino neovizcaíno. Fue entonces cuando el nuevo gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río Loza, quien continuó con la empresa comenzada por Francisco de Ibarra, solicitó al padre provincial jesuita, el envío de padres ignacianos que instruyeran a los indígenas de Durango.⁹⁹ El destino final de los jesuitas que arribaron en la capital del reino vizcaíno fue otro muy distinto al proyectado originalmente, ya que el gobernador determinó que sería más conveniente que estos jesuitas contribuyeran a la evangelización de los indígenas de Sinaloa. Fue así como dio principio la etapa misional jesuítica en el noroeste novohispano.¹⁰⁰

En 1591, llegaron los primeros jesuitas a territorio norteño. Fueron ellos, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, quienes arribaron a la provincia de Culiacán, donde fueron recibidos gustosos por los colonos españoles. Según los señalamientos de Martín Pérez en su *Relación de la provincia de nuestra señora de Sinaloa en 1601*, en

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 361.

⁹⁹ Alegre, *op.cit.*, vol. I, p. 363-364.

¹⁰⁰ Pérez de Ribas, *op. cit.*, vol. I, p. 161.

un inicio los indígenas de Sinaloa se abrieron a la convivencia pacífica con los padres jesuitas.¹⁰¹ Así las cosas, estos padres comenzaron sus labores en la villa de San Felipe y Santiago y sus alrededores. Para ese momento ni Pérez, ni Tapia tenían proyectado un sistema misional como el que, años más tarde, configurarían otros misioneros, pero sin duda su labor fue el germen del mismo.

Las primeras fundaciones jesuitas en Sinaloa se caracterizaron por su relativa estabilidad, pues, los indígenas de los alrededores se mostraban accesibles al trato con los religiosos, en parte porque los nativos de esta zona ya tenían como antecedente previo el contacto con los españoles de la provincia de Culiacán y la villa de San Felipe y Santiago. Pero esta engañosa estabilidad fue desarticulada cuando los religiosos no lograron dar las respuestas y soluciones a las necesidades materiales de los indígenas. Esto, en conjunto con los cambios en la estructura social y cultural de los naturales implementados por los jesuitas en este territorio, llevó al descontento de los indígenas, quienes al mando de sus líderes se rebelaron contra los padres. Una de esas rebeliones culminó, en 1594, con la muerte del padre Tapia, quien ya empezaba a adentrarse en territorios más alejados de la villa de San Felipe y Santiago con la finalidad de atraer a otros grupos indígenas.¹⁰²

Así entonces, el intento por instaurar una misión en Sinaloa se abandonó por un tiempo, ya que el capitán Miguel Ortiz Maldonado, alcalde mayor de la provincia, determinó vengar la muerte del padre Tapia, lo que provocó la dispersión de los indígenas nuevamente; así también, se les solicitó a los padres jesuitas que habitaban la misión que permanecieran en la villa de Culiacán mientras se lograba estabilizar la situación con los indígenas. Los padres jesuitas, que para ese momento sumaban tres, se

¹⁰¹ Luis González y María del Carmen Anzures, "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, n°16, 1996, p. 171-213, p. 196.

¹⁰² *Ibidem*.

establecieron en Culiacán, hasta que en 1595 el virrey Luis de Velasco ordenó el establecimiento de un presidio que protegiera la seguridad de los colonos españoles y los religiosos, al tiempo que colaborara con la expansión del territorio novohispano.¹⁰³

El presidio se formó en 1596 al mando del capitán Alonso Díaz, quien pronto fue remplazado por el capitán Martínez de Hurdaide, personaje considerado por los misioneros jesuitas como el militar que más favoreció la labor misionera en estas tierras. La fundación del presidio y la llegada de los padres jesuitas Pedro Méndez y Hernando Santarén, permitieron la continuación de la labor misionera iniciada por Tapia en Sinaloa. Paulatinamente, los misioneros lograron reducir a los indígenas de Sinaloa a pueblos de misión. Para 1605 se hallaban congregados en misiones los indios zuaques, guasaves y sinaloas.¹⁰⁴

En ese mismo año de 1605 los indios mayos acudieron a los jesuitas para solicitar su presencia en sus territorios, llamado al cual acudió el padre Pérez de Ribas. Los indios yaquis, al ver los resultados del congregarse en pueblos de misión solicitaron, en 1617, la intervención de padres jesuitas en su territorio.¹⁰⁵

La llegada de nuevos padres jesuitas a Sinaloa fue otro hecho que permitió la fundación de más y nuevas misiones. Se inició, entonces, la expansión jesuita, que comenzó a principios del siglo XVII, fase de la que participó activamente el autor principal de esta tesis: Andrés Pérez de Ribas, y no paró durante mucho tiempo hasta llegar a la Pimería Alta, en el norte del actual estado de Sonora y el sur de Arizona, en 1692; fecha en la que el sistema misional de los jesuitas componía de cuarenta misiones

¹⁰³ Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (Coords). *Tres siglos de historia sonorensis 1530-1830*, 2ª ed, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 62; *crf.* Pérez de Ribas, *op. cit.*, vol. I, p. 186. Este presidio no fue el único en el noroeste novohispano, en 1692 se habría de fundar, cercano a la misión más al norte del territorio en cuestión, la de San Agustín de Tucson, el presidio de Santa Rosa de Corodéguaqui o de Fronteras. Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la antigua California*, México, UNAM, 2003, p. 23.

¹⁰⁴ Pérez de Ribas, *op. cit.*, vol. III, p. 22-33.

¹⁰⁵ Ver Decorme, *op.cit.*, vol. II p. 315-330; Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. III, p. 96-100.

y aproximadamente 70 pueblos de visita.¹⁰⁶ Durante ese período que ocupó gran parte del siglo XVII, los misioneros lograron configurar un sistema misional jerarquizado que permitió la cohesión de la totalidad de los pueblos de misión y de visita. Por ello, las cuarenta misiones ubicadas en las regiones conocidas como Sinaloa, Ostimuri y Sinaloa se agruparon en seis rectorados, a saber: el de San Felipe y Santiago, de San Ignacio, de Francisco de Borja, de los santo mártires de Japón, Francisco Javier y el de Nuestra Señora de los Dolores. Cada uno de los rectorados estaba bajo la orden de un rector al cual todos los misioneros de la jurisdicción debían obedecer. Así, cada rectorado se dividía en partidos que estaban a cargo de un misionero y, a su vez, cada partido tenía sus pueblos de misión. Los pueblos de misión podían ser cabecera o pueblos de visita; en la cabecera residía el misionero, mientras que los de visita justamente se nombraban así porque el misionero visitaba temporalmente a esos pueblos para realizar su labor evangélica.¹⁰⁷

Los jesuitas implantaron en los pueblos de misión costumbres que les eran completamente desconocidas a los indígenas; pero pese a ello, lograron que los indios se incorporaran dentro del sistema colonial novohispano. Los mismos misioneros que laboraron en el noroeste novohispano señalan que el hecho de que los jesuitas hubiesen implantado un proyecto misional en el cual se tenía como una principal prioridad la producción de alimento permitió la aceptación de los religiosos en las tierras de los grupos indígenas.¹⁰⁸ Tal fue el caso de la tribu Yaqui, la cual al percatarse de las mejoras productivas de los indios mayos solicitó la entrada de jesuitas a su territorio.¹⁰⁹

Pero la realización de actividades económicas por parte de los indios no tenía sólo la finalidad de mantener a la misión con alimento suficiente; dentro de la estructura

¹⁰⁶ Ignacio del Río, *El régimen...*, p. 23.

¹⁰⁷ Sergio Ortega, *Tres siglos...*, p. 79-81.

¹⁰⁸ Ver Pérez de Ribas, *op. cit.* vol. I, p. 15.

¹⁰⁹ Ignacio Almada Bay, *Breve historia de Sonora*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas, 1999. p. 46.

misional esas actividades tenían una doble función, pues por un lado proveían de alimento a la comunidad misional, pero por otro lado, mantenía concentrados a los indios. En el método misional jesuita se hallaban dos elementos fundamentales que permitirían la implantación del cristianismo en esta zona: uno la ocupación constante y supervisada de los indios y el aislamiento de los mismos en pueblos de misión que los mantuvieran alejados de la corrupción y malos hábitos atribuidos a los españoles.¹¹⁰ El aislamiento de los indios se logró a través de una política de segregación que fue implantada por los jesuitas en el noroeste como respuesta a la amenaza hecha por el virrey Gaspar de Zúñiga de suspender las misiones, ya que, para él, éstas ocasionaban un gasto innecesario, pues no se estaba logrando con éxito el cometido.

Así entonces:

...este modelo de comunidad indígena o ‘misión’ concebido por los jesuitas estaba orientado a formar una comunidad cerrada al contacto con los españoles. El trabajo de los indios serviría para producir el sustento de la comunidad y un excedente para llevar a cabo nuevas funciones, al menos el tiempo indispensable para que fueran productivas.¹¹¹

En este sentido, las misiones desempeñaron un papel mucho más importante que sólo evangelizar; organizaron a los indígenas en sociedades con un sistema de producción que tendiera al estilo occidental con el cual los padres estaban más relacionados y formaron un sistema de intercambio entre misiones con sus producciones excedentes. Todo esto a través del trabajo arduo de los indígenas, quienes siempre estuvieron bajo la supervisión de los padres jesuitas. Otro aspecto que permitió el

¹¹⁰ Ver Luis Navarro García, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. México, Siglo XXI-DIFOCUR-Sinaloa, 1992, p. 152; *cfr.* Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. I, p. 15. Al respecto José de Acosta en su obra *De procuranda indorum salute*, señala este elemento como fundamental para llevar a cabo exitosamente la labor misional, vol. I, p. 169-185.

¹¹¹ Sergio Ortega, *Tres siglos de historia...*, p. 53.

crecimiento económico del sistema misional fue que todas las misiones en el norte novohispano quedaron eximidas del pago de tributo.¹¹²

Las condiciones necesarias para que se fundara una misión dependían, sobre todo, del número de misioneros destacados en el territorio y también de su preparación con respecto a la lengua indígena que se hablara en la zona próxima a misionar, condición difícil de cumplir pues durante la primera mitad del siglo XVI los integrantes de la Compañía de Jesús en la Nueva España no sumaban un gran número, por lo que no sobraban candidatos para ser enviados al territorio norteño. Otro aspecto importante era contar con reserva alimenticia, que la mayoría de las veces se podía obtener de la misión más cercana a la nueva fundación. Con estos dos factores puestos, se procedía a solicitar el permiso del virrey, quien generalmente autorizó las nuevas fundaciones.

En un inicio, durante la primera mitad del siglo XVII, la presencia jesuita en el noroeste resultó el medio más eficaz para expandir el territorio colonial en esta zona, por lo tanto logró contar con el apoyo constante de las autoridades coloniales. Sin embargo, desde entonces, comenzaron los problemas entre colonos (comerciantes y mineros) y jesuitas en torno al acaparamiento de tierras y fuerza de trabajo indígena.

¹¹² Sergio Ortega Noriega, *Breve...*, p. 75.

III. HISTORIOGRAFÍA JESUÍTICA DEL SIGLO XVII SOBRE EL NOROESTE NOVOHISPANO

a) Razones de la historiografía misional

A partir de este capítulo entramos en el terreno de la historiografía jesuítica, pues de esta manera se podrá ubicar en su justo contexto a nuestro autor principal: Andrés Pérez de Ribas. Es necesario recordar aquí, aquello que Edmundo O' Gorman nos señalaba constantemente en sus análisis sobre la historiografía colonial, entre los que podríamos destacar su prólogo a la *Historia natural y moral de las Indias*: “Si, por lo tanto, pretendemos entender a fondo la estructura del libro para poder comprender, en seguida, su sentido y finalidad, será necesario aclarar previamente aquella imagen del universo que le sirve de cimiento”. Lo anterior es una propuesta metodológica que centra sus esfuerzos en la contextualización de las historias para un mejor entendimiento de su contenido.¹¹³

En ese sentido, el objetivo de este capítulo es dar un breve detalle de la producción historiográfica de los misioneros jesuitas del siglo XVII que se ubicaron en los territorios del noroeste novohispano, pues de esta manera se podrá ubicar al lector en el ambiente histórico de aquellos testimonios, de aquellas historias, en las que los jesuitas plasmaron su idea acerca de su labor misional. De no atender este punto en primer lugar, la obra del padre Ribas quedaría suspendida en el aire, sin un “cimiento” como bien lo señala O' Gorman; son esos cimientos a la obra de Pérez de Ribas los que se pretenden configurar sobre todo en este apartado. Conocer y entender: ¿Qué misioneros del noroeste novohispano escribieron en el siglo XVII?, ¿Qué finalidad

¹¹³“Prólogo a *Historia natural y moral de las Indias*”, en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O' Gorman*, estudio preliminar y ed. de Eugenia Meyer, México, UNAM- Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 105.

buscaban alcanzar?, ¿Para quiénes escribían?, ¿Qué asuntos referían en aquellos escritos?, entre otras interrogantes más que iremos descubriendo en el desarrollo de esta narrativa. Lo dicho, nos remite a la importancia de la interpretación del texto, que en palabras de Rosa Camelo sería la importancia de atender al texto en su totalidad.¹¹⁴

Por lo anterior, si un texto histórico o crónica hecha por algún religioso resalta o prescinde de aspectos que a la luz de nuestra perspectiva contemporánea podemos considerar importantes, esto no se explica por medio de las limitantes intelectuales de los misioneros o cronistas que escribieron sobre esto, sino por otro factor importante: el marco histórico en el cual surgieron estas narraciones. Este marco, sin duda, permeó en las inquietudes y necesidades que motivaron a aquellos religiosos, una de ellas fue principalmente la de legitimar su acción en el nuevo territorio, en este caso, específicamente su acción en la Nueva España.

Tal fue el caso de los misioneros jesuitas que produjeron textos de carácter histórico en donde plasmaron su visión sobre los nativos de ese nuevo espacio y en donde, también mostraron aquellos argumentos que les sirvieron como base para legitimar su acción en la Nueva España. Es por ello, que lo que se analizará a continuación no es el hecho de si aquellos misioneros entendieron o no correctamente la realidad que narraron, sino los motivos que tuvieron para decir aquello que hoy podemos leer en sus textos.

En este sentido, considero que la importancia de esos escritos no se ubica en sus alcances en cuanto a la cercanía que guardan con respecto a la realidad indígena, sino a las motivaciones que tuvieron para escribir y lo que esos textos nos pueden indicar en relación al momento histórico en el cual surgieron. Estas consideraciones parten de un

¹¹⁴ Rosa Camelo, “La totalidad del texto”, en *La Experiencia Historiográfica. VII Coloquio de Análisis Historiográfico*, ed. de Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores, México, UNAM, 2009.

entendimiento del texto que sigue a Hayden White en aquello de que el texto es una representación narrativa de la realidad. Al respecto señalaba el autor que:

Considerados como evidencia histórica, todos los textos se consideran igualmente saturados de elementos ideológicos o, lo que es lo mismo, igualmente transparentes, fiables o evidentes en lo que pueden contarnos sobre “el clima mental” (que se concibe de forma diferente) en el que surgieron.¹¹⁵

Partiendo de esta premisa, el texto histórico, en tanto fuente y resultado del quehacer del historiador, debe de estudiarse en sus propios términos, pues un texto finalmente no es la realidad en sí misma sino una construcción. Por lo anterior, se hace pertinente entender las preocupaciones que tenían los misioneros y la necesidad que tuvieron de justificar y presentar al público lector sus actividades.

Durante el siglo XVII fueron muchas las razones que motivaron a los jesuitas a escribir sobre sus labores en los nuevos territorios conquistados. En este capítulo desarrollaré algunos de los factores que considero más importantes, pues muchos de ellos provienen de una necesidad de reconocimiento y defensa propios de la Compañía de Jesús durante casi toda su estancia en el Nuevo Mundo.¹¹⁶

A finales del siglo XVI los jesuitas comenzaron a incursionar en el terreno misional en el noroeste novohispano. En un principio, su llegada ahí se vio como un medio para lograr abrir camino a los conquistadores en esos territorios inhóspitos. Pero lo que fuera necesario en los primeros años de actividad misional sería visto años

¹¹⁵ Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós, 1992.

¹¹⁶ Otro aspecto que ha resultado interesante para el análisis de los textos jesuíticos es el discurso como generador de identidades indígenas y aunque en este trabajo no es mi intención centrarme en esto considero importante señalar esta cuestión. Uno de estos estudios lo podemos hallar en Daniel Lemus Delgado, “Entre el Cielo y el Infierno: La construcción de la identidad y el mundo indígena en el discurso religioso del siglo XVII: El caso de la Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas”, *Revista de Humanidades*, Monterrey, México, Tecnológico de Monterrey, Núm. 24, 2008, p. 33-50; María del Carmen Imolesi Sokol, *Comunidad indígena y sociedad colonial en el noroeste novohispano: los ocho pueblos yaquis*, México, FFyL-UNAM, 1984. (Tesis para obtener el grado de licenciatura den historia).

después, durante el siglo XVII, a partir de la configuración del sistema de misiones y el establecimiento de mineros en la zona del septentrión, como una amenaza para los bolsillos de los colonos y autoridades españolas como lo veremos más adelante. El jesuita Gerard Decorme expresó lo anterior de la siguiente manera:

Mientras se amansaban los bárbaros, no había quien estorbara la obra de los misioneros ni quien quisiera compartir sus peligros: pero luego que se asentaba la paz y empezaban a prosperar los pueblecitos, venía prematuramente la avalancha de colonos y clérigos a echarse sobre lo mejor y a estorbar la necesaria libertad de los misioneros.¹¹⁷

El asunto no era tan sencillo como lo describe Decorme, pues los intereses de los jesuitas tampoco eran menores, ya que sólo con el hecho de que éstos se consideraran los únicos capaces de integrar a los indígenas del norte al sistema colonial, como lo muestran muchos de sus escritos, también colaboró en la configuración de una imagen del jesuita como un personaje rechazado por los demás participantes del sistema. A su llegada a la Nueva España, los jesuitas aún tenían poca presencia en el mundo católico, pero fue gracias a la publicidad de sus actividades que comenzaron a configurar una idea de superioridad con respecto a las demás órdenes religiosas en lo referente al cumplimiento de “la palabra de Dios”.¹¹⁸

Javier Burrieza señala que esta imagen de soberbia jesuita surgió entre los religiosos, no sólo por el trato de los padres ignacianos con la esfera política, sino también por los objetivos que los ignacianos se fijaban, mismos que, según los religiosos de otras órdenes, se establecían sin tomar en cuenta los medios políticos y

¹¹⁷ Decorme, vol. II, *op. cit.*, p. 88.

¹¹⁸ Jonathan Wright, *op. cit.*, p. 85.

económicos que debían obtener antes,¹¹⁹ en este sentido, al jesuita lo calificaron de maquiavélico. Paradójicamente fue justamente ese aspecto referente a sus objetivos sin fronteras el que fuera exaltado por los jesuitas en sus escritos propagandísticos y el que les permitiera configurar la imagen de religioso sacrificado a la “orden de Dios”.

la humildad jesuita, del sentido del poco valer propio, con el deseo de un sufrimiento tan extremo como fuese posible en lejanas tierras, era el lugar común que se reiteraba en la narrativa misionera de los jesuitas, cuidadosamente construida en elogio propio bajo la forma de declaraciones rebosantes de intención propagandística, pero algunas veces no exentas de sinceridad [...].¹²⁰

Como vemos el ambiente de conflicto entre otras órdenes y la Compañía de Jesús tenía amplias manifestaciones. Aunque los ataques hacia los jesuitas durante el siglo XVII no sólo surgieron de otros religiosos, pues también sucedieron algunos episodios entre los jesuitas y colonos españoles que orillaron a los primeros a escribir varios textos con la intención de demostrar que su trabajo en el Nuevo Mundo estaba dirigido a los indios más miserables y bárbaros.¹²¹ La mala imagen que los jesuitas estaban sembrando entre algunos miembros de la sociedad provenía del hecho de que, a sus ojos (los de algunas autoridades virreinales), los miembros de la Compañía de Jesús no estaban interesados en trabajar en misiones alejadas de la comodidad de las ciudades, tanto como en colegios. Pero los jesuitas trataron de contrarrestar este asunto, que sí tenía algo de cierto,¹²² por medio de la difusión propagandística de sus textos; en los cuales los jesuitas se planteaban como los defensores de los intereses de la Corona

¹¹⁹ Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, p. 188; ver también David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1491-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 190.

¹²⁰ Jonathan Wright, *op.cit.*, p. 87.

¹²¹ Brading, *op.cit.*, p. 191.

¹²² *Vid.supra*, p. 29.

Española, entre esos textos se ubica Andrés Pérez de Ribas.¹²³ Este fenómeno no se presentó solamente en la Nueva España, sino también en otras zonas en donde portugueses y españoles lograron establecerse.¹²⁴

La función propagandística de estos textos no fue un hecho azaroso, por el contrario fue parte de un proyecto que comenzó, al menos en la Nueva España, durante el provincialato del padre Mendoza (1585-1590). Este proyecto consistió en enviar a los padres que tuvieran conocimiento en lenguas indígenas a misión y les solicitó la elaboración de relaciones en donde se motivara a los jesuitas en formación a trabajar en las misiones.¹²⁵ En esos textos el pragmatismo resalta, pues la finalidad del proyecto de Mendoza era generar un nuevo modelo de misionero jesuita a través de la lectura de textos testimoniales de aquellos que se hallaban laborando entre los indios en tierra de misión, de tal forma que dicha actividad no les resultara abrumadora, sino por el contrario fuera una actividad digna de orgullo.¹²⁶ De esta función también participó la *Historia de los triunfos...*, del jesuita Pérez de Ribas, como veremos en el próximo capítulo.

¹²³ Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús...”, p. 186.

¹²⁴ Wright, p. 85-87; Por ejemplo: El jesuita Alonso de Sandoval a principios del siglo XVII escribió sobre su labor con los etíopes en su obra *De Instaurada Aethiopia Salute. Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos etíopes*; mientras que en el mismo espacio temporal el jesuita Antonio Ruiz de Montoya escribió su obra *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. David Brading, *op.cit.*, p. 192-195.

¹²⁵ Muchas de estas relaciones se pueden hallar en *Monumenta Mexicana*, t. III.

¹²⁶ Juan José Rodríguez Villareal, *Historia de los pueblos indígenas de México. Los indios sinaloenses durante la Colonia. 1531-1785. Historias de desencuentros y destierros*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010, p. 109. Kino fue un ejemplo de la influencia que ejercieron esos textos testimoniales en la decisión de los jesuitas, que apenas comenzaban su carrera religiosa, para elegir la labor misional. Sobre la decisión de Kino de dedicarse a esa labor nos dice Herbert Bolton: “En esos años los jesuitas daban al viento las historias de sus aventuras apostólicas en Asia, América y las islas de la Mar Océano. Eran los mayores viajeros y los mejores geógrafos del momento. Sus cartas y sus relaciones anuales enardecieron al joven Kino...”, *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California*, trad. de Felipe Garrido, pról. de Gabriel Gómez Padilla, México, Universidad de Sonora, 2001, p. 85. Como vemos el proyecto de Mendoza no surgió solamente de una necesidad propia de la Compañía de Jesús en México, sino que era una necesidad dentro de la Compañía en general.

Hasta aquí las cosas con respecto a la imagen que algunos religiosos, autoridades virreinales y colonos tenían sobre la Compañía de Jesús. Pero los ataques fueron aun más fuertes para los jesuitas cuando iniciaron con su labor misional en el noroeste a finales del siglo XVI. Cabe recordar aquí la cita de Gerard Decorme, señalada en párrafos anteriores, en la cual se hacía referencia a la molestia que llegó a representar el misionero para los colonos cuando los primeros lograron calmar el ánimo de los indígenas en aquellos territorios.

Los jesuitas eran parte de una dinámica triangular en el noroeste de la Nueva España, en la que figuraban: españoles, indios y misioneros. Estos últimos protagonizados justamente por los padres de la Compañía de Jesús, quienes unos años después de su llegada al noroeste y dada su rápida expansión misional en la zona tuvieron que responder constantemente a los ataques de los colonos españoles, quienes veían en el misionero un estorbo para lograr sus fines económicos; pues sin su presencia la dinámica hubiese sido bilateral, entre indios y españoles.¹²⁷

Este conflicto era casi inevitable, pues el motor que había movido a la expansión colonial hacia el norte de la Nueva España fue el descubrimiento de yacimientos de metales preciosos en estas zonas. De alguna forma, al inicio los jesuitas iban siguiendo los hallazgos de las minas, pues los propios colonos solicitaban su presencia, pero después el surgimiento del sistema misional resultó en un conflicto interminable entre mineros y comerciantes en contra de los jesuitas. Esto debido a que a los empresarios mineros no les convenía perder su mano de obra barata e inmediata. Topia, San Andrés y el Real de Caratanpa fueron espacios en donde laboraron los jesuitas, pero, aunque en un primer momento fueron solicitados por las autoridades, después, cuando los indígenas se lograban aplacar y sus rebeliones dejaban de atentar contra los intereses del

¹²⁷ Luis Navarro García, *op. cit.*, p. 144.

establecimiento colonial, los misioneros se convertían en un estorbo económico para los colonos.¹²⁸

En resumen las demandas de los españoles, ya fueran mineros o comerciantes, en contra de los jesuitas estaban relacionadas a la explotación del terreno en donde se asentaban las misiones y la mano de obra indígena que, según los colonos, los jesuitas acaparaban. A los ojos de los españoles las misiones contaban con las mejores tierras cultivo y pastoreo, y eso se veía contrastado con los terrenos en donde ellos se asentaban, mismos que, según su consideración, eran zonas áridas, con poca población y pocos recursos técnicos:

Esta realidad hizo que se criticase el bienestar y seguridad con que vivían los jesuitas, desde la óptica de los colonos la riqueza de las misiones frente a la situación era exacta, las grandes cosechas, los ganados que veían acarrear bastimentos para las misiones o para el tráfico con Parral o México, incluso las casas de los padres bien podrían parecer palacios a aquellos colonos cuyas habitaciones no pasaban de ser unas chozas.¹²⁹

Ahora bien, este tipo de quejas que surgieron a lo largo del siglo XVII llegaron a oídos de las autoridades más de una vez y también más de una vez se les pidió a los jesuitas que respondieran ante esas acusaciones.¹³⁰ Los pleitos con los prelados fueron constantes y el afán de secularizar las misiones no se detuvo hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.¹³¹

En una carta que el virrey Lope Díaz de Armendáriz (1635-1639) envió al padre provincial de la Compañía de Jesús, entonces el padre Pérez de Ribas, en el año de 1683, se trata de nueva cuenta el asunto de los beneficios que los jesuitas mantenían por

¹²⁸ Sobre el conflicto entre mineros y jesuitas en esas misiones ver Peter Masten Dunne, cap. VIII.

¹²⁹ María del Valle Borrero Silva, "Relaciones y conflictos entre misioneros-población civil y misioneros-autoridades" en José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, *Misiones del Noroeste de México. Origen y destino 2005*, Hemosillo, Sonora, México, CONACULTA-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2007, p. 27.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 28-29.

¹³¹ Al respecto ver: Decorme, *op.cit.*, vol . II, p. 82.

estar a cargo de las misiones en el noroeste, entre ellos el no pagar tributo a la corona española, pues por ordenes de la misma corona las misiones estaban exentas de ese pago. Esta acusación a los padres ignacianos cruzó el océano, ya que la orden de aclarar el asunto del pago de tributo por los indios de las misiones del noroeste y la administración que estos religiosos hacían de aquellas tierras vino en una cédula expedida por el rey en 1637, por la información obtenida del obispo de Durango Alfonso Franco y Luna (1632-1639), quien le envió una carta al rey quejándose de los abusos, que a sus ojos, hacían los jesuitas a la corona.¹³²

Así las cosas, se puede decir que los textos jesuíticos respondieron, de alguna manera, a todos los ataques anteriores. Aunque estas razones no fueron las únicas que motivaron a la pluma de los misioneros jesuitas, pues la historiografía misional jesuítica se ubica también dentro de un marco contextual más amplio que responde a intereses propios de la Compañía de Jesús a principios del siglo XVII, y que comenzaron específicamente durante el generalato de Claudio Aquaviva 1581-1615.¹³³

En 1598, el padre general Aquaviva envió una misiva a las distintas provincias de la Compañía, en la que señalaba que era de suma importancia para la orden que se comenzará con la tarea de escribir una historia general de cada provincia, y para ello era

¹³²“Mandamiento de ruego y encargo del virrey al padre provincial” y XXI, B “Respuesta del padre provincial al virrey de Nueva España” y “Respuesta del padre provincial al virrey de la Nueva España”, en Alegre, *op.cit.*, vol. I, p. 579-593; *cfr.* Decorme, *op.cit.*, vol I, p. 370-373

¹³³ El gobierno de Claudio Aquaviva se caracterizó por su marcado interés por hacer seguir con disciplina la ley jesuita hecha por San Ignacio y plasmado en las *Constituciones*. Una de las órdenes estipuladas ahí y a la cual este padre general le diera mayor seguimiento fue la redacción constante de correspondencia entre los jesuitas dispersos en distintas partes del mundo y el padre provincial, quien a su vez mantendría la misma comunicación con el padre general de la Compañía ubicado en Roma y la publicación de esta correspondencia para dar a conocer los logros de los jesuitas en el mundo. Si bien, el interés de la Compañía por dar a conocer sus alcances no era nueva, pues ya desde 1548 el padre Polanco con la información de distintos padres ya dispersos en diferentes territorios, redactó un *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, sí se puede decir que el padre Aquaviva fue uno de los padres generales que puso mayor empeño para lograr la efectividad de este interés. Ver también: Ignacio de Loyola, “Constituciones de la Compañía de Jesús”, Octava Parte, Capítulo I, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, 6ª. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 606-612 y Dante A. 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”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, IHH-UNAM, vol. 40, enero-junio 2009, p. 57-80. p, 3.

preciso que los padres provinciales encomendaran a algunos padres la tarea de escribir sobre los alcances de los jesuitas en todos los nuevos territorios donde se ubicaran. Estas historias generales, a su vez, servirían de fuentes para la configuración de la gran historia general jesuita, tarea que el padre Aquaviva había encomendado al padre italiano Niccolò Orlandini.¹³⁴

De acuerdo con el historiador Dante A. Alcántara, a esta iniciativa se denomina: “El proyecto historiográfico de Aquaviva”,¹³⁵ mismo que fue resultado de la necesidad historiográfica de la Compañía en general. Uno de los aspectos más importantes que se señalaba en aquella carta del padre general es el énfasis sobre lo que debe ser narrado en las crónicas que surgieran de la tarea de recopilar información para la gran historia de cada provincia.¹³⁶ Los asuntos que debían considerarse en las crónicas jesuitas se agrupan en tres categorías, según Alcántara:

El primero relativo a los asuntos que rodeaban a las diversas actividades jesuitas, es decir, las fundaciones y “progresos” de colegios y casas; los nombres de los fundadores; la aprobación que las ciudades daban a la presencia jesuita y el consenso en su recibimiento; así como quiénes habían sido los benefactores de la Compañía. Un segundo tema sería hablar de los sucesos “prósperos y adversos” a la Orden, y el tercero tratar las “virtudes y acciones especiales” de los jesuitas difuntos, con énfasis en su “santidad de vida, muerte preclara, enlistados los nombres y demás circunstancias.”¹³⁷

Tener en cuenta este proyecto nos permite colocar a la historiografía misional del siglo XVII en un contexto más amplio y, sobre todo, brinda herramientas para responder

¹³⁴ Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas, vol. III, p., 2924.

¹³⁵ Dante A. Alcántara Bojorge, *La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII*, México, FFyL-UNAM, 2007. (Tesis para obtener el grado de Maestría) Particularmente al “proyecto historiográfico de Aquaviva” el autor le dedica el artículo citado en n. 132.

¹³⁶ Para fines de este estudio no considero necesario señalar todos los puntos pero remito al lector interesado a la *Monumenta Mexicana*, vol. VI, p. 526-528, en donde puede hallar la transcripción de la carta del padre Aquaviva a la provincia de la Nueva España, alrededor de 1600.

¹³⁷ Dante A. Alcántara, “El proyecto...”, p. 70.

a la interrogante que surge con relación a la gran cantidad de relaciones generales de la Compañía de Jesús en la Nueva España, que si bien no es el tema de esta tesis, en tanto que ésta se centra en la producción de textos por los misioneros en el noroeste Novohispano, esas mismas herramientas sirven para ubicar en los textos testimoniales y las historias, como la de Pérez de Ribas, el constante discurso dual: prosperidad-persecución, que se puede leer en los textos jesuitas de ese período.¹³⁸

b) Textos testimoniales

A lo largo del tiempo el quehacer del historiador ha sido un motivo de debate. La conceptualización de lo que merece o no ser un texto histórico es un tema que ha generado grandes cantidades de cuartillas en diferentes épocas, incluso en aquellas donde la preocupación por la objetividad científica no tenía la misma significación que tiene hoy. Si bien, la historia como quehacer es una narración que guarda cierta coherencia a partir de un eje temático que conduce la concatenación de los hechos. Dicha concatenación de hechos, siguiendo los señalamientos de Álvaro Matute, debe responder a un análisis previo de fuentes que permiten la configuración de argumentos explicativos para un fenómeno histórico dado.¹³⁹

La historia de la historiografía es, entonces, la narración que surge del estudio de determinada producción histórica en una determinada época. Los intereses que responden a la necesidad de estudiar esa producción son variados, pero, en la mayoría

¹³⁸ Sobre las relaciones que se producen en este período ver: Dante A. Alcántara, *La construcción de la memoria histórica...*

¹³⁹ Sobre un análisis detallado sobre la diferenciación entre Historia y crónica ver: Álvaro Matute, “Crónica: historia o literatura”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, v. 46, oct.-dic., 1996, p. 711-722.

de los casos, resulta una vía de acceso a cierta época de interés por medio de las impresiones que de aquella realidad pasada se pueden hallar en ellas.

En el estudio de la historiografía no resulta menos complicado el definir qué es aquello que se va a considerar como narrativa histórica, el criterio de selección de textos debe responder a un concepto claro de lo que se va a considerar como historia. Es por ello que, para los fines de este capítulo, la definición de historia señalada anteriormente conducirá el desarrollo de mi relato, pues para el caso de la historiografía jesuítica el embrollo de la definición es, creo yo, aun más complicado, pues ellos mantuvieron, dentro de sus principios fundacionales más importantes, la escritura como una constante y necesaria actividad, por lo que la producción de textos jesuíticos es abundante.

Como lo señalé en el capítulo I de esta tesis,¹⁴⁰ dentro del sistema de la Compañía de Jesús la correspondencia entre sus miembros y autoridades (provinciales, generales, visitantes, etc.) tenía un gran peso, pues resultaba el medio de cohesión más efectivo de la época ante la dispersión de sus miembros en las distintas colonias españolas y portuguesas; de hecho, esta forma de cohesión también permitió configurar un medio para mostrar los logros de la institución en los diferentes puntos de todo el orbe.¹⁴¹

Los informes también fueron pieza clave para mantener la disciplina ante la dispersión dada por el cumplimiento de su deber misional, objetivo primordial de los ignacianos. Como resultado de este principio disciplinario surgieron las cartas anuas,¹⁴² que, si bien fungieron como medio regulatorio, también adquirieron diferentes significaciones con el paso del tiempo, pues, no debemos perder de vista que todo

¹⁴⁰ Ver capítulo I: “El paso a los mundos indiano y asiático”.

¹⁴¹ Para el caso de la Nueva España, el padre provincial Hernando Cabero redactó las “Ordenaciones para las misiones mexicanas de la Compañía de Jesús”, en ellas se especificaba la obligación que tenían con respecto a la redacción de cartas. Miguel Mathes, “Cartas de jesuitas de las californias 1697-1767”, *Artes de México*, México, CONACULTA-INAH, n°65, Junio 2003, p. 74-79.

¹⁴² Las cartas anuas son específicamente aquellas donde el misionero jesuita relataba cada año el estado de su misión.

escrito, por más informativo que éste pretenda ser, lleva consigo una intención y motivación. La intencionalidad de los textos testimoniales de los padres jesuitas ha sido tema de estudio de diferentes historiadores en distintas circunstancias históricas y, por tanto, a través de diferentes perspectivas, lo que ha arrojado variadas interpretaciones; pero el punto en el cual los estudiosos de la historiografía misional jesuítica convergen es el fin propagandístico de éstas.

En ese sentido, las cartas no sólo llegaron a manos del padre general en turno, pues también fueron organizadas en compendios que se enviaron a Roma con el fin de mostrar a la Curia Romana que, tanto su cuarto voto referido a la obediencia al papa como “la salvación de las almas”, se realizaban cabalmente. Tal propaganda no sólo se dio hacia el interior de la Curia y de la Compañía, sino también tuvo una función práctica al exterior de la misma institución, ya que las cartas anuas también permitieron la difusión de las experiencias misionales de los jesuitas de distintos puntos del orbe; en ese sentido, dieron pauta para que, pese a la dispersión, los misioneros jesuitas pudieran estar en contacto con las experiencias de otros padres, de tal modo que les servían para enriquecer su quehacer misional.¹⁴³

Estas cartas son importantes como expresión de la vida misional, toda vez que conforman la principal fuente testimonial de los jesuitas. En ellas se hallan las preocupaciones, las motivaciones y los métodos usados por cada padre misional en los diferentes contextos geográficos e históricos. Estos textos testimoniales, en algunas ocasiones muestran inconformidad, aunque, por obvias razones, las que contienen

¹⁴³ Fue durante el gobierno del padre Aquaviva que se comenzó con la publicación de las cartas anuas, ver: Dante A. Alcántara, “El proyecto...”, *op.cit.*, p. 11 La recopilación de las cartas anuas escritas por los misioneros jesuitas de América, India, China y Japón, ha motivado a muchos estudiosos de las misiones jesuíticas, dando como resultado un sinnúmero de compilaciones. Una de las compilaciones más completa sobre las misiones novohispanas es la de los autores Félix Zubillaga y Miguel Ángel Rodríguez, titulada *Monumenta Mexicana*.

aspectos negativos no tuvieron gran difusión durante el periodo colonial, sino hasta ahora.¹⁴⁴

La mayor importancia que tienen estas cartas para el estudio de las misiones en la Nueva España radica en que los autores fueron testigos oculares de todos los sucesos relatados en ellas, o al menos así lo declaran. El ser testigo ocular de un acontecimiento, que al mismo tiempo se presenta como relevante por aquél que lo atestigua tiene una doble significación, pues, al tiempo que el autor le otorga el carácter de trascendente al hecho, y por ello lo considera dentro de su relato, también le da a su testimonio una significación distinta, pues enaltece el haber sido partícipe del acontecimiento. El que los misioneros exaltaran el hecho de haber sido testigos de sus relatos no era una cuestión meramente discursiva: esto venía acompañado de un objetivo muy específico y que era el de significar su relato como “verdad absoluta”. En este sentido no hay que olvidar que, en muchos casos, el ser testigo de un acontecimiento relatado es presentado por el autor como una muestra fidedigna de lo acaecido y aceptado como tal por el público lector.¹⁴⁵

Existen variados ejemplos acerca de la correspondencia e informes de los padres misioneros que han sido compilados en ediciones modernas; en este trabajo se hará referencia a algunas de ellas, aunque se seguirá el orden cronológico original de las cartas e informes, y no el orden de aparición de las compilaciones.

Entre los primeros textos que se pueden hallar con relación al noroeste novohispano está la obra del jesuita Martín Pérez, quien fuera uno de los primeros

¹⁴⁴ Salvador Bernabéu, “La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)” en *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 183.

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 171.

misioneros que llegaron a Sinaloa, en compañía del padre Gonzalo de Tapia, en 1591.¹⁴⁶ La obra es anónima, aunque por razones que expondré más adelante, su autoría se le atribuye al misionero Pérez. La primera edición de este manuscrito hallado en el Archivo General de la Nación se logró gracias al historiador Edmundo O’Gorman, bajo el título: *Relación de la provincia de Nuestra Señora de Sinaloa en 1601*.¹⁴⁷

Esta relación puede ser considerada como una especie de informe, en el cual el padre Pérez ofrece noticias acerca de los primeros contactos interculturales entre indígenas, jesuitas y españoles. En esta primera etapa misional el carácter del texto, si bien es informativo, no se puede negar que tiene tintes de exaltación del quehacer de la Compañía en este territorio, misma enunciación que se encuentra en las cartas de los primeros años de misión en el noroeste novohispano.¹⁴⁸

Su relato es más bien descriptivo, quizá por ser de los primeros registros que señalan la composición social del nuevo territorio colonizador. No hay mucho análisis sobre la forma de vida del indígena, aunque hay gran contenido de datos etnográficos.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sobre la entrada del padre Martín Pérez y Gonzalo de Tapia a Sinaloa ver Capítulo II, “La misión jesuítica en el noroeste novohispano”.

¹⁴⁷ Esta primera publicación fue en 1945 en *el Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVI, núm. 2, p. 175-194. Su título: *Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa en 1601*. Aunque en esta edición aún se consideraba un manuscrito anónimo, O’Gorman ya señalaba como presunto autor a Martín Pérez. Una edición más moderna de este manuscrito es la que seguimos en este trabajo y estuvo a cargo de Luis González Rodríguez y María del Carmen Anzures B., citado en la n. 101.

¹⁴⁸ Por ejemplo en la carta anua de 1597, autoría también de Martín Pérez y que sirve de referencia a Alegre en su obra *Historia de la provincia...*, cuando se refiere a los primeros años de misión en Sinaloa. Basándose en esta carta en donde se hace mención de la rebelión de los guasaves, Alegre señala que: “En medio de estas revoluciones, no dejaban de recoger mucha mies los fervorosos obreros [así se refiere Alegre a los jesuitas]. Habían pasado de 4000 los bautismos entre párvulos y adultos. Los nuevos cristianos se veían avanzar sensiblemente en el amor y adhesión a las santas prácticas de nuestra ley. A un niño de pocos años, después de haberse confesado, preguntó el Padre quién podía sanarle de aquellas enfermedades del alma; a que respondió muy afectuosamente: nadie, Padre, en el mundo sino Dios; tu, en virtud de su palabra. [...] Así recompensaba el Señor, con espiritualidades y sólidos frutos, a sus ministros, de lo mucho que, cada día, tenían que sufrir en los continuos movimientos e inquietudes de los bárbaros”. Esta enunciación, aunque interpretada por Alegre es un fragmento de lo descrito por el padre Martín en ese año, Alegre, *op. cit.*, t. II, p. 18-19.

¹⁴⁹ Juan José Rodríguez, p. 108; *cfr.* González Rodríguez, *op. cit.*, p. 174.

Los autores González y Anzures encuentran en este texto varios indicadores que les permiten proponer a Martín Pérez como autor de la *Relación*; entre los más importantes está la relación que existe entre el estilo y los datos etnográficos que se hallan en las cartas anuas de 1591 y 1592 y que claramente se puede constatar que son de ese misionero jesuita; los nombres de los lugares Ocoroni, Bacubirito, Terabito, Bacoborabeto que le eran familiares, pues fueron espacios donde Pérez misionó. Pero, sin lugar a dudas el indicador contundente de que esta relación fue obra del padre Pérez es que hace referencia literal a una doctrina hecha por el padre Tapia y él en donde señala: “Lo que llamamos Sinaloa... a donde bautizó el padre Gonzalo de Tapia y yo con él...”¹⁵⁰. Aclarado el punto de la autoría pasemos a conocer el contenido de este manuscrito.

Para cuando Martín Pérez escribió este texto ya tenía 10 diez años en el territorio sinaloense y, como lo señalé anteriormente, la temática principal de éste es la descripción del espacio misional, y de, alguna manera, señalar el “buen” recibimiento del cristianismo por parte de los habitantes de aquel territorio. En la introducción del artículo *Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa*, González y Anzures ubican tres ejes temáticos en el manuscrito, a saber:

- 1) Sinaloa y la etnografía de sus habitantes
- 2) Las poblaciones –españolas y sobre todo indígenas– en la cuenca de los ríos sinaloenses
- 3) Inicios de la evangelización jesuita

¹⁵⁰ Luis González Rodríguez y María del Carmen Anzures, *op.cit.*, p. 177

El tercero es un tema al que el misionero vuelve a lo largo del texto, pues menciona la situación del proceso de evangelización en la cuenca de cada río de Sinaloa en los que se fueron abriendo camino los misioneros.¹⁵¹

El hecho de que Pérez escribiera su *Relación de la provincia de Nuestra Señora de Sinaloa* justamente en el año de 1601, un año después de que la misiva del padre Aquaviva, en la que solicitaba la redacción de relaciones de cada región en donde hubiese actividad jesuita,¹⁵² llegara a la Nueva España, me permite sugerir que probablemente este texto forme parte de aquella producción solicitada para la conformación de la historia general de la Compañía en la provincia de México.

Ahora bien, si quisiéramos continuar con el análisis cronológico de textos jesuíticos producidos durante el siglo XVII y que se han dado conocer por algunos historiadores en épocas cercanas cabría hablar aquí del texto del misionero Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, pero este texto, aparte de ser el tema principal de esta tesis y que por lo tanto tendrá un tratamiento más amplio en el capítulo posterior, está considerado dentro del criterio propuesto en los párrafos iniciales como una obra de carácter histórico y no sólo como un texto testimonial. De este mismo autor podemos hallar una gran cantidad de cartas, pues al igual que todos sus compañeros jesuitas fue partícipe de una activa correspondencia.¹⁵³

Eusebio Francisco Kino es otro prolífico jesuita en cuya correspondencia da testimonio de su quehacer misional y que se caracteriza por su capacidad propagandística de las acciones de la Compañía de Jesús en el territorio novohispano, específicamente en Sonora y California. La producción escrita de Kino tiene una gran

¹⁵¹ *Ibidem.* p. 171.

¹⁵² En el apartado anterior ya se han mencionado los puntos principales de esta misiva.

¹⁵³ Algunas de esas cartas se encuentran editadas en Francisco García Figueroa, *Memorias de la provincia de Sinaloa*, vol. XV México, Archivo General de la Nación-Misiones, 1972. Ver también *Monumenta Mexicana, op.cit.*

variedad de temáticas, pues va desde la astronomía, pasando por la cartografía, etnología, geografía, hasta las cuestiones relacionadas con su quehacer misional, en las que abarca las cuestiones eclesiásticas, políticas y sociales.¹⁵⁴

Kino siempre mantuvo una preocupación y la hace notar en casi todos sus escritos: la expansión del cristianismo comandada por los padres jesuitas. Otra temática constante en los escritos de Kino fue su anhelo por volver a misionar en la península de Baja California¹⁵⁵ y así lo afirmaba constantemente en sus textos de finales del siglo XVII.

Si bien, para el padre Kino la evangelización de California fue su prioridad por excelencia, otro tema fundamental de los textos de este jesuita fue la expansión de la Compañía hacia el noroeste del septentrión. Este misionero consideraba que los jesuitas podían cumplir con la labor de expandirse hacia nuevos territorios en nombre del imperio español. En sus textos Kino plasmó una imagen de Sonora en la cual se aprecia una gran abundancia económica, pero esta imagen está influida por su intención de convencer a las autoridades virreinales de regresar al proyecto de conquistar California, con la ayuda de recursos económicos provenientes de Sonora. Así también señalaba constantemente que era fundamental que se permitiera que los jesuitas tuvieran libertad de acción en estas tierras para no permitir que el gobierno del “demonio” se siguiera apoderado de aquellos indígenas.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Ernest J. Burrus, “Kino, Historian’s Historian”, *Arizona and the West*, vol. 4, n°2, Journal of the Southwest, 1962, p. 145-156, p. 146.

¹⁵⁵ Sobre la actividad misionera de Kino en California y sobre las razones por las cuales no pudo continuar con su labor ver Bolton, *op. cit.*, p. 293-304; Alegre, *op. cit.*, t. IV, p. 128-139.

¹⁵⁶ Ignacio del Río, “La voluntad y la acción. California en el programa misionero de Eusebio Francisco Kino”, en Padre Kino. L’aventura di Eusebio Francesco Chini, S.J. (1645-1711), Trento, Italia, Provincia Autónoma de Trento, 1988, p. 293-307, p. 298. Sobre el recurso de la imagen diabólica en el discurso de Kino ver Charles E. O’Neill, S.J., “La misionología de Eusebio Kino” en la misma obra.

Esos temas señalados fueron recurrentes en su correspondencia con la duquesa de Aveiro, así como con los padres generales de la Compañía. Esta correspondencia se halla compendiada en ediciones modernas con los títulos:

Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro,¹⁵⁷ en estas cartas Kino expresa sus inquietudes personales a la duquesa desde el año de 1680 cuando comienza con la redacción durante su estancia en Cádiz¹⁵⁸. Mientras que en la correspondencia compilada por Ernest J. Burrus en la obra titulada: *Correspondencia del P. Kino con los generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, el lenguaje es mucho más formal, pero el tema constante sigue siendo la expansión de la cristiandad y el ansia exacerbada por animar a los padres a colaborar con su proyecto.¹⁵⁹ Otra referencia obligada para quien desea estudiar la producción documental del padre Kino es la compilación hecha en *Cartas a la procura de misiones*;¹⁶⁰ en estas cartas al igual que en la correspondencia con los padres generales la persuasión a dichas autoridades eclesiásticas sobre la fertilidad de las tierras de la Pimería Alta es constante.

Así también, parte importante de la correspondencia de este misionero en donde delinea sus ideas con respecto a California y su proyecto para misionera en ese territorio, escrito durante los años de 1685- 1686, se puede hallar la documentación compilada por el historiador de la California en la época colonial Michael Mathes,

¹⁵⁷ *Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos*, ed. de Ernest J. Burrus, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1964.

¹⁵⁸ Sobre la amistad y correspondencia intercambiada entre Kino y duquesa de Aveiro, ver: Bolton, *op. cit.* p. 106-112.

¹⁵⁹ *Correspondencia del padre Kino con los generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, prolog. y notas de Ernest J Burrus, México, Jus, 1961.

¹⁶⁰ *Cartas a la Procura de Misiones*, introd. y notas de Manuel Ignacio Pérez Alonso, México, Universidad Iberoamericana, 1987. Sobre el entusiasmo de los relatos jesuíticos con respecto a los recursos naturales que ofrecía el noroeste ver: Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM, 1998, p. 73.

*Californiana. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686.*¹⁶¹

Ahora para continuar con el análisis de los textos testimoniales que se produjeron durante el siglo XVII, pasaremos a hablar de Juan María Salvatierra, misionero que estuviera a cargo de la colonización de California, a la cual acudiría también el padre Kino, pero que finalmente fuera el padre Pícolo quien acompañara a Salvatierra en aquella empresa.¹⁶² Las cartas de Salvatierra se encuentran compiladas en la obra: *La fundación de la California Jesuítica. Siete cartas de Juan María de Salvatierra, S.J. (1697-1699).*¹⁶³ Estas cartas estaban dirigidas al padre Ugarte, quien era el padre procurador de la empresa californiana, y en ellas se informaban acerca del estado de las fundaciones en California.

La primera carta la redactó el padre Salvatierra a un año de fundada la primera misión en California a la cual se le dio el nombre de Nuestra Señora de Loreto y cuatro de ellas fueron editadas por el padre Ugarte.¹⁶⁴ El carácter informativo de estas cartas estaba imbuido de una defensa por la autonomía de la acción jesuítica en aquel territorio, aunque este padre ignaciano siempre se cuidó de no hacer ver que los intereses de la Compañía iban en contra de los intereses de la corona española; así como

¹⁶¹ Específicamente en el tomo III. La cita completa es: W. Michael Mathes, *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686*, 3 vols., ed., estudio y notas de..., Madrid, José Porrúa Turranzas, 1970.

¹⁶² Alegre hace referencia a este pasaje de la historia de la Compañía en el tomo IV de su obra, p. 128-136.

¹⁶³ *La fundación de la California Jesuítica. Siete cartas de Juan María de Salvatierra, S.J. (1697-1699)*, ed., introd. y notas de Ignacio del Río, estudio biográfico de Juan María Salvatierra por Luis González Rodríguez, México, Universidad Autónoma de Baja California Sur- Fondo Nacional de Fomento al Turismo, 1997.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 15.

de un providencialismo, mismo que podemos hallar en casi todos los escritos de los padres jesuitas de la época.¹⁶⁵

Volviendo a territorio sinaloense, durante el siglo XVII, hubo jesuitas que escribieron en defensa de la empresa misionera. Entre estos escritos se encuentra el de Francisco Xavier de Faria, *Apologético defensorio y puntual manifiesto que los padres de la Compañía de Jesús misioneros de la provincia de Sinaloa y Sonora ofrecen...*¹⁶⁶

Este texto surgió en un contexto de ataque por parte de los mineros y comerciantes españoles en contra de los misioneros de aquella zona. Casi a mediados del siglo XVII, la molestia de los mineros y comerciantes que habitaban el septentrión novohispano fue en aumento, de tal forma que en el año de 1657, fecha de este manuscrito, la respuesta de los jesuitas no se hizo esperar. Como ya se ha señalado en el apartado anterior, el disgusto de los mineros y comerciantes radicaba en que, desde su postura, los jesuitas mantenían las mejores tierras de cultivo y acaparaban la mano de obra indígena.

Aunque el tono de las quejas de españoles aún era de crítica y no de oposición total a la presencia de los jesuitas, éstos debían de alguna manera proteger su estancia en las misiones. Los españoles criticaban la forma en la que los padres vivían y especulaban sobre la explotación que éstos le daban a los indios. En ese sentido este escrito sólo vuelve a remarcar las labores de los misioneros y los logros de éstos con

¹⁶⁵ Ignacio del Río, *Conquista y aculturación...*, p. 61-72; al respecto Salvador Bernabéu señala que: “El providencialismo alienta la interpretación de la conquista y unifica toda la obra de los jesuitas, convirtiendo al Norte en un campo de batalla contra el Demonio, inspirador de las rebeliones y resistencias de los indígenas”, en “El gran teatro del norte. La ‘Historia de los triunfos de nuestra santa fe’ del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas”, en Trinidad Barrera López (coord.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII* Madrid, España, Iberoamericana Vervuert, 2008, p. 117.

¹⁶⁶ *Apologético defensorio y puntual manifiesto que los padres de la Compañía de Jesús misioneros de la provincia de Sinaloa y Sonora ofrecen por noviembre de este año de 16757 (al rectísimo Tribunal y Senado Justísimo de la razón, de la equidad y de la justicia). Contra las antiguas, presentes y futuras calumnias que les ha forjado la envidia, les fabrica la malevolencia y cada día les está maquinando la iniquidad. Presentándole al excelentísimo señor virrey de la Nueva España como a su defensor en la guerra. Dedicándole al nobilísimo señor gobernador de la Nueva Vizcaya como a su protector en la paz y en la guerra lo consagraran al Illmo. Rmo. señor obispo de Gaudiana, pastor y prelado de esa cristiandad nueva de Sinaloa.* Para fines de este trabajo se consultó la edición de la Universidad Autónoma de Sinaloa, de 1981.

relación al sometimiento de los indios, así como a la necesidad de mantenerlos alejados de los españoles, pues éstos resultaban dañinos para los fines evangélicos de la misión. La imagen del indio inocente y el español corrupto es recurrente en esta defensa.¹⁶⁷

Al respecto existe un manuscrito inédito acerca del servicio de los indios en aquel territorio y que surge unos 40 años después, en el año de 1698; éste lleva por nombre *Tratado del servicio personal e involuntario de los indios y el repartimiento que se hace de ellos por unos mandamientos que en esta provincia de Sinaloa llaman sellos*.¹⁶⁸ Son varios los temas que este texto aborda,¹⁶⁹ pero sin lugar a dudas se retoma la defensa de las reducciones y el trabajo de los indios en misión para lograr la evangelización de los indios y la conquista “verdadera” en aquel territorio, en contraste con la de los conquistadores españoles.¹⁷⁰ Uno de los argumentos de más peso que señala para la disminución de la población indígena es el trabajo involuntario, en el caso de Sinaloa, específicamente en las minas, incluso alude a la “divinidad” como la razón por la cual las minas de aquel territorio no eran tan fructíferas, pues tachaba a los mineros de tiranos que explotaban el trabajo indígena.¹⁷¹

Francesco María Píccolo, compañero de misión del padre Salvatierra, fue, al igual que Kino, un escritor muy activo; incluso, es uno de los jesuitas con mayor producción de informes y cartas en la Nueva España, según el historiador Ernest Burrus.¹⁷² De los textos más reconocidos de este jesuita es el *Informe del estado de la nueva cristiandad*

¹⁶⁷ Luis Navarro García, *op.cit.*, p. 155.

¹⁶⁸ *Tratado del servicio personal e involuntario de los indios y el repartimiento que se hace de ellos por unos mandamientos que en esta provincia de Sinaloa llaman sellos...*, [s.l.,s.f.], BNM, Archivo Franciscano 32/650.1.

¹⁶⁹ Un estudio en el se que analiza con mayor detalle este manuscrito es el de Ignacio del Río, *El noroeste del México colonial...*, p. 16-27.

¹⁷⁰ *Tratado...*, *op.cit.*, f. 12v.

¹⁷¹ *Ibidem*, f. 37 v.

¹⁷² Ernest J. Burrus, “Francesco Maria Piccolo (1654-1729), Pioneer of Lower California, in the light of Roman Archives”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 35, n°1, Duke university Press, Febrero, 1955, p. 61-76, p. 76. En este trabajo se halla una vasta información acerca de la ubicación de la mayoría de los textos testimoniales del padre Píccolo.

*de la California, que pidió por auto, la real Audiencia de Guadalajara.*¹⁷³ Este informe surgió en un contexto de recesión para las misiones californianas, gracias a los cambios de dinastía en España y por la muerte de la mayor benefactora de la empresa jesuítica en california Elvira de Toledo, Condesa de Galve; aunado a lo anterior, había surgido el rumor de que los misioneros de aquella zona septentrional habían descubierto una mina y por tanto las acusaciones en su contra no se hicieron esperar.¹⁷⁴

Ante esto Salvatierra determinó enviar a Píccolo con las autoridades virreinales para solucionar la escasez de subsidio. En su trayecto a la ciudad de México el misionero pasó por la ciudad de Guadalajara, lugar donde la Real Audiencia de Guadalajara resolvió a favor de las misiones en California, a cambio del citado informe.¹⁷⁵ Este *Informe* fue editado en la ciudad de México ese mismo año, gracias al financiamiento de la virreina, meses después fue nuevamente impreso.¹⁷⁶

Si bien, el texto anterior sale un poco del corte temporal de esta tesis se toma en cuenta en tanto que los hechos que ahí se describen responden a un proceso (la empresa misional de la California), que dio inicio a finales del siglo XVII y, en ese sentido, guarda una relación con el contexto que aquí se estudia. Así las cosas durante ese siglo con respecto a los textos testimoniales, pasemos entonces a conocer aquellos textos que tuvieron preocupaciones de mayor alcance, como lo es el caso de los textos de historia.

¹⁷³ Este texto se encuentra editado en la obra: Francisco María Piccolo, *Informe del Estado de la Nueva Cristiandad de California: 1702 y otros documentos*, ed., estudio y notas de E.J. Burrus, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1962.

¹⁷⁴ *Ibidem.* p. 9.

¹⁷⁵ Burrus, "Francesco Maria Piccolo...", p. 71.

¹⁷⁶ Salvador Bernabéu, "El diablo en la California, recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita", en *El Septentrión Novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, p. 154.

c) Interpretaciones historiográficas

Ahora bien, como ya se dijo, entre lo que distingue un texto histórico de uno testimonial está no sólo el manejo de fuentes que vayan más allá de la memoria del relator, sino también la intención que éste tenga por darle un sentido explicativo a los fenómenos que ahí narra. En este sentido, son tres las obras que surgieron durante el siglo XVII y que mantuvieron este carácter. Ernest J. Burrus hace un análisis de la obra de Kino en el cual inicia con ciertas preguntas base, una de ellas y que me interesa resaltar aquí fue: “¿Para Kino, qué escritos particularmente merecían el título de historia?”¹⁷⁷. Esta pregunta, presumiblemente, ni el padre Kino, ni el padre Andrés Pérez de Ribas se la hicieron antes de realizar sus escritos, pero sí podemos hallar en ellos ciertos elementos que desde nuestra mirada actual nos permitan ubicarlos dentro del rubro de historias.

Para continuar con el orden cronológico que se ha intentado manejar aquí, comenzaremos por ubicar la obra de Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe...*¹⁷⁸. En este apartado no pretendo abordar a fondo esta obra, pues ese será el tema principal de mi próximo capítulo, pero si es necesario aquí señalar algunos aspectos del texto que hacen que se ubique dentro de la producción de escritos de defensa hechos por la Compañía de Jesús durante el siglo XVII. Los siguientes señalamientos servirán de base para el análisis profundo y detallado que se ofrecerá en el siguiente capítulo, pues no se debe olvidar que el contenido de estos apartados previos son los “cimientos” para un mayor entendimiento de la *Historia* de Ribas.

¹⁷⁷ Burrus. “Kino, Historia’s historian”, p. 147.

¹⁷⁸ Esta obra se imprimió en Madrid en 1645, y ediciones contemporáneas existen al menos tres que son de importancia: la ya citada aquí de editorial Layac; la edición hecha por la editorial siglo XXI, en la cual Ignacio Guzmán Betancourt realiza el ejercicio analítico de la obra: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, estudio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI, 1992; y la versión en inglés hecha por Daniel T. Reff: *History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the New World*, trad., introd. y notas de Daniel T. Reff, Tucson, Arizona, Universidad de Arizona, 1999.

Andrés Pérez de Ribas escribió su *Historia de los triunfos...* en 1645, justamente cuando la Compañía estaba pasando por momentos de tensión con los prelados y específicamente con el obispo Juan de Palafox.¹⁷⁹ Este pleito no se detuvo en la Nueva España y llegó hasta Roma, en donde se celebró en 1643 la octava Congregación General de la orden, a la cual fue en representación de la provincia de México el padre Ribas. Fue en esos años que dio forma al manuscrito que hoy conocemos y que algunos de sus analistas han considerado una obra de propaganda.¹⁸⁰

Por otro lado, esta obra fungió como el modelo para muchas otras que le sucedieron, pues fue la primer obra de carácter histórico-misional escrita por un jesuita de la provincia de la Nueva España. Si bien la función pragmática de los textos jesuíticos sólo logro tener impacto al interior de la institución ignaciana, sí hubo otra motivación en los jesuitas que los llevó a la redacción de sus experiencias misionales y ésta fue la expresión de sus triunfos en cuanto a la expansión del catolicismo en las diferentes partes del mundo. El sentido triunfalista de la historia es muy claro desde el título; es un relato en el cual se encuentra descrito el camino seguido por los misioneros para implantar el catolicismo entre sus neófitos, mismo que es reconocido por los jesuitas como un camino iluminado por la “divinidad”. En el texto, Pérez de Ribas se describe como instrumento de la “voluntad divina”, se enuncia a él y a sus compañeros de misión como los únicos capaces de llevar la “palabra de Dios” a los lugares más feroces y riesgosos de todo el orbe.¹⁸¹

¹⁷⁹ Sobre el pleito con Palafox ver capítulo IV.

¹⁸⁰ Ver introducción de Ignacio Betancourt en *Historia de los triumphos...*, 1992, *op.cit.*; Salvador Bernabéu, “El gran teatro del norte...”; Manuel Marzal, *La utopía posible en la América colonial, 1549-1767*, 2 vols., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, vol. I, p. 25.

¹⁸¹ Manuel Marzal, S.J. señala que el sentido triunfalista de la historiografía jesuítica tuvo un modelo en la Nueva España y éste fue el padre Andrés Pérez de Ribas, *op.cit.* Al respecto ver también Juan José Rodríguez, *op.cit.*, p. 109.

Otro jesuita que fungió como escritor de historias misionales fue el padre Eusebio Francisco Kino, de quien ya se habló en el apartado anterior. Kino escribió sus textos durante su trabajo misional en la Pimería Alta. Según el historiador Ernest Burrus, de todos los escritos de este ignaciano sólo dos caben por sus características dentro del nombre genérico de historias, a saber: *Inocente, apostólica y gloriosa muerte del venerable Padre Francisco Xavier Saeta*¹⁸² y *Favores celestiales...*¹⁸³ la primera, aunque contiene la biografía del padre Saeta, quien murió durante una revuelta indígena en la Pimería, es catalogada por Ernest Burrus como historia en tanto que en ella se denota el uso de fuentes primarias, al igual que en *Favores celestiales*.¹⁸⁴

Por un lado, en su primera obra Kino aprovecha el suceso del martirio para solicitar el envío de misioneros que colaboren con la empresa misional de la Pimería¹⁸⁵. Parte de la narración de la llegada de los primeros misioneros a Caborca, comenta el desarrollo de la expansión, pero lo más importante para los fines propagandísticos de las misiones en aquel territorio es la descripción que hace de las condiciones y recursos naturales que aquel espacio ofrece, motivando así la inversión por parte de la Corona en aquellas tierras. Algo muy importante que Kino hizo en este libro como adelanto a las acusaciones que ya veía venir en contra de las ambiciones jesuitas por expandirse fue la justificación de ese anhelo expansivo.¹⁸⁶

¹⁸² Referencia completa en Bolton, *op cit.*, p. 407.

¹⁸³ El texto manuscrito que forma la obra *Favores celestiales* fue hallado por Boltón en 1907 y publicado bajo el nombre de *Kino's Historical Memoir of Pimería Alta 1683-1711*, edición, introd. y notas de Herbert E. Bolton, 2 vols., Cleveland, 1919. Mientras que en español la obra se imprimió en 1922, por el Archivo General de la Nación (donde se preserva el manuscrito original), con el nombre de *Las Misiones de Sonora y Arizona*. Otra edición en español es la que ofrece Porrúa bajo el nombre de *Las misiones de Sonora y Arizona, comprendiendo la crónica titulada "Favores celestiales" y la "Relación diaria de la entrada al noroeste*, vers. paleográfica e índice de Francisco Fernández del Castillo, noticia biográfica de Emilio Bose, México, Porrúa, 1989.

¹⁸⁴ Burrus, "Kino, Historian's historian", p. 148.

¹⁸⁵ Bolton, *op.cit.*, p. 407.

¹⁸⁶ Burrus, "Kino,...", *op.cit.*, p. 150.

Por otro lado, Kino en su obra *Favores celestiales*, aunque no fue escrita de forma tal que respetara un sólo eje temático, el padre hace una especie de autobiografía. Esta obra Kino la comenzó a escribir a finales de 1699, motivado por su amigo sevillano Tirso González y su última parte terminó de escribirla en el año de 1710.¹⁸⁷ Enmarcándola en su contexto histórico esta obra responde a las acusaciones a las que ya se había anticipado en la obra reseñada anteriormente, ofrece detalles de la región desde el año de 1687 hasta 1707 como elemento argumentativo para aquellos que rechazan su labor evangélica e incluso la posiciona como el único medio por el cual se logró, y se podía seguir logrando, la colonización de territorio norteño en América.¹⁸⁸

Si duda esta obra ha sido la fuente primordial para los historiadores del noroeste novohispano, incluso para los propios jesuitas del siglo XVIII que historiaron sobre la California jesuítica. Miguel Venegas, Francisco Javier Alegre y Clavijero, son algunos de quienes retomaron a Kino para dar forma a nuevos escritos en defensa de la labor de la Compañía de Jesús en la Nueva España.¹⁸⁹ En ese sentido se hizo indispensable retomar las acciones de los misioneros de todo el territorio novohispano y así mostrar que los jesuitas no afectaban los intereses de la Corona española, aunque esos textos en el contexto del siglo XVIII no cumplieron con su función, pues la expulsión de los jesuitas del territorio español se hizo presente en 1767.

Ahora, partiendo de una breve panorámica de la producción historiográfica del siglo XVII, abordemos al que es el centro de esta tesis que es el contexto particular en el cual surgiera la obra del misionero jesuita del noroeste novohispano Andrés Pérez de Ribas.

¹⁸⁷ Sobre los detalles de la motivación y estructura del texto, ver Bolton, *op.cit.*, p. 684-693.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 684-685 y Burrus, "Kino,...", p. 152.

¹⁸⁹ Bernard Hauseberg, "El padre Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711), la misión universal y la historiografía nacional", en *El gran norte mexicano...*, p. 226-229 y Burrus, "Historian...", *op.cit.*, p. 152-153.

IV. ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS

a) Noticia biográfica

Andrés Pérez de Ribas es el misionero jesuita del noroeste novohispano más citado en los estudios que refieren el periodo colonial de ese territorio y tema central de esta tesis. No cabe duda de que su labor como misionero y narrador fue importante en tanto que participó del inicio de una expansión colonizadora de gran alcance, ya en lo temporal como en lo geográfico. Su interés, en concordancia con los intereses de la Compañía de Jesús de la que era miembro, no se limitó a la conversión de los indígenas al cristianismo, sino también dedicó parte de su tiempo al entendimiento de la vida de aquellos a quienes buscaba convertir.

Parte del éxito de Ribas en el noroeste colonial radica justamente en la aplicación de las recomendaciones de José de Acosta, a quien en este capítulo vuelvo a ponderar como el primer jesuita misionero de América que escribe para señalar las carencias de la actividad misional en las Indias Occidentales, pero su mayor aportación radica en la configuración de una misionología jesuítica, que fue la base de la praxis misional de los jesuitas que le continuaron, como fue el caso de Pérez de Ribas.¹⁹⁰ Una de las recomendaciones de Acosta era prestar atención a las costumbres y a la lengua indígena del lugar donde se llevaría a cabo la labor misional, como un medio para lograr un mayor entendimiento de todo aquello que comprendía el espacio donde se habría de establecer la misión.¹⁹¹

En ese sentido, por un lado, Ribas constituye un ejemplo de los misioneros que siguieron las recomendaciones de Acosta y eso se puede notar en los temas que aborda en su *Historia de los triunfos de nuestra santa fe....*, y, por otro lado, este jesuita fue

¹⁹⁰ Beatriz Fernández Herrero, "El indigenismo de José de Acosta", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, n°524, febrero 1994, p. 7-24, p. 10.

¹⁹¹ José de Acosta, *op.cit.*, vol. I., L. IV.

parte de un nuevo modelo de misionero impulsado por el padre provincial de la Nueva España Antonio Mendoza (1585-1591), en respuesta a la crisis que sufrió la Compañía a finales del siglo XVI. Sobre este modelo de jesuita ya se ha hablado en el capítulo anterior, pero sirva de recordatorio que aquel proyecto apelaba por una mayor voluntad misionera como parte fundamental de la formación de los ignacianos.

Así entonces, el ingreso de Ribas a la Compañía se ubicó en un contexto de particular coyuntura para esta orden. Andrés Pérez de Ribas nació en Córdoba, Andalucía, en el año de 1575. No se cuenta con datos exactos sobre su vida anterior al ingreso de la Compañía, pero se puede deducir, por su ingreso al sacerdocio, que fue el segundo hijo de una familia cordobesa acomodada, pues al no ser el primogénito poco podría esperar de la herencia familiar, pero sí podría gozar de una educación secular gracias a la posición de su familia.¹⁹² De Pérez de Ribas no se conoce el año exacto del comienzo de sus estudios eclesiásticos, pero sus analistas consideran que fue a una edad muy temprana, pues entró a la Compañía de Jesús en 1587 para realizar sus estudios de noviciado en Andalucía.¹⁹³

Aun siendo novicio viajó a la Nueva España en 1602, ya que, dado el impulso del provincial Mendoza por enviar religiosos, la Compañía necesitaba ampliar su número de miembros en este territorio para así comenzar con el trabajo misional que se tenía casi abandonado o, por lo menos, en condiciones muy descuidadas hasta ese momento por parte de los miembros de esta orden. Una posible respuesta a este presuroso viaje puede ser el hecho de que dentro del nuevo modelo de educación el fomento a la voluntad misional en los nuevos jesuitas era la base principal. Dentro de ese modelo, recuérdese, tenía un lugar importante el conocimiento de las lenguas indígenas; y en ese sentido, se hacía indispensable la estancia de los novicios en los

¹⁹² Betncourt, *op. cit.*, p. xii.

¹⁹³ Felix Zubillaga, *Monumenta Mexicana III*, p. 543.

centros de aprendizaje de las lenguas indígenas en la Nueva España (como ejemplo, el Colegio de Tepotzotlán).

La vida de Ribas, al igual que la de muchos otros jesuitas como la de José de Acosta, Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, entre otros, ha sido idealizada al grado de proponer que su pronta llegada a la Nueva España, tras ingresar a la Compañía de Jesús, fue motivada por su inherente espíritu misionero. Sin embargo, sin afán de anular la existencia de ese posible espíritu, también es necesario tomar en cuenta que la orden jesuita en América, y en este caso la Nueva España, casi siempre tuvo la necesidad de ampliar su número de miembros, toda vez que su campo de acción estaba en aumento en territorios allende el mar. En el caso de los primeros misioneros jesuitas en la Nueva España, lugar que ocupa nuestro autor, su idealización fue el resultado de una serie de representaciones de martirio configuradas alrededor de la imagen del misionero jesuita, quien se aventuró a la tierras incógnitas y lejanas con el único motivo de servir a Dios.

El jesuita Gerard Decorme describe al misionero jesuita de la siguiente manera:

Su empresa requería grandes cualidades físicas de virilidad, carácter, inteligencia, valor, invención, salud y constancia. No los amedrentaban las distancias, las ásperas sierras y barrancas, ni las tribus salvajes y antrófogas, ni los ríos, el hambre, el frío ni la sed. Iban sin escolta donde no se atrevían los mismos soldados [...] El martirio era a cada instante posible: veinte de ellos consiguieron tan gloriosa corona y un sin número pasaron peligros y sufrimientos peores que la misma muerte violenta.¹⁹⁴

Entonces, en 1602, a la edad de 26 años, Ribas llegó a San Juan de Ulúa y de ahí se trasladó a Puebla para continuar con sus estudios de noviciado. En 1604 profesó y en ese mismo año, en compañía de su colega jesuita el padre Pedro de Velasco, partió a Sinaloa con el capitán Martínez de Hurdaide.¹⁹⁵ Como dije anteriormente, en muchos estudios se señala que fue el propio Pérez de Ribas quien solicitó su envío a las

¹⁹⁴ Decorme, *op. cit.*, vol. II, p. 87.

¹⁹⁵ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. I, p. 161.

“inhóspitas” tierras del noroeste novohispano, pero eso es algo que no se puede saber con certeza.¹⁹⁶ Lo que no debemos perder de vista es que tanto en los escritos de Ribas, como en los subsiguientes escritos jesuitas en donde se refieren a él, se busca enaltecer su espíritu misional para recrear la imagen del jesuita como modelo misionero para los novicios.

Es de reconocerse que el trabajo de Andrés Pérez de Ribas fue de grandes dimensiones en el septentrión novohispano. Desde su larga travesía para llegar a Sinaloa hasta sus alcances en términos de evangelización con los indios zuaques, ahomes y yaquis, el jesuita demostró tener una visión muy clara de sus objetivos misionales. Como seguidor de la misionología de Acosta, en donde se proponía como base de toda buena labor evangélica la enseñanza de trabajos a los indígenas para mantenerlos ocupados y así “evitar la ociosidad”, Ribas se encargó de suministrarles a los indígenas un conocimiento para el aprovechamiento de la tierra al estilo occidental; esto, sin duda, también, con la finalidad de que los indios dejaran a un lado la movilidad territorial que les caracterizaba y se asentaran en pueblos de misión.

Sus primeros logros misionales fueron con los indios zuaques y ahomes con ayuda del padre Pedro Velasco. Los contactos iniciales entre españoles y zuaques se habían caracterizado por una aguda violencia, el propio Ribas narra los enfrentamientos constantes entre el capitán Hurdaide y estos indios; sin embargo, tras una serie de revueltas que culminaron con la matanza de gran cantidad de indios en nombre de la “salvación de sus almas”, el padre Ribas comenzó a ocuparse de la conversión de los indios zuaques, a quienes el autor describió como “las naciones más belicosas y

¹⁹⁶ Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., México, Jus, 1961, vol. XI, p. 330.

arrogantes y que con más obstinada porfía se habían opuesto a la cristiandad, de todas las demás de esta provincia [...]”.¹⁹⁷

Sin pretender polemizar sobre la descripción anterior hecha por el religioso, sí quiero regresar a ella porque me parece que nos puede dar indicios de lo que resultó ser la primera labor misional de Pérez de Ribas. En cierta forma, él señala que para el momento en que el padre Martín Pérez, quien fuera superior de la misión de Sinaloa, le encomendara la evangelización de los zuaques, éstos ya se habían resignado, de alguna manera, a la presencia de españoles en su territorio y que fueron ellos quienes solicitaron la presencia de religiosos en su comunidad;¹⁹⁸ mas no debemos olvidar que estos datos no podemos tomarlos acríticamente, pues Ribas guardaba una intencionalidad en su discurso, por lo tanto, debemos cuestionarnos qué tan fácil fue para él la evangelización de estos indios, a quienes caracterizó de la forma en la que lo hizo en su obra. Las condiciones de hostilidad no pudieron haber cambiado tan drásticamente en tan poco tiempo, por lo que la labor de este misionero bien pudo haber sido bastante pesada durante estos primeros años; lo cual también nos explica su apoyo al establecimiento de un presidio en Sinaloa.¹⁹⁹

Paralelamente a la evangelización de los zuques, Pérez de Ribas trabajó en la conversión de los indios ahomes. A éstos, el religioso los tuvo en mejor concepto, pues los consideraba de naturaleza dócil y de fácil aprendizaje. Así como de la referencia que hizo de los zuaques, y de la cual se puede deducir que su labor fue ardua con aquellos indios, se puede concluir que para Ribas el trabajo con los ahomes no le implicó tanto esfuerzo, en tanto que pudo trabajar en su labor misional sin demasiados obstáculos como los que tuvo con los zuaques; razón por la cual podemos entender caracterizara a

¹⁹⁷ Ribas, *op.cit.*, p. 277.

¹⁹⁸ *Ibidem.*, p. 281.

¹⁹⁹ Sobre la instauración del presidio y su justificación, el autor ocupa más de un capítulo, veáse: Ribas, *op. cit.*, t. I, L.II, cap. XI-XV.

los ahomes como dóciles, mientras que, como ya se dijo, a los zuaques los tuviera como belicosos.

Bien, según Decorme, la labor realizada por Pérez de Ribas en el territorio de los indios zuaques y ahomes fue tan bien recibida que los indios mayos solicitaron la presencia de los jesuitas en su territorio; ²⁰⁰solicitud a la que los ignacianos respondieron con el envío del padre Méndez. Esto es de nuestro interés porque la introducción de la misión en territorio mayo permitió que Ribas comenzara a trabajar en la evangelización de los yaquis.

Lograda la conversión de los indios mayos, y hecha la paz en 1610 entre Hurdaide y los yaquis, estos últimos comenzaron a solicitar, en 1616, padres que misionaran entre ellos. El padre Ribas acudió a México en donde obtuvo la licencia del virrey marqués de Guadalcázar y del padre provincial para comenzar la evangelización entre aquel grupo indígena en el año de 1617.²⁰¹ Fueron 16 años los que Pérez Ribas fungió como misionero entre los yaquis y fue aquí donde vivió la mayor parte de las experiencias misionales que narra en su *Historia*.²⁰²

Con la reducción de los yaquis en pueblos de misión la expansión al norte por los jesuitas se hizo más accesible. Pero su distancia a 50 leguas de la villa de San Felipe, en Sinaloa, resultó en una necesidad de fundar un nuevo rectorado. En 1620 se fundó el rectorado de San Ignacio, el cual comprendía las misiones en el territorio mayo, yaqui y nebome.²⁰³ Ese mismo año Pérez de Ribas dejó su labor como misionero y se trasladó al Colegio Seminario de Tepotzotlán, ubicado en el centro de la Nueva España, donde se desempeñó durante dos años como maestro de novicios. En 1622 se trasladó a la ciudad de México.

²⁰⁰ Gerard Decorme, p. 180.

²⁰¹ Ribas, *op. cit.*, t. II, L. I, cap. I.

²⁰² Zambrano, *op.cit.*, vol. XI, p. 340.

²⁰³ Alegre, *op.cit.*, t. II, p, 22.

Ya en la capital Pérez de Ribas fue designado *socius* -secretario personal- del provincial de la Compañía en la Nueva España, el padre Juan de Laurencio. A partir de entonces, Ribas comenzó a desempeñar algunos cargos importantes en la administración de la orden en tierras novohispanas. Su ejercicio de rector del Colegio de San Pedro y San Pablo dio principio en el año de 1626 y se vio interrumpido en 1632 cuando fue nombrado prepósito de la Casa Profesa; aunque el cargo más importante que Pérez de Ribas ocupó fue, sin duda alguna, el de padre provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España, en el año de 1638.²⁰⁴ Durante ese periodo, en 1639, el jesuita en cuestión ordenó la fundación de un nuevo rectorado al norte de Sonora con el nombre de San Javier,²⁰⁵ mismo que comprendería las misiones de Ures, Concepción Babicora, San Pedro Acontzi y Remedios Banamichi.²⁰⁶

En esos años de gobierno de Ribas se inició un pleito importante con el obispo Juan de Palafox, que en resumidas cuentas se debió a las demandas de este obispo en contra de los jesuitas a quienes señalaba como mercenarios que faltaban a la Corona. Este pleito llegó hasta el Consejo de Indias, en donde resolvieron a favor de los jesuitas en 1644.²⁰⁷

Andrés Pérez de Ribas concluyó con su cargo como provincial en 1641, años antes de que finalizara el pleito con Palafox. Incluso al término de su periodo como provincial ocupó de nuevo el cargo de rector y dos años después lo comisionaron como procurador de la provincia mexicana en Roma para la octava Congregación General de la Compañía. En 1643, después de cumplir con su labor de procurador, Pérez de Ribas se estableció en Madrid por dos largos años; tiempo suficiente para que pudiera elaborar su manuscrito más importante y tema central de esta tesis.

²⁰⁴ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. I, p. 89; Ignacio Betancourt, *op.cit.*, p. xiv.

²⁰⁵ Sobre la dinámica de los rectorados en el sistema misional jesuítico ver cap. II, p. 41.

²⁰⁶ Decorme, *op.cit.*, p. 360-361.

²⁰⁷ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Administración de Razón y fe: Plaza de Santo Domingo, 1916, p. 362.

Su *Historia de los triunfos de nuestra santa fe..., conseguidos por los soldados de las milicias de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España...* se publicó en el año de 1645, en Madrid, y si bien se considera que fue la respuesta de los jesuitas ante la ríspida disputa que sostuvieron con Palafox, de la cual finalmente salieron bien librados, también es un hecho que la *Historia* contribuyó de manera eficaz para limpiar el nombre y la reputación de la Compañía de Jesús.²⁰⁸

Pérez de Ribas regresó a México en el año de 1647 y comenzó con la redacción de una obra general que lleva por nombre *Crónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en la Nueva España*. Este texto, a diferencia del anterior, no se publicó en vida del autor.²⁰⁹ El padre Ribas murió a la edad de 80 años, el 26 de marzo de 1655.

b) La Historia de Pérez de Ribas

Para la Compañía de Jesús en la Nueva España el siglo XVII fue de grandes avances, tanto en lo referente a sus fundaciones: colegios, seminarios, así como en sus establecimientos misionales. Como ya vimos en el capítulo II, la orden de los jesuitas fue la última en llegar a territorio novohispano; sin embargo, eso no mermó su capacidad para establecerse y fundar, con relativa rapidez, colegios y seminarios. Los problemas a raíz de lo anterior no se hicieron esperar, pues aquello no fue tomado como positivo por algunos grupos o individuos que integraban las altas esferas de la autoridad colonial.

²⁰⁸ Brading, *op.cit.*, p. 203.

²⁰⁹ La única edición que se ha hallado de esta obra es: *Crónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en la Nueva España: fundación 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...*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896. En adelante cuando remita a la obra de Pérez de Ribas por medio de la locución *op.cit.*, me estaré refiriendo a su *Historia de los triunfos...*

Como ya lo he venido desarrollando en esta tesis, los jesuitas no gozaban de la aceptación de la sociedad en su totalidad, incluso ni siquiera de la simpatía total de las demás órdenes religiosas, con quienes sostuvieron algunas rencillas durante su estancia en México. En el capítulo anterior se sugería, a la manera de Javier Burrieza Sánchez, que los padres ignacianos eran calificados por los otros regulares como soberbios e interesados en el bienestar económico de la Compañía y sus colegios, actitud que escondían detrás de su aparente desinterés sobre los bienes materiales y en su objetivo desmedido por expandir la fe católica.²¹⁰ Sumado a lo anterior se hallaba el hecho de que la fundación de misiones ignacianas en el septentrión mexicano a finales del siglo XVI comenzó a causar grandes molestias a los mineros y comerciantes a quienes el sistema misional les restringía la posibilidad de hacer uso de la mano de obra indígena.

Así, en ese contexto social, con algunas adiciones que se harán en este capítulo, fue que surgió la obra del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes las mas 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.*²¹¹ Lo que sigue nos permitirá situar mejor el surgimiento de la obra de Ribas y tratar de hallar aquello que permitió que ésta se convirtiera en el modelo para los textos que le sucedieron.²¹²

Pocos años antes de que Ribas se retirara a escribir su *Historia* los pleitos con los prelados en relación al pago de los diezmos por parte del clero regular era un tema que mantuvo la atención y los esfuerzos de la gran mayoría de las órdenes religiosas. Por lo anterior, según Antonio Rubial, la obra de Ribas no fue la única que resultaría del conflicto con los obispos:

²¹⁰ Ver p. 50.

²¹¹ Acerca de las ediciones de esta obra ver nota 167.

²¹² Manuel Marzal, *op. cit.*, vol. II, p. 174.

dentro de este contexto de conflicto, los escritos de los regulares del siglo XVII cumplían una doble función: dar a conocer los orígenes de las provincias religiosas para enaltecerlos y hallar en ellos su razón de ser, a partir de narración de las vidas de sus ilustres fundadores que ponían un ejemplo de virtud a las generaciones de jóvenes religiosos y en segundo lugar, por medio de esos relatos se exponían los títulos de los primeros evangelizadores; en ellos se solicitaban privilegios a la Corona y se justificaban sus derechos sobre las doctrinas de indios, disputadas por el clero secular, y sobre sus exenciones y privilegios en el pago de diezmos.²¹³

Aquel conflicto llegó a su punto álgido con el visitador y obispo Juan de Palafox. Este personaje fue enviado por el rey Felipe IV como visitador a la Nueva España y una vez ocupado el cargo, en 1641, ordenó que el virrey Duque de Escalona y marqués de Villena fuera destituido de su cargo. Palafox no sólo fungió como visitador, sino también como obispo en Puebla y, al mismo tiempo, ocupó el cargo de virrey, mientras se hacían las gestiones para asignar a alguien más en el puesto.²¹⁴ Como obispo también llegó a la Nueva España con la intención de modificar algunos aspectos relacionados con las fundaciones del clero regular, ante lo cual no se hicieron esperar las respuestas por parte de los integrantes de las órdenes religiosas.²¹⁵

Particularmente entre los jesuitas y el obispo Palafox no había habido indicios de conflicto alguno, durante sus primeros años estancia como visitador en la Nueva España. El pleito que impulsaría en gran medida la publicación de la *Historia* de Ribas fue un hecho que se suscitó tiempo después de la llegada de Palafox, en 1640; incluso en un principio, para ser precisa, en el año de 1641, fungió como defensor de la orden ante el pleito con el capitán de Sinaloa Pedro Perea.²¹⁶ Las causas del conflicto son abordadas por algunos autores jesuitas como Francisco Javier Alegre, Antonio Astrain y

²¹³ Antonio Rubial García, “La crónica religiosa: Historia sagrada y conciencia colectiva”, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. II, México, Siglo XXI, 2002, p. 348.

²¹⁴ Antonio Astrain, *op.it.*, p. 375.

²¹⁵ *Ibidem.*, p. 377.

²¹⁶ Decorme, *op. cit.*, t. II, p. 363.

Gerard Decorme, entre otros; aunque en los escritos del propio Juan de Palafox podemos hallar su argumentación.²¹⁷ Sin embargo, al no ser este tema el eje central del capítulo sólo mencionaré aquello que he considerado relevante para poder ubicar la *Historia* realizada por Andrés Pérez de Ribas.

Según Antonio Astrain, el problema entre Palafox y los jesuitas comenzó por el litigio de los diezmos, en 1641. Vale la pena recordar lo que ya se dijo con anterioridad acerca de que la exigencia del visitador no sólo afectaba a la orden jesuita, sino a todas las órdenes del clero regular; sin embargo, fue con la Compañía de Jesús con la que Palafox se enfrentó particularmente.

El conflicto tenía su origen desde 1639, a partir de una donación hecha por el doctor Fernando De la Serna, quien fuera canónigo de Puebla. Dicha donación correspondía a una hacienda que beneficiaría al colegio jesuita de Veracruz. Ante la pretendida donación de De la Serna, el cabildo le exigió a dicho personaje que a la dicha donación se le agregara una cláusula en donde se señalara que la propiedad en cuestión habría de pagar el diezmo a la Iglesia de Puebla, de no hacerlo quedaría excomulgado; finalmente el canónigo haría su donación sin añadir los requerimientos del cabildo. Durante la primera etapa de ese acontecimiento, Palafox apenas se hallaba en la planeación de su viaje a la Nueva España, pero, en 1642, cuando se llevó a cabo la donación, el visitador ya ocupaba el cargo de obispo en Puebla. El cabildo cumplió la amenaza y De la Serna fue excomulgado. Éste buscó el apoyo de la Audiencia de México, pero, para su mala suerte, ésta era dirigida por el visitador Palafox, por lo tanto el fallo en contra del donador continuó siendo desfavorable para él. Finalmente fue el Consejo de Indias quien logró solucionar el asunto declarando que la donación debía ser

²¹⁷ Juan de Palafox y Mendoza, *Cartas escritas por el venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, 1643-1649*, introd. y notas de Rosendo Huesca Pacheco, Puebla, 1998.

anulada.²¹⁸ El pleito con el obispo continuó y tuvo su climax en el año de 1647, dos años después de la publicación de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*.

Como se señaló en el apartado anterior, en 1638, Ribas ocupaba el cargo de provincial de la Nueva España, por lo que a él le tocó enfrentar directamente el inicio del conflicto con Palafox. Dadas las circunstancias del problema, y debido a la publicación de un escrito de Palafox enviado a Madrid, en donde éste señalaba a la Compañía como poseedora de grandes beneficios económicos y de la pertinencia del pago de diezmo para mejorar las condiciones de los obispados, los jesuitas determinaron convocar a una reunión el 22 de enero de 1643, en donde, además de elegir un procurador para Roma, se determinaría una defensa ante el ataque.²¹⁹

La *Historia* de Ribas se ubicó dentro de los planes de defensa de los padres profesos, ya que acordaron escribir acerca de la labor pastoral de la Compañía y los triunfos de su acción evangelizadora hecha en cárceles, colegios y las misiones del septentrión; a la manera de los viejos conquistadores.²²⁰ Dicha narración se llevaría a cabo por el que fuera elegido para defender a la Compañía frente al Consejo Real en Roma, y ese personaje sería justamente el padre Andrés Pérez de Ribas, pues él, mientras había ocupado el cargo de provincial, pudo ver de cerca el conflicto y desde luego se pensaba que tendría mayores argumentos para la defensa.²²¹ Así las cosas, Ribas partió hacia Roma, en donde también acudió a la octava Congregación General de la Orden, durante el mismo año de 1643, después se mudó a Madrid en donde dedicó a escribir la primera obra de carácter histórico, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, en donde se narraran las hazañas de los jesuitas en territorio misional; dicha obra se publicó en dicha ciudad española en el año de 1645.

²¹⁸ Astrain, *op.cit.*, p. 378.

²¹⁹ Ignacio Betancourt, *op. cit.*, p. xxvii.

²²⁰ Salvador Bernabéu, "El gran teatro...", *op.cit.*, p. 121.

²²¹ Alegre, *op. cit.*, vol. III, L.7, p. 16.

La *Historia* tiene como eje temático dar razón sobre las condiciones en las que se habían llevado a cabo las labores misionales y los frutos obtenidos, hasta ese momento, es decir 1645, en el noroeste. La sistematización de la obra consta de dos partes, la primera parte de siete libros y la segunda de cinco libros; cada libro está subdividido en capítulos. Los libros que ocupan mayor número de detalles son los últimos cuatro libros de la primera parte (libro IV al VII), en los cuales aborda asuntos relacionados con la entrada de los jesuitas al norte y sur de Sinaloa y Sonora; quizá esto se deba a que Pérez de Ribas fue participante directo de aquellos sucesos, entre los que se encuentra su entrada con los indios yaquis. Es en la segunda parte del manuscrito que el jesuita cordobés es menos descriptivo, pues en ella se narran las reducciones y conversiones hechas por los jesuitas entre los indios de Topía, xiximes y humis, y sobre las condiciones de la misión de San Andrés y Parras, lugares poco conocidos para el autor de la obra que, de manera muy breve, aquí he reseñado.

La *Historia* formó parte también del proyecto que comenzara durante el provincialato del padre Mendoza, a finales del siglo XVI, pero que continuó durante la primera mitad del siglo XVII, y que enfatizaba la necesidad de generar un modelo de misionero que cumpliera cabalmente con el objetivo misional de la Compañía de Jesús.²²² En ese sentido, Andrés Pérez de Ribas cierra cada libro con la narración de la vida y muerte de los misioneros que sirvieron a la prédica del evangelio en aquellas tierras, algunos de ellos exaltados por su martirio y otros simplemente elogiados por su vida en misión; entre los padres que se refieren en la *Historia* se encuentran: Gonzalo de Tapia, Juan Bautista de Velasco, Julio Pascual, Manuel Martínez, Martín Pérez, Hernando de Villafañe, Vicente del Aguila, Jerónimo Ramírez, Juan de Ledesma (quien no fue misionero, sino maestro en el colegio de San Gregorio dedicado a la enseñanza

²²² Ver capítulo III, p. 51-52.

de indios), Hernando de Santarén, Juan Agustín, entre otros; incluso se cuenta entre los mártires a los jesuitas que viajaron a Florida, años antes de la entrada de misioneros al noroeste novohispano. Sin lugar a dudas, el martirio del padre Tapia es el que se aborda con mayor detalle, incluso a este suceso Pérez de Ribas le dedica gran parte del libro II.

Ahora bien, curiosamente, a pesar de que para el año en que se publicó la obra, Pérez de Ribas ya no ocupaba el cargo de padre provincial, en su dedicatoria al rey Felipe IV, Ribas se presenta con ese cargo: “Dedicada a la muy católica magestad del Rey N.S. Felipe cuarto. Escrita por el padre Andrés Pérez de Ribas, Provincial en la Nueva España, natural de Córdoba”. Aunque el autor cordobés es muy cuidadoso de no incluir referencias a ningún personaje en particular que se declare como enemigo de la Compañía, sí hace hincapié en lo siguiente:

Acrescento el motivo para escribir este tratado, el haber llegado a mí noticia que un hereje destos tiempos publicó otro contra la Compañía, notando a sus hijos de que las Misiones y ministerios en que se emplean, los buscan y escogen sólo entre gentes y repúblicas de lustre, ricas y poderosas, como una gran China, Japón y semejantes.²²³

Si bien, el autor no señala el nombre de ese “hereje”, lo anterior nos remonta a aquellas críticas que surgieron hacia la Compañía a principios del siglo XVII, con respecto a la falta de interés por la labor misional de parte de los ignacianos en la Nueva España, y sobre las comodidades y beneficios que les estaba resultando de la fundación y administración de colegios.²²⁴ Así entonces, en respuesta a esos ataques Ribas declaraba que su obra sería un medio para difundir la defensa de la Compañía ante la “calumnia” simplemente por medio del relato de los quehaceres misionales:

Y no quiero dejar de ponderar aquí los versos con que publican estos enemigos de Dios y de su Iglesia, las calumnias con que procuran perseguir a la Compañía de Jesús, como

²²³ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. II, p. 205.

²²⁴ Ver p. 51.

a la que tienen por escuadra y batallón, que resiste y desbarata sus intentos [...] Y demás de eso, para mostrar la falsedad de esa calumnia, puede servir todo lo que queda escrito en esta larga historia de trabajos, peligros y muertes padecidas de nuestros religiosos entre gentes bárbaras, pobrísimas y miserables; y que siendo tales, están tan lejos de menospreciarlas, o escusarse de emplear en ella sus ministerios apostólicos, y sus propias vidas...²²⁵

Lo anterior es parte fundamental de toda la argumentación de la obra, es lo que podemos llamar el argumento político de la misma. No es la cita anterior la única referencia que hace Ribas con respecto a la complejidad de la labor misional de quienes acudieran a aquellos territorios de Sinaloa y Sonora, pero sí es pertinente señalar aquí que es de los pocos espacios en donde Ribas es claro con respecto a la función defensiva de su relato.

Ahora bien, cuando Ribas se refiere al trabajo evangélico de los jesuitas en las misiones, lo relaciona con la labor de los apóstoles que acompañaron a Jesús. Ese marco bíblico le sirve para poner en referencia en la época la acción misional de los padres ignacianos.²²⁶ Lo anterior no sólo es reflejo del estilo literario de la época, sino que también nos invita a pensar que la *Historia* no sólo estaba diseñada como argumento de defensa en contra de quienes acusaban a los jesuitas, sino a un público general más amplio. Si bien, en aquel tiempo eran pocos quienes tenían acceso a la lectura, eran justamente aquellos de la elite a los que los padres ignacianos tenían interés de convencer de sus buenas acciones y así conseguir su apoyo; mismo apoyo que desde su fundación fue de suma importancia para la Compañía. En este sentido, los textos jesuíticos como el de Ribas contienen una fuerte carga de providencialismo; éste fue un

²²⁵ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. II, p. 206.

²²⁶ Jorge Cañizares Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, trad. de Pablo Sánchez León, Madrid, Fundación Jorge Juan Marcial Pons Historia, 2008, p. 59.

argumento propio de la época y que los jesuitas supieron explotar para formular su argumento de legitimación y defensa.

El providencialismo que caracteriza a la obra, y que se encuentra en toda la historiografía jesuítica del siglo XVII,²²⁷ se puede ubicar en aquellos puntos en donde Ribas se detiene a explicar sobre las razones que llevaron a los hijos de san Ignacio, y no a los miembros de otra orden, a ser los misioneros “elegidos por Dios” para establecerse en los territorios del noroeste novohispano.²²⁸

Porque ¿Quién no echará de ver claramente en órdenes tan especiales y divinas del Cielo, cuán por cuenta de Dios y de su divino Espíritu corren estas empresas y Misiones que se hacen entre gentiles, en orden a su reducción al Cristianismo, y cuán como obra muy propia de Cristo y su Iglesia, la dispone y está atenta divina Providencia para señalar el tiempo, lugar y personas que se han de emplear en ellas? Circunstancias todas que pueden ser de grande consuelo a lo que Dios escoge, para tales empresas Apostólicas. Deseando pues, nuestro Santo Patriarca, que sus hijos se empleasen en ministerios que tiene Dios tan su cargo y que su Religión cuanto fuera posible se asemejara a la de los Sagrados Apóstoles, en procurar el bien y salvación de las almas (fin que pretende la Compañía intensamente, junto con la perfección propia) entre otros medios que para consecución de ese altísimo fin escogió, fue uno el de las Misiones entre fieles e infieles, en que los sagrados Apóstoles se ejercitaron²²⁹

Pérez de Ribas es muy exhaustivo en sus declaraciones con respecto a la “elección de Dios” que benefició a los padres de la Compañía para convertirlos en los “elegidos” para luchar por el evangelio. Aunque para los religiosos de la época esa misma

²²⁷ *Ibidem.*

²²⁸ Aunque los jesuitas se declaraban como los “misioneros elegidos” en la zona del noroeste, ellos no eran la única orden regular que misionó en el territorio. Además, en las fase inicial de la penetración española a dicha región, los ignacianos tuvieron que limitar su territorio hacia el norte de la Pimería Alta y California, pues los franciscanos constituyeron sus propias misiones en las zonas centrales de la Nueva Vizcaya (actual Durango y Chihuahua), Nuevo México, Nuevo León y Nueva Extremadura (actual Coahuila), Ignacio del Río, *El régimen jesuítico...*, p. 25.

²²⁹ Pérez de Ribas, vol. I, p. 111.

explicación les permitió justificar su acción en el Nuevo Mundo.²³⁰ Sin embargo, el autor la utiliza aquí para enaltecer la labor misional de los jesuitas por encima de cualquier otra orden, pues para ese momento la conformación de las misiones en el noroeste novohispano ya comenzaba a dar molestias a los colonos españoles que partían a esas zonas en donde la sublevación indígena parecía estar bajo control, para llevar a cabo empresas comerciales y mineras, sendas actividades que requerían de la mano de obra indígena. En ese sentido, la *Historia* centra sus esfuerzos, también, en demostrar que los misioneros eran los únicos que habían logrado el sometimiento indígena y que por tanto era necesaria su presencia en aquellos territorios, y que, incluso, la Corona debía ampararse en ellos para continuar con su expansión hacia el norte, como ya lo veremos en el siguiente apartado.

c) La “legitimidad” de la conquista de los indios

En este apartado se abordará una de las cuestiones más controversiales con respecto de la llegada de los españoles a territorio americano y los cambios que se suscitaron en aquellas tierras: la legitimidad de las imposiciones políticas, económicas y religiosas. En este último rubro es en el que se habrá de poner especial énfasis en esta tesis, pues así como las naciones debían legitimar su derecho a la posesión de nuevos territorios, los religiosos debían legitimar su derecho a evangelizar en tal o cual territorio. Y en lo que refiere a la orden religiosa de la Compañía de Jesús las acciones legitimadoras debieron ser aun más y de mayor alcance, dado que, como ya lo hemos venido viendo a

²³⁰ Este mismo argumento fue utilizado por los franciscanos en sus textos históricos. Un ejemplo es el caso del fraile franciscano Alonso de Benavides analizado por Daniel T. Reff. Este fraile escribió sus *Memorias* en los años de 1630 y 1634, aproximadamente diez años antes que la *Historia de los triunfos* se imprimiera; ver Daniel Reff, “Contextualizing missionary discourse...”, *op.cit.*, p. 56. Aspectos relacionados con la labor y producción historiográfica de los franciscanos son ampliamente analizados por el historiador John L. Phelan en *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, University of California Press, 1970.

lo largo de este trabajo, los problemas de los jesuitas en territorio novohispano no eran pocos, ni al interior ni al exterior de la misma.

Una de las preguntas que resuelve Ribas en su *Historia* es ¿Por qué la Corona española tenía el derecho de conquistar a aquellos indios y no sólo eso, sino de apropiarse de los recursos naturales de los lugares que habían sido habitación de aquellos indios? Ribas supo hacer buen uso de la escritura para enaltecer a la Corona y lograr así dibujar la imagen de los ignacianos bajo las órdenes del rey, lo cual, como vimos en el capítulo I, no era necesariamente cierto, en tanto que ellos, en primera instancia, respondían a los intereses de su máxima autoridad el padre general y del papa, debido al cuarto voto profesado por esta orden religiosa al pontífice católico.²³¹ Sin embargo, la genialidad de Ribas está en enmarcar los intereses misionales de la Compañía con los de Dios y, en tanto que la Corona también se consideraba como instrumento de la voluntad divina, entonces los intereses resultaban ser los mismos, tanto para los jesuitas como para el rey:

Ni se olvida (señor) [refiriéndose al rey] la historia en muchas partes, de dar testimonio irrefragable del glorioso empleo de tales riquezas, así porque su asunto lo pide; como porque es conveniente que sepa el mundo y conozcan sus gentes, que no se extiende más él y sus Naciones, que lo que se extiende la libertad Real católica y su piedad y celo santo, de que se amplíe la divina fe en todo lo descubierto y en lo que de nuevo se va descubriendo y falta por descubrir. Testigos y pregoneros serán en esta obra los hijos de la Compañía de *Jesús*, humildes capellanes de vuestra magestad, de los beneficios de magnificencia Real que para la consecución de ese glorioso intento hemos experimentado; siendo despachados muchas veces y en diversos tiempos con esa liberalidad y disposición real, desde España, a las conversiones de gentes de las Indias de la América.²³²

²³¹ Como vimos en el capítulo I, el cuarto voto se refiere a la obediencia directa al papa por parte de los miembros de la Compañía de Jesús.

²³² Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. I, p. 99.

He aquí cómo Ribas describe a los hijos de Loyola como instrumentos de la divinidad que ve por la Corona española y por lo tanto el trabajo de ellos beneficia en todo momento a los vasallos del rey. El asunto de las riquezas lo vemos esbozado también en este fragmento. Si los recursos naturales de aquellos nuevos territorios sólo podían ser utilizados si se mantenía bajo sometimiento a los indígenas, entonces, quien lograra tal hazaña en el noroeste se reconocería como indispensable para la empresa económica del rey y los colonos españoles en aquel territorio; y fue así como el discurso jesuita partió de esa premisa para legitimar su acción y su derecho a misionar y expandirse en ese territorio.

Es curioso ver cómo mientras que aquí Ribas menciona que los miembros de la Compañía de Jesús “además de en primer lugar, cuidar de la doctrina santa de estas gentes, también en servicio de vuestra majestad, se emplean en domesticarlas y conservarlas en amistad cristiana con los católicos españoles vuestros vasallos; para que los unos y los otros viviendo en mucha paz y unión gocen de tan grandes tesoros...”, en la práctica los conflictos entre mineros y comerciantes del septentrión novohispano en contra de la orden de Jesús fueron constantes desde las primeras décadas del siglo XVII.²³³ Las quejas de los comerciantes de aquella época discrepaban bastante del discurso narrado en la *Historia* por Ribas, pues en ellas se podía leer que el uso de los indios en la misión no fue sólo en un sentido evangélico, sino económico, o al menos ellos así lo resintieron. Por un lado, la construcción de las iglesias y algunas otras construcciones del pueblo de misión fueron una labor que se logró con la fuerza de trabajo indígena y por otro lado, la cantidad de cabezas de ganado que los padres tenían en su poder son algunos ejemplos que suscitaron la sospecha y queja de varios colonos,

²³³ Véase José Luis Mirafuentes, “Estructuras de poder política y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII), *Estudios de Historia Novohispana*, n° 14, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, p. 118-147.

así como de las autoridades virreinales y eclesiásticas.²³⁴ Aunque como ya ha señalado en el capítulo anterior, los misioneros gozaron del gran apoyo del grupo de comerciantes de origen vasco radicando en la región.²³⁵

Sobre los bienes en las misiones, Pérez de Ribas se constriñe en señalar la pobreza de las mismas. El autor insistía que la riqueza mineral que se hallaba en aquellas tierras serviría a los colonos españoles y que ese logro sólo se podía deber al sometimiento indígena que habían logrado los misioneros jesuitas, fenómeno que ni los soldados habían logrado antes. Ribas se refiere a la milicia española, sobre todo cuando quiere remarcar la inutilidad de sus tácticas para someter a los indios. Incluso enfatiza el hecho de que los soldados estaban a las órdenes de los jesuitas, con el propósito de que al lector le quedara claro quién era el legítimo conquistador de aquellos indios. El asunto clave que el jesuita quería resaltar era que más valía persuadir que abatir a los indios. Aquí un ejemplo acerca de lo que he mencionado, cuando Ribas se refiere a la reducción de los indios acaxeos por el padre Hernando de Santarén, indígenas que fueron catalogados por Ribas como un grupo de los más salvajes del septentrión:

El padre hizo aquí el mismo oficio que con las parcialidades ya reducidas, representándoles las conveniencias de su quietud y paz. Dijéronle que estaban resueltos a acabar con cuantos españoles había en su tierra. Y añadieron que cuando supieron que el obispo don Alonso de la Mota entraba en Culiacán, aunque traía cuarenta soldados de escolta habían determinado de salir y dar una noche sobre ellos y quitarles la vida; pero que al fin, ya se resolvían a tomar su consejo y dejar las armas y hacer asiento de paz, volver a sus pueblos y rehacer sus iglesias.²³⁶

El argumento de mayor utilidad en la *Historia* es la capacidad de los misioneros ignacianos para lidiar con el temperamento aguerrido de los indígenas del noroeste; mismo que habría de causar el martirio de algunos misioneros y que Ribas se encargaría

²³⁴ Luis Navarro García, *op.cit.*, p. 152-153.

²³⁵ Véase José Luis Mirafuentes, *op.cit.*, p. 118

²³⁶ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. III, p. 40.

de exaltar. El autor hizo uso del estilo propio de la época, en el cual el martirio era un tema común en las hagiografías, mas este estilo no sólo fue adoptado como consecuencia del contexto intelectual de aquel tiempo, sino que le permitió tener una base conocida ya por el público lector para hacer llegar el mensaje de la Compañía: los jesuitas eran los instrumentos de Dios.

La carga de providencialismo se vuelve a hacer evidente aquí y legitima la acción misional en el noroeste. Como señala Rubial, esta carga responde a un contexto occidental cristiano inmerso en el providencialismo mesiánico agustiniano del siglo XV, que veía la historia como un acontecer dirigido por la voluntad divina, aunque la libertad humana desempeñaba un papel importante en aquel proceso. Dentro de esta visión, la historia era el proceso de la pugna entre los hijos de la luz, seguidores de Dios, y los hijos de las tinieblas, que seguían a Satán.²³⁷

Lo que quiero enfatizar es que ese providencialismo, si bien respondía a la lógica de pensamiento propia de un religioso como Pérez de Ribas, también fue una herramienta de utilidad para los misioneros que buscaban posicionarse en sus historias e informes como los “soldados de Dios”, que pese a la fiereza de los indios, y pese al peligro de muerte, acudieron a aquellos territorios a cumplir con su labor; así también lo había planteado Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía, quien señalaba que entre más parecida fuera la vida de un jesuita a la de Jesucristo, mejor desempeñaría su labor evangélica.²³⁸ Así, entonces, habré de mostrar, la figura del mártir fue un tema que ocupó gran parte de la obra histórica de Pérez de Ribas: “Hace traído lo dicho a propósito, de que no extrañemos el repetir muchas veces en esta historia casos de endemoniados hechiceros, con quienes topaban los Padres que predicaban entre estas

²³⁷ Rubial, *op. cit.*, p. 329.

²³⁸ Antonio Navas, “San Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América” en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, España, 1993, p. 219.

gentes. Que esto confirma que el mismo Evangelio que predicó Cristo nuestro Señor, es el que predicaban los Padres en estas misiones...”.²³⁹

Si bien, Ahern Maureen señala que el martirio del padre Gonzalo de Tapia es el eje central de la obra de Pérez de Ribas,²⁴⁰ yo no considero que el martirio sea el tema principal de la *Historia*. Concluyo esto porque, aunque el martirio ocupa un espacio considerable en cada capítulo, el fin no es mostrar el sufrimiento sin más, sino brindar un modelo de vida a los novicios jesuitas. Por lo anterior, sí estaría de acuerdo con este autor en lo que se refiere al uso del martirio para enaltecer la acción de los jesuitas, quienes, en palabras de Ribas, estaban logrando “triumfos de la fe” aun a pesar de la muerte de algunos misioneros. La misma estructura del libro marca la importancia que el jesuita cordobés le imprimió a la narración. Esto es, además de los martirios se ocupa de la vida y muerte de sus compañeros misioneros del septentrión, pues al final de cada libro, de los XII que son, ocupa un espacio de mínimo tres capítulos para hablar sobre dichos temas.²⁴¹ Lo anterior respondía no sólo a la legitimación de la labor misional jesuita, sino a la creación de un modelo de misionero y al ánimo de los miembros de la Compañía para acudir a misión, en concordancia con la herencia del proyecto del padre provincial Mendoza.²⁴² Así, en palabras del autor al referirse al martirio del padre Julio Pascual, a quien le correspondiera la misión de Chinipa, señala categóricamente:

²³⁹ Pérez de Ribas, vol I, p. 257.

²⁴⁰ Maureen Ahern, “Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas’ s *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee (1645)*”, *Colonial Latin American Review*, Ohio, EUA, The Ohio State University, vol. 8, N° 1, 1999, p. 13.

²⁴¹ Pérez de Ribas, vol. I, p. 113.

²⁴² *Vid. supra.*, p. 51-52. Según Daniel Reef, quien analiza la obra de Ribas con relación a la representación del indígena: “En realidad la *Historia* es un compendio de casos de edificación, un resumen de historias de misioneros que pelearon con el diablo, y al vencerlo, reemplazaron los ritos y creencias indígenas con las verdades cristianas. Es patente que Pérez de Ribas (e.g. 1944, III, 303) quería animar a los lectores jóvenes y novicios a elegir una vocación misionera. Hay evidencias de un buen número de novicios que no estaban interesados en esta vocación”, en Daniel T. Reff, “La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII” en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, España, 1993, p. 308.

Y no dejaré de decir aquí lo que puede ser de consuelo para todos los padres misioneros, principalmente para los que Dios escoge y señala para conversiones de naciones nuevas, aunque son más llenas de trabajos; y es que éstas tales cobran un particular y señalado amor a los ministros que los bautizaron y de bárbaros los hicieron cristianos y éste resplandecían señaladamente en los chinipas para con el padre Julio. Llevó al fin el Padre Marcos de la iglesia de Chinipa, a la de Comicari, los cuerpos de los dos benditos padres, y el día siguiente... celebraron el oficio fúnebre de los dos hermanos suyos, que habían glorificado a Dios con sus muertes y dejándoles ejemplo de su evangélico celo de la conversión de estas gentilidades.²⁴³

La *Historia de los triunfos* como su nombre lo dice narra ciertamente los triunfos de la fe, pero la fe no instalada por obra de Dios espontáneamente, sino por los jesuitas “en nombre de la divinidad”. En ese sentido dice Maureen: “Los mártires jesuitas fueron los héroes jesuitas y las construcciones de sus actos establecieron el carácter épico de la *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe* en la Nueva España, al igual que los Evangelios y los hechos de los Apóstoles contienen el paradigma de la épica cristiana que fue el modelo jesuita”;²⁴⁴ es por ello que la imagen del martirio fuera tan exaltada, pues la muerte del misionero cobraba aquí un impacto tal que podía ser de gran utilidad para legitimar la instauración de misiones tendiente a lograr la “conquista de los indios”. En esta narración el jesuita muere en nombre de la fe, pero lo que Ribas pretende enaltecer también es que muere en nombre de la Corona española, pues son sus territorios los que los misioneros están buscando expandir, en tanto que la Corona actuaba también en “nombre de Dios”. En ese sentido Ribas no sólo presenta a los jesuitas como los soldados de la divinidad, sino del rey.²⁴⁵

Ahora bien, aquí se abre una ventana más a otro punto importante y en el que el autor hace hincapié: la acción de los soldados en la conquista de los indios del noroeste.

²⁴³ Pérez de Ribas, vol. II, p. 42-43.

²⁴⁴ Maureen, *op. cit.*, p. 25.

²⁴⁵ Pérez de Ribas, vol. I, p. 113-114.

En la obra de Ribas, ya lo vimos, la milicia se transforma en un grupo subordinado a los misioneros, en tanto que no fueron los soldados quienes lograron el “amansamiento” de los indios. En todo caso, la utilidad de los soldados en el discurso Pérez Ribas era salvaguardar a aquellos indios bautizados y organizados ya en territorio misional; al menos este es el argumento del autor para la fundación del presidio.²⁴⁶ A este tema del presidio, Ribas le dedica algunos capítulos de su libro II y una de sus preguntas centrales es: “¿cómo se habla en esta historia y se trata en ella no pocas veces de presidio de soldados, de escoltas y de armas, juntándolas con la predicación del Evangelio? Para responder el padre Ribas de nuevo hace referencia a los apóstoles, quienes hicieron uso de ciertas “ceremonias de la Ley Antigua, que a la muerte de Cristo había expirado” para lograr predicar el evangelio. El argumento anterior servía de justificación para los misioneros de la provincia de Sinaloa que se habían apoyado en el presidio para lograr la evangelización.²⁴⁷

Sin embargo, el jesuita es muy cuidadoso al narrar el apoyo que los misioneros buscaron en la milicia española; ésta sólo fue útil para salvaguardar a los ya bautizados o para castigar a los indios rebeldes que atacaban a las misiones o participaban del martirio de algún misionero, pero no para lograr someter al indígena al evangelio:

Sucede, y no pocas veces, que un pueblo o nación de estas bárbaras que no supieron de gobierno ni policía, espontáneamente y movida con la fuerza de la palabra divina se convirtió y la recibió, [...] Pero sucede que estos cristianos bautizados y ya convertidos, por mucho tiempo se quedan y viven entre infieles [...] Estos tales infieles no se contentan con ser ellos los prevaricadores de la Ley de Cristo; sino que inquietan, así en lo temporal como en lo espiritual, a los que la recibieron, sin dejarlos vivir en paz en sus casas y pueblos.²⁴⁸

²⁴⁶ Sobre la fundación del presidio en 1596 ver cap. II, p. 40.

²⁴⁷ *Ibidem.*, p. 190.

²⁴⁸ *Ibidem.*, p. 191.

Era sólo en casos como el anterior donde Ribas justificaba el uso de las armas, pues, al parecer, los jesuitas así lograban la tranquilidad de los ya convertidos, lo que se traducían en la tranquilidad de las misiones y por tanto de los misioneros. Pero el apoyo de los soldados no afectaba en nada la “legitimidad” de los “triumfos” de los jesuitas en el septentrión, pues finalmente el autor los definió como apoyo para el bienestar, mas no como los que habían logrado someter a los “indios más fieros y bárbaros” del noroeste novohispano.

En este punto la pregunta sería: los triunfos de los jesuitas en qué beneficiaban a los indígenas del septentrión. Al no contar con los testimonios de aquellos que habitaban esos territorios al momento en que los hijos de Loyola llegaron no podemos entonces acceder a su perspectiva. Sin embargo, esto debe quedar claro en tanto que la postura de Ribas es la de la franca defensa de la misión jesuítica y no habla en nombre de aquellos a los que llegaron a convertir, por lo que el carácter triunfalista del discurso de nuestro autor, así como el de muchos otros textos jesuíticos, como los ya señalados en el capítulo anterior, debe ser analizado bajo una mirada crítica.²⁴⁹

d) Los hombres “más fieros y bárbaros”

Uno de los mayores alcances que se le ha reconocido a la obra de Ribas es su gran cúmulo de información etnográfica. Pese a lo que señala Guy de Rozat con respecto a la representación del indígena en la *Historia* como un ser acartonado,²⁵⁰ considero que la imagen que Ribas dibuja de éste es una de un ser humano capaz de asimilar la fe

²⁴⁹ Al respecto ver: Salvador Bernabéu, “El gran teatro...” y José Refugio de la Torre Curiel, “La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: un caso para reflexionar sobre el concepto de misión”, en *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

²⁵⁰ Guy de Rozat, *América, imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*, prologado por Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 1995 (Serie Historia y Gráfica, 3), p. 59.

católica, como cualquier otro ser humano, pero que su calidad de “bárbaro”, dice, se debe a su ignorancia, pues, cuando el indígena es bautizado, sus virtudes salen a flote:

Prevengo al lector antes que acabe de leer las costumbres bárbaras y fieras de estas gentes que si le pareciere que no eran para historia, porque en parte parece que la humillan y abaten; considere que a estas mismas gentes que aquí pintamos las hallará adelante muy favorecidas de Dios, levantándolos al estado de hijos suyos por medio de la gracia de Cristo y sus divinos sacramentos...²⁵¹

En este apartado quiero enfatizar que Ribas tenía una intención muy clara, como ya lo he mencionado anteriormente: enaltecer la obra de la Compañía de Jesús en las misiones del noroeste frente al rey y defenderla de sus enemigos. Así las cosas, el autor se apoyó una vez más en el estilo literario de la época para lograr lo anterior: escenificar la pugna entre Dios y el diablo, en la cual los jesuitas fueron “fieles defensores de la divinidad”.

Según Daniel Reff: “En muchos pasajes de la *Historia* se encuentra evidencia de una creencia muy común entre los jesuitas... la creencia de que las fuerzas del bien y del mal afectan constantemente la vida de los mortales”.²⁵² Pero esta creencia no era propia de los jesuitas, sino más bien era compartida por muchos religiosos de la época y fue el marco sobre el cual narraron sus experiencias referentes a su labor evangélica.²⁵³

Ribas nunca señala que existiera incapacidad para asimilar el evangelio por parte de los indígenas del septentrión, pero sí hace alarde de la fiereza de esa gente, así como también en la enajenación en la que los tenía el diablo antes de la llegada de los ignacianos. Entonces, el carácter de “bárbaro” se limita al desconocimiento de la religión católica y no a una característica propia del indígena. Esta capacidad de entendimiento otorgada a los indígenas surgió del Concilio de Trento, en el que los

²⁵¹ Pérez de Ribas, vol. I, p. 129.

²⁵² Daniel Reff, “La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII”, p. 310.

²⁵³ Jorge Cañizares Esguerra, *op. cit.*, p. 59-62; *cfr.* Rubial, *op.cit.*, p. 329.

jesuitas participaron activamente como lo vimos en el capítulo I;²⁵⁴ en ese sentido, estos religiosos tuvieron la oportunidad de llegar al territorio novohispano con ideas diferentes y en un contexto de menos incertidumbre como la que habían vivido los primeros religiosos y civiles españoles presos de la novedad que representaban tanto el territorio americano como sus habitantes. Al respecto el autor señala que los jesuitas siguen el modelo de evangelización enseñado por Cristo: “Y sea la primera, que Cristo Redentor del mundo, cuando envió a predicar su evangelio por todo él, no hallaremos que exceptuase nación chica ni grande, alta ni baja, de las que pueblan el orbe, que no la encomendase a sus sagrados apóstoles...”²⁵⁵

Entonces, si para Ribas los indígenas eran tan hombres como cualquier europeo ¿Por qué poner tanto énfasis en su fiereza? Eso se debió, entre otras cuestiones culturales, a la intención de formular un mensaje político en el cual se declaraba que los jesuitas estaban logrando difundir el evangelio y expandir el territorio español hacia lugares en donde los hombres se distinguían por ser “los más fieros y bárbaros”,²⁵⁶ lo cual le añadía un buen grado de dificultad y riesgo a la empresa misionera. Esto va muy ligado con la legitimidad de la que hablaba en el apartado anterior, porque sólo los jesuitas se declaraban autores de tales logros, anulando casi por completo la acción de la milicia en el control y pacificación de los indígenas. Esto se hace más claro cuando Pérez de Ribas habla de la conversión de los yaquis a quienes califica como los “más fieros” del territorio, muy probablemente porque fue el propio Pérez de Ribas quien estuvo al mando de la evangelización de esos indígenas:

²⁵⁴ Ver Cap. I sobre “marco tridentino”.

²⁵⁵ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. II, p. 207.

²⁵⁶ Ribas sustenta su argumentación en el hecho de que ni los mexicas habían logrado someter a los chichimecas: “No está tan distante de la ciudad de México la antigua y belicosa nación Chichimeca [...] A la cual ni los antiguos mexicanos, ni su grande emperador Moctezuma, que sujetó y rindió con sus ejércitos otros muchos reyes y naciones, no la pudieron jamás sujetar, en todo el tiempo que el Imperio Mexicano duró.”, *op.cit.*, vol. III, p. 304.

porque en ninguna ocasión resplandeció más esta divina providencia, que en la conversión de los valientes hiaquis (*sic*). Los cuales por estar tan distantes de la villa y su presidio cincuenta leguas, y por otra parte ser nación tan populosa, belicosa y arrogante, que jamás había tenido comercio, ni amistad con españoles, ni con las demás naciones; no estaban en disposición de recibir doctrina del evangelio, ni aun por entonces se ofrecían medios para tratarles della, si no la dispusiera Dios con la ocasión presente.²⁵⁷

En la cita anterior se hacen explícitos varios aspectos a los que Ribas atiende en su texto. El hecho de que nadie, jamás, había tenido ni contacto ni comercio con los indios yaquis hasta la llegada de los misioneros, siguiendo la “disposición de Dios”, es un argumento de peso para mostrar al público lector que la labor de los jesuitas no tenía precedente, y con ello también hacerle notar a la Corona española que sin la presencia de los misioneros no se podría continuar con la expansión de su territorio.

Ahora bien, así como los padres ignacianos eran instrumentos de la divinidad, Ribas, siguiendo el criterio cultural de su época, consideraba que los indígenas eran instrumentos de Satán para combatir en contra de la religión. En ese sentido, el autor define en su *Historia* un escenario de combate entre el bien y el mal, que finalmente respondía a su idea y funcionalidad de la historia.²⁵⁸ Ejemplos sobre lo anterior se pueden ubicar en varios pasajes de la obra, como el siguiente que refiere la labor evangélica con los mayos:

No dejaba de sentir el demonio la grande presa de que le despojaban de nación tan populosa como la del Mayo, en la cual habían echado hondas raíces los vicios que en ella había sembrado [...] Volvía el demonio con sus cercos poniéndoles delante, que esa era costumbre de sus antepasados, en que habían nacido y se habían criado. Dificultad en que no pocos tropezaban, para no acabar de bautizarse; y hubo menester el padre, particular

²⁵⁷ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. II, p. 63.

²⁵⁸ Rubial, *op. cit.* p. 329; Daniel Reff, “La representación...”, p. 310; Salvador Bernabéu, “El gran teatro...”, p. 122-123.

favor de Nuestro Señor para vencerla, y en varios casos que por brevedad se dejan, se experimentó su divina providencia.²⁵⁹

Si bien, los misioneros estaban logrando cultivar el evangelio, Ribas sugiere que la memoria del pasado cultural en el indígena se detonaba por la acción diabólica; ante la cual los padres reaccionaban para afianzar el evangelio con ayuda de la divinidad. En ese sentido, el empleo de los indígenas en actividades para el sustento de la misión era la forma en la que, según el discurso misional, se mantenía al indígena fuera del alcance del demonio, pues se le alejaba de la ociosidad.

Así, entonces, Ribas destaca a lo largo de su obra la belicosidad de los indios del septentrión, no sólo como resultado del providencialismo que lo caracterizó, sino también como un medio para enaltecer y defender el sistema misional, que ya desde entonces, principios del siglo XVII, lo podemos hallar fuertemente atacado.

Como hemos visto a lo largo de este análisis, la obra de Andrés Pérez de Ribas no es solamente una obra de consulta para obtener datos sobre la adición de los territorios de Sinaloa, Sonora y California, también hay datos etnográficos que permiten una construcción histórica de la región dentro del sistema colonial. Así también ésta es una obra que surgió dentro de un contexto de particulares conflictos para la Compañía de Jesús en la Nueva España, mismos que esta *Historia* buscaba desentrañar con la narración de acontecimientos acaecidos en lo que hasta entonces comprendía el noroeste novohispano.

²⁵⁹ Pérez de Ribas, *op.cit.*, vol. II, p. 16.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo he analizado los aspectos que pudieron haber influido en la génesis de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*. Para ello fue necesario remontarme a la fundación de la Compañía de Jesús, pues los principios que le dieron forma continuaron permeando en el imaginario jesuita del periodo colonial y, por ende, en el misionero del noroeste novohispano Andrés Pérez de Ribas. Por un lado, uno de esos principios, e incluso el más relevante, fue la voluntad misionera que todo miembro de la Compañía estaba obligado a manifestar, y, por otro lado, el deber de la escritura constante que cada jesuita debía cumplir. Estos dos fueron parte de los principios fundacionales de la orden de San Ignacio, sobre todo, como he venido enfatizando a lo largo del trabajo, el de la labor misional, en tanto que su fundador Ignacio de Loyola tuvo como principal objetivo de primer orden llevar el catolicismo a distintas partes del mundo.

En conjunto, esos dos principios fundacionales motivaron la creación de textos que constituyeron la historiografía jesuítica del tiempo. En el caso específico de la Nueva España, la historiografía jesuítica de carácter misional se centró en el noroeste novohispano, en tanto que fue justamente ese territorio el que les fue asignado originalmente a los misioneros de la orden de San Ignacio para establecerse. Esto porque para el año 1572, fecha en que llegaron los jesuitas, el espacio geográfico del centro y sur del México actual ya estaba ocupado por los miembros de las demás órdenes regulares, franciscanos, dominicos y agustinos.

Así, entonces, la llegada de los jesuitas coincidió con el interés de algunos por expandir el virreinato hacia el norte. En ese sentido, el que se lograra el establecimiento del Reino de la Nueva Vizcaya y la solicitud de miembros de la Compañía hecha por

Rodrigo del Río Loza al padre provincial, en 1589, fue de gran ayuda para esta orden, en tanto que desde los primeros años de su establecimiento en el centro de México, ésta sufrió constantes críticas, tanto internas como externas, por no cumplir con su labor principal: la misión. Estas críticas, sin lugar a dudas, motivaron la elaboración de textos donde se diera cuenta sobre las actividades de los jesuitas en la Nueva España.

Aunque, como lo he señalado la escritura de textos donde se muestran los “logros” de los jesuitas en las nuevas tierras, entre ellos las historias de carácter misional, estuvieron enmarcadas en un contexto más general. En el capítulo III he mostrado cómo el requerimiento de finales del siglo XVI, hecho y enviado desde Roma por Aquaviva - quien era el padre general en turno- hacia todas las provincias jesuíticas ubicadas en distintos espacios geográficos, motivó la generación de gran cantidad de informes. Este requerimiento fue de conformidad con las ordenanzas que Ignacio de Loyola manifestó en sus *Constituciones*, en donde marcó la obligación que los miembros de la Compañía tenían de dar a conocer sus fundaciones y labor misional en el mundo.

Entonces, los textos que constituyen el *corpus* histórico de aquellos misioneros del noroeste van desde las cartas anuas, de las que ya se ha mencionado su función informativa y disciplinaria dentro de la Compañía de Jesús, hasta los informes, textos testimoniales e Historias. Muchos de ellos generados de conformidad con el requerimiento de Aquaviva.

Si bien, la *Historia* de Andrés Pérez de Ribas ha sido catalogada por varios autores, entre ellos Manuel Marzal, Salvador Bernabéu, Ignacio Betancourt (ya citados en este trabajo), como una crónica misional, yo he determinado, a partir de esta investigación, que este texto cumple con las principales características que requiere una obra histórica: una de ellas, quizá la más importante es la explicación de los hechos que se narran; en tanto que la crónica es algo más impersonal, en donde el autor trata de

articular su texto sin tomar postura, ni relacionar los hechos, aparte de tratar sobre sucesos aislados que no tiene más liga que la cronológica.

En ese sentido, considero que la obra de Andrés Pérez de Ribas se apega al concepto de Historia señalado por Álvaro Matute, quien propone que en el texto histórico los hechos están interrelacionados de acuerdo con una racionalidad pensada, en la historia se va dando razón del por qué, busca explicar el acontecimiento, en otras palabras reconstruye procesos.

Las razones que dan fuerza a mi argumento sobre la categoría de Historia de la obra de Ribas va más allá del título de la misma, pues en ella Pérez de Ribas no se limita al relato cronológico de los hechos que tuvieron lugar durante los primeros años de evangelización en el noroeste novohispano. Por el contrario, el autor aborda esos hechos desde una perspectiva providencialista, que le permite enmarcarlos dentro de una historia del avance del cristianismo en el mundo. Y es justamente en esa historia en donde posiciona en un lugar preponderante a la Compañía de Jesús.

En el sentido anterior, la *Historia* de Ribas responde también al marco tridentino en el cual surgió la orden de San Ignacio, en tanto que uno de los resultados del Concilio de Trento, de 1545 a 1563, fue el compromiso de lograr la recatolización de los protestantes y la evangelización de los “infieles” de los nuevos territorios por medio de la misión. En otras palabras, introducir a todos los hombres de mundo al cristianismo. Por ello, la obra de Pérez de Ribas da cuenta de cómo los jesuitas estaban logrando cumplir con ese compromiso y de conformidad con esto articula el proceso histórico.

Se puede decir que hasta aquí la obra en cuestión, en extenso, estuvo dentro de esos dos contextos anteriores: el cumplimiento de la ordenación de Ignacio de Loyola remarcada por Aquaviva a principios del siglo XVII y el cumplimiento del compromiso

de misionar, resultado del Concilio de Trento. Ahora bien, regresando a lo que he señalado desde el inicio de este último apartado, las cuestiones particulares que motivaron la escritura de la *Historia*, sin lugar a duda, fueron los constantes conflictos que enfrentaron los jesuitas en la Nueva España casi desde su llegada.

En primera instancia, como se pudo constatar en los capítulos II y III, el hecho de que los jesuitas rápidamente comenzaran con la realización de fundaciones en la ciudad de México, mismas que, de alguna manera, se limitaban a la asistencia de los miembros de la elite española y criolla, dio origen a críticas muy diversas. Las críticas no sólo se dieron al exterior de la Compañía de Jesús, sino al interior. Al exterior, las demás órdenes, sobre todo la de los franciscanos, argumentaban que los jesuitas, a quienes calificaban como “soberbios”, no tenían la intención de trabajar con los indios, a pesar de manifestar que uno de sus principios básicos y la razón por la que había sido enviados a la Nueva España precisamente era la labor misional. Aunque, debo añadir, que la orden de San Francisco tampoco tenía la intención de ceder alguno de sus territorios misionales a los jesuitas. Esto mismo fue manifestado por algunas autoridades virreinales y colonos españoles de la elite. Dichas quejas tomaron forma de misivas enviadas al rey, quien, a su vez, las remitió al padre general en turno.

Finalmente, los jesuitas son llamados a misionar al noroeste novohispano, en gran medida por la presión que ejerció el padre general Aquaviva sobre el padre Mendoza, quien fuera padre provincial de la Nueva España entre los años de 1585-1590. Este padre provincial, como respuesta a la solicitud del padre general, comenzó un proyecto misional en la Nueva España. Vimos como la solicitud de Rodrigo del Río Loza y el proyecto misional del padre Mendoza coincidieron en beneficio de la defensa de la Compañía de Jesús frente a los referidos ataques.

En aquel proyecto formulado por Mendoza, recuérdese, se ponderaba la figura del misionero como un miembro ejemplar de la orden de San Ignacio y, en ese sentido, promovió la generación de textos testimoniales por parte de los enviados a misión, para dar cuenta sobre las peripecias y pruebas “divinas” a las que se sometían “para la mayor gloria de Dios”. Entonces, estos textos tuvieron una función pragmática al interior de la Compañía, pues se pretendía que por medio de la narración de la vida de aquellos que partían a misión, los novicios se motivaran para hacerlo también. En otras palabras, la idea era configurar un modelo de misionero jesuita. A partir de lo anterior puedo decir que la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* también cumplió con la función pragmática que el padre Mendoza estableció en su generalato, pese a que para el tiempo en que Pérez de Ribas escribiera su obra, el proyecto de generar un modelo de misionero ya tenía más de 50 años de haberse configurado.

La forma en la que Ribas logró cumplir con este requerimiento fue mediante la narración de las vidas y obras de distintos misioneros del noroeste. Al final de cada uno de sus XII libros, el autor ofrece algunos capítulos en donde relata sobre las peripecias que cada misionero hubo de pasar para cumplir con la prédica de evangelio, y desde luego, que incluye los martirios de algunos de ellos, como el del padre Gonzalo de Tapia o el del padre Julio Pascual. Referir la vida de aquellos misioneros en la *Historia*, además de darle un merecido reconocimiento, el autor buscaba obtener como resultado el estímulo necesario para que otros hermanos de la orden se integraran al trabajo misional en las tierras norteñas.

Ahora bien, la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* tuvo su propia particularidad, la cual responde al contexto específico que enmarcó a la obra. Ese contexto refiere al conflicto con el obispo Juan de Palafox, en el que Pérez de Ribas jugó, sin lugar a dudas, el papel principal en la defensa de la Compañía de Jesús. Si

bien, la atención de Andrés Ribas dentro de este conflicto no es nuevo en los análisis historiográficos de su obra, considero que no se había explicado por qué fue a este misionero a quien escogieran sus superiores para realizar la obra; más bien, en muchos casos el estilo de Pérez de Ribas ha pasado por juicios anacrónicos que concluyen que el autor exageraba sus argumentos para fines de exaltación de la Compañía.

Estoy convencida que Andrés Pérez de Ribas, al igual que sus compañeros de la Compañía de Jesús, consideraba que su postura con respecto a la expansión de la evangelización y los medios que ellos utilizaban eran correctos. En ese sentido, su marco de referencia fue siempre la Biblia; ésta fungió como la perspectiva desde la cual el autor analizó el devenir histórico. Aunque a la luz del horizonte histórico actual este tipo de análisis pudieran parecer con poco fundamento, el argumento de Pérez de Ribas respondía a una lógica de pensamiento que atribuía a Dios la responsabilidad de todos los sucesos acaecidos en el mundo terreno. La cuestión es que justamente los que conocemos sobre el quehacer del historiador sabemos que el ser humano, en tanto ser social, depende de su tiempo y espacio y que, en ese sentido, nuestra labor no es juzgar a aquellos que estudiamos desde la perspectiva de nuestros horizontes históricos y culturales, sino tratar, lo más posible, de entenderlos en sus propios términos.

Así las cosas, las referencias bíblicas que hace Andrés Pérez de Ribas en su obra sirven para darse a entender con el lector de su tiempo, pues la sociedad común capaz de acercarse a la lectura de este autor entendería esas referencias que también formaban parte de su vida cotidiana. La barbarie y la fiereza como símbolos del diablo no eran nuevos para la sociedad, eran más bien parte, ya, del imaginario social de aquella época del siglo XVII.

La particularidad del autor con respecto a esos conceptos radica en que se toma de ellos para enaltecer la labor de los jesuitas en aquellas tierras del noroeste novohispano.

En tanto que la *Historia* de Pérez de Ribas se ubicó dentro de los planes de defensa de la Compañía de Jesús en su provincia de la Nueva España, su función, entonces, era más bien defender las labores de los jesuitas en la Nueva España. Como ya lo he señalado en el capítulo IV, dichos planes de defensa fueron el resultado de la Octava Congregación de la Compañía e 1643.

El hecho de que la obra, por un lado, se centrara particularmente en las actividades misionales de la orden en el noroeste, en parte, fue debido que Pérez de Ribas desempeñó un papel parte importante durante la fundación de las mismas, lo cual le daba un mayor peso a su argumento. Aunque, por otro lado, fue también porque estas misiones eran aun poco conocidas y esto le permitía al autor hacer uso de las descripciones sobre la “fiereza” de la gente que ahí habitaba para posicionarse y posicionar a la Compañía de Jesús por encima de cualquier orden religiosa. Si bien, durante los primeros años de exploración hacia el norte, ciertos franciscanos habían participado de la evangelización de aquellos territorios, la muerte de algunos de ellos a manos de los indígenas y el hecho de que ningún otro miembro de la orden hubiese regresado, al menos durante el siglo XVI, colaboró para que Pérez de Ribas pudiera articular el argumento mediante el cual pretendía legitimar la presencia de misioneros jesuitas en Sinaloa y Sonora: “la voluntad divina”. Este argumento es, sin lugar a dudas, el eje central en el discurso de la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*.

Finalmente lo que el misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas quería mostrar era que más allá de las voluntades de la orden de San Ignacio estaba la de Dios y, en tanto que ellos se declaraban como “los soldados de Dios”, entonces sus acciones solamente respondían a esa obediencia de la voluntad divina. Así fue como el autor jesuita logró configurar lo que fuera la primera defensa pública de la Compañía de Jesús en contra de aquellos que, ya desde mediados del siglo XVII, la acusaban, entre otras cosas, de

acaparamiento de riquezas y de ir en contra de los beneficios de la Corona; mismas acusaciones que resultarían en su expulsión definitiva en el año de 1767.

Mi finalidad en estas últimas páginas no ha sido otra cosa que llevar a ustedes lo que a lo largo de mi investigación logré articular para darle forma y consistencia a esta tesis. Procuré evitar que mis juicios de valor la contaminaran, centrando mi trabajo en el necesario análisis que se requiere para el cabal conocimiento en el campo de la Historia. Espero haber cumplido con el objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Bilingüe de Luciano Pereña *et.al.*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Ahern, Maureen, “Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas’ s *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee (1645)*”, *Colonial Latin American Review*, Ohio, EUA, The Ohio State University, vol. 8, N° 1, 1999.

Alcántara Bojorge, Dante A, *La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII*, México, FFyL-UNAM, 2007. (Tesis para obtener el grado de Maestría).

_____ “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”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, IIH-UNAM, vol. 40, enero-junio 2009.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, ed. Ernest J. Burrus y F. Zubillaga, 4 vols., Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960

Almada Bay, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.

Astrain, Antonio *Historia de la Compañía de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., vol. V, Madrid, Administración de Razón y fe: Plaza de Santo Domingo, 1916.

Balderas Vega, Gonzalo, *La reforma y la contrareforma. Dos expresiones del cristianismo en la modernidad*, 2°ed., México, Universidad Iberoamericana, 2007,

Bernabéu, Salvador, “El diablo en la California, recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita”, en *El Septentrión Novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

_____, “La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)” en *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

_____, “El gran teatro del norte. La ‘Historia de los triunfos de nuestra santa fe’ del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas”, en Trinidad Barrera López (coord.), *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, España, Iberoamericana Vervuert, 2008, 294 p.

Bolton, Herbert Eugene, *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California*, trad. de Felipe Garrido, pról. de Gabriel Gómez Padilla, México, Universidad de Sonora, 2001.

Brading, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1491-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Burrieza Sánchez, Javier, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Instituto Historia. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, enero-junio 2008

_____, “Los misioneros de la Monarquía” en Teófanés Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004.

Burrus, Ernest J., “Francesco Maria Piccolo (1654-1729), Pioneer of Lower California, in the light of Roman Archives”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 35, n°1, Duke university Press, Febrero, 1955, p. 61-76.

_____ , “ Kino, Historian’s Historian”, *Arizona and the West*, vol. 4, n°2, Journal of the Southwest, 1962, p. 145-156.

Camelo, Rosa, “La totalidad del texto”, en *La Experiencia Historiográfica. VII Coloquio de Análisis Historiográfico*, ed. de Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores, México, UNAM, 2009.

Cañizares Esguerra, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, trad. de Pablo Sánchez León, Madrid, Fundación Jorge Juan Marcial Pons Historia, 2008.

Cartas a la Procura de Misiones, introd. y notas de Manuel Ignacio Pérez Alonso, México, Universidad Iberoamericana, 1987.

Churruca Peláez, Agustín, S.J, *Primeras Fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*, México, Porrúa, 1980.

Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII, Cordoba, España, 1993.

Correspondencia del padre Kino con los generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707, prol. y notas de Ernest J Burrus, México, Jus, 1961.

Decorme, Gerard, S.J., *La obra de los Jesuitas Mexicanos*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

De la Torre Curiel, José Refugio. “La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: Un caso para reflexionar sobre el concepto de misión” en *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

Espinosa Valdivia, María del Carmen, “La palabra conquistadora: las crónicas jesuitas sobre el noroeste novohispano”, *Anales de Literatura Española*, n°. 13, 1999, 165-177.

Faria, Francisco Xavier, *Apologético defensorio y puntual manifiesto que los padres de la Compañía de Jesús misioneros de la provincia de Sinaloa y Sonora ofrecen por noviembre de este año de 16757 (al rectísimo Tribunal y Senado Justísimo de la razón, de la equidad y de la justicia). Contra las antiguas, presentes y futuras calumnias que les ha forjado la envidia, les fabrica la malevolencia y cada día les está maquinando la iniquidad. Presentándole al excelentísimo señor virrey de la Nueva España como a su defensor en la guerra. Dedicándolo al nobilísimo señor gobernador de la Nueva Vizcaya como a su protector en la paz y en la guerra lo consagraran al Illmo. Rmo. señor obispo de Gaudiana, pastor y prelado de esa cristiandad nueva de Sinaloa*, Culiacán, Mexico, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1981.

Fernández Herrero, Beatriz, “El indigenismo de José de Acosta”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, n°524, febrero 1994, p. 7-24.

García Figueroa, Francisco, *Memorias de la provincia de Sinaloa*, vol. XV México, Archivo General de la Nación-Misiones, 1972.

Gonzalbo Aizpuro, Pilar, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, vol. 32, n° 2, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1982

González, Luis y María del Carmen Anzures, “Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, n°16, 1996, p. 171-213.

Hauseberg, Bernard, “El padre Eusebio Francisco Kino, S.J. (1645-1711), la misión universal y la historiografía nacional” en *El gran norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

Historia de los triunfos de nuestra santa fe, estudio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betacourt, México, Siglo XXI-Difocur, 1992.

History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the New World, trad., introd. y notas de Daniel T. Reff, Tucson, Arizona, Universidad de Arizona, 1999.

Imolesi Sokol, María del Carmen, *Comunidad indígena y sociedad colonial en el noroeste novohispano: los ocho pueblos yaquis*, México, FFyL-UNAM, 1984. (Tesis para obtener el grado de licenciatura en historia)

Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O' Gorman, estudio preliminar y ed. de Eugenia Meyer, México, UNAM- Fondo de Cultura Económica, 2009.

Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos, ed. de Ernest J. Burrus, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1964

Lacouture, Jean, *Jesuitas: Los conquistadores*, 2 vols., trad. de Carlos Gómez, México, Paidós, 2006.

La fundación de la California Jesuítica. Siete cartas de Juan María de Salvatierra, S.J. (1697-1699), ed., introd. y notas de Ignacio del Río, estudio biográfico de Juan María Salvatierra por Luis González Rodríguez, México, Universidad Autónoma de Baja California Sur- Fondo Nacional de Fomento al Turismo, 1997.

Las misiones de Sonora y Arizona, comprendiendo la crónica titulada "Favores celestiales" y la "Relación diaria de la entrada al noroeste, vers. paleográfica e índice de Francisco Fernández del Castillo, noticia biográfica de Emilio Bose, México, Porrúa, 1989

Lemus Delgado, Daniel, "Entre el Cielo y el Infierno: La construcción de la identidad y el mundo indígena en el discurso religioso del siglo XVII: El caso de la Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas", *Revista de Humanidades*, Monterrey, México, Tecnológico de Monterrey, Núm. 24, 2008, p. 33-50.

Leturia, Pedro de, “Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)” en *Estudios Ignacianos*, ed. Ignacio Iparraguirre, vol 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, p. 2-55.

Loyola, Ignacio de, “Constituciones de la Compañía de Jesús”, Octava Parte, Capítulo I, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, 6ª. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 606-612 .

Manuel Marzal, *La utopía posible en la América colonial, 1549-1767*, 2 vols., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Masten Dune, Peter, *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, Los Angeles, University of California Press, 1944.

Mathes, W. Michael, *Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686*, 3 vols., ed., estudio y notas de..., Madrid, José Porrúa Turranzas, 1970.

_____, “Cartas de jesuitas de las californias 1697-1767”, *Artes de México*, México, CONACULTA-INAH, n°65, Junio 2003, p. 74-79.

Matute, Álvaro, “Crónica: historia o literatura”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, v. 46, oct.-dic., 1996, p. 711-722.

Monumenta Mexicana, ed. Felix Zubillaga, 7 vols, Roma, Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956-1981.

Navarro García, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. México, Siglo XXI-DIFOCUR-Sinaloa, 1992.

Navas, Antonio, “San Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América” en *Congreso Internacional de Historia. La*

Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII, Córdoba, España, 1993.

O'Malley, John W., *Los primeros jesuitas*, trad. de Juan Antonio Montero Moreno, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1995.

Ortega Noriega, Sergio, *Breve Historia de Sinaloa*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.

Ortega Noriega, Sergio e Ignacio del Río (Coords). *Tres siglos de historia sonorenses 1530-1830*, 2ª ed, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

O'Neill, Charles E., "La misionología de Eusebio Kino", *Padre Kino. L'avventura di Eusebio Francesco Chini, S.J. (1645-1711)*, Trento, Italia, Provincia Autónoma de Trento, 1988.

O'Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez (directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols., vol III, Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas

Palafox y Mendoza, Juan de, *Cartas escritas por el venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, 1643-1649*, introd. y notas de Rosendo Huesca Pacheco, et.al., Puebla, 1998.

Pavone, Sabina, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007.

Pérez de Ribas, Andrés, S.J., *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, 2 vols, pról. de Raúl Cervantes Ahumada, México, Editorial Layac, 1944.

_____, *Crónica e Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en la Nueva España: fundación 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, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

Phelan, John L., *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, University of California Press, 1970.

Piccolo, Francisco María, *Informe del Estado de la Nueva Cristiandad de California: 1702 y otros documentos*, ed., estudio y notas de E.J. Burrus, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1962.

Reff, Daniel T., “Contextualizing missionary discourse: The Benavides *Memorials* of 1630 and 1634”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 50, n°1, Nuevo México, Universidad de Nuevo México, 1994, p. 51-67.

_____ “La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII” en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, España, 1993.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. de Ángel Mará Garibay K., México, Editorial Jus-Editorial Polis, 1947,

Rico Callado, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, Alicante, Biblioteca de la Universidad de Alicante, 2002, [Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2002, (Tesis doctoral)

Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM, 1998.

_____. *El régimen jesuítico de la antigua California*, México, UNAM, 2003.

_____, “La voluntad y la acción. California en el programa misionero de Eusebio Francisco Kino”, en *Padre Kino. L’avventura di Eusebio Francesco Chini, S.J. (1645-1711)*, Trento, Italia, Provincia Autónoma de Trento, 1988.

_____, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 1996, 174 p.

Rodríguez Villareal, Juan José, *Historia de los pueblos indígenas de México. Los indios sinaloenses durante la Colonia. 1531-1785. Historias de desencuentros y destierros*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010.

Rozat, Guy de, *América, imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*, prologado por Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 1995. (Serie Historia y Gráfica, 3).

Rubial García, Antonio, “La crónica religiosa: Historia sagrada y conciencia colectiva” en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. II, México, Siglo XXI, 2002.

Santos Hernández, Ángel, *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992.

Soto Velázquez, Agustín, *La Historia de los triunfos de nuestra santa fe: Una vía narrativa con desviaciones que confirman relatos históricos y relatos de ficción*, Sinaloa, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2006.

Suárez Fernández Luis y Ramos Pérez Demetrio, et. al., *Historia general de España y América*, 15 vols., vol. I, Madrid, Rialp, 1989.

Valle Borrero Silva, María del, “Relaciones y conflictos entre misioneros-población civil y misioneros-autoridades” en José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, *Misiones del Noroeste de México. Origen y destino 2005*, Hemosillo, Sonora, México, CONACULTA-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2007.

Valenzuela Rodarte Alberto, “La educación jesuítica en la Nueva España” *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*, ed. Manuel Ignacio Pérez Alonso, México, Jus, 1972.

White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós, 1992, 219 p.

Wright, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”*, México, Debate, 2005.

Zambrano, Francisco, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., vol. XI, México, Jus, 1961.

Zubillaga, Felix, “Los jesuitas en Nueva España en el siglo XVI. Orientaciones metódicas”, en *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*, ed. Manuel Ignacio Pérez Alonso, México, Jus, 1972.

Fuentes documentales

Tratado del servicio personal e involuntario de los indios y el repartimiento que se hace de ellos por unos mandamientos que en esta provincia de Sinaloa llaman sellos..., [s.l.,s.f.], BNM, *Archivo Franciscano* 32/650.1