

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Azcapotzalco



División de Ciencias Sociales y Humanidades

**UNA INSTITUCIÓN ANTE LA HISTORIA
LA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DEL ESPACIO A TRAVÉS DE
SEIS CRÓNICAS JESUITAS DE LA ANTIGUA CALIFORNIA,
(SIGLO XVIII)**

T E S I S

Para obtener el grado de:

MAESTRO EN HISTORIOGRAFÍA DE MÉXICO

P R E S E N T A

DAVID BENJAMIN CASTILLO MURILLO

Asesora: Dra. Danna Alexandra Levin Rojo

México, D. F.

Marzo, 2007.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	4

Capítulo primero

Las crónicas de la antigua California, itinerarios e interpretaciones

1.1. Descripción del corpus	15
1.2. La crónica jesuita en el marco de los estudios coloniales	27
1.3. Balance historiográfico de las crónicas de la antigua California	31

Capítulo segundo

El horizonte de los cronistas jesuitas

2.1. El marco institucional	43
2.2. Los inicios de la Modernidad	45
2.3. La Ilustración	49
2.4. El mundo hispánico: entre la tradición y la innovación	51
2.5. La Compañía de Jesús ante de la Modernidad	57
2.6. La leyenda antijesuita	61
2.7. Los conflictos entre el clero secular y regular	67
2.8. La crítica ilustrada al régimen colonial	70
2.9. La paradoja de la expulsión y la defensa del régimen colonial	75

Capítulo tercero

La construcción del discurso institucional

3.1. El control ideológico de la Iglesia y el Estado	82
3.2. La crónica misional	88
3.3. Retórica y discurso histórico	95
3.4. La interpretación providencialista de la historia	101
3.5. Estructura, recursos narrativos y fuentes	107

Capítulo cuarto

La representación del mundo misional

4.1. Destinatarios de las crónicas de la antigua California	123
4.2. California: de espacio de riqueza material a espacio de pobreza espiritual	127
4.3. Hacia los confines del mundo	135
4.4. La horrible y miserable California	136
4.5. El exilio voluntario del mundo	142
4.6. El espacio y su dimensión geopolítica	145
4.7. La frontera entre el mundo civilizado y el bárbaro	148
4.8. El modelo imperial de colonización	155
4.9. Una sociedad idealizada	162
Conclusión	171
Bibliografía	174

A DIANA VERONICA MENDOZA HERNANDEZ

A OFELIA MURILLO IÑIGUEZ

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la Dra. Silvia Pappe, coordinadora de la Maestría en Historiografía de México, quien me brindó su apoyo sin el cual no hubiera podido ingresar al posgrado. Doy gracias a la Dra. Danna Levin Rojo asesor de esta tesis, quien me orientó con sus oportunos consejos, por su invaluable ayuda, paciente y permanente a lo largo de mi estancia en el posgrado. También estoy en deuda con la maestra Martha Ortega Soto, por su paciencia, y por todas las enseñanzas que me dejó, además de los comentarios y sugerencias que hizo a este trabajo. De igual manera quiero agradecer a la maestra Lucila León por haber leído la tesis, así como por sus valiosos comentarios y sugerencias. Quisiera darle las gracias a la señora Cristina Vargas Guerra, secretaria de la coordinación de la Maestría en historiografía por su colaboración constante, así como al resto del personal de esa coordinación. Dedico este trabajo a mis compañeros y amigos por su afecto y los momentos que aligeraron la carga del trabajo.

Esta tesis no hubiera sido posible sin la beca otorgada por el Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología. Deseo reconocer a los directivos de la Escuela Normal Estatal de Ensenada y a sus directivos por haberme brindado todas las facilidades para dedicarme a la culminación de esta tesis. Agradezco a los directivos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja California por la ayuda prestada durante el tiempo dedicado a mis estudios, en especial al Mtro. Osvaldo Arias, y al Mtro. Gustavo Mendoza González.

En el dominio de lo personal agradezco el apoyo de mi suegra Guadalupe Hernández Bravo por el apoyo constante y la cordial acogida en el seno de su hogar a lo largo de estos años. Quiero agradecer a mi novia Diana por su paciencia y ayuda prestada en este proyecto personal. Por último dedico este libro a mi madre.

Introducción

La Compañía de Jesús fue fundada por Ignacio de Loyola y reconocida por el Vaticano desde 1540. Con el tiempo se convirtió en una institución que fue acumulando prestigio y poder. Los jesuitas se han caracterizado por su inquietud intelectual, su vocación educativa y su trabajo pastoral. Además han destacado como científicos, cartógrafos, naturalistas, misioneros, confesores de monarcas e historiadores. No obstante, la orden fundada por Loyola se ha visto envuelta en numerosos conflictos y disputas de diversa índole. Desde su fundación enfrentó una feroz campaña de desprestigio y persecución que culminó con su expulsión de los imperios católicos y el decreto de supresión emitido por Clemente XIII en 1773. Resulta sorprendente la forma en que un grupo católico con enorme poder y prestigio en el mundo occidental fue destruido por las coronas europeas con la complacencia del Vaticano. Paradójicamente aquellos a los que tan fielmente habían servido los jesuitas, decretaron la extinción de la Compañía.

El objeto de estudio de esta tesis es precisamente un conjunto de seis crónicas escritas por jesuitas, cuyo tema eran las reducciones jesuitas de California y que reflejan las controversias y dificultades en las que la orden se vio envuelta. El corpus comprende a los siguientes autores y obras:

Segismundo Taraval (Lodi, 1700- 1763) La rebelión de los Californios; Miguel Venegas (1680-1764) Empresas apostólicas de los PP. Misioneros de la Compañía de Jesús de la provincia de Nueva España obradas en la conquista de California debida y consagrada al patrocinio de María santísima, conquistadora de nuevas gentes en su sagrada imagen de

Loreto; Andrés Marcos Burriel (1719-1762) Noticia de la California;¹ Juan Jacobo Baegert (1717-1772) Nachrichten von der Amerikanische Habinsel Californien: Mannheim, 1773 (Informes de la península Americana de California); Miguel del Barco (1706-1790) Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas;² y Francisco Javier Clavijero (1731-1787) Storia della California, opera postuma del Nob. Sig. Abate D. Francesco Saverio Clavigero (Venecia 1789).

Menos famosas que las de Paraguay, las misiones californianas son ejemplo de la entereza y capacidad de los jesuitas al establecerse en lugares inhóspitos. Después de muchos intentos ellos fueron quienes lograron establecerse en la antigua California en 1697 y permanecieron ahí hasta su expulsión en 1767. De los autores poco se sabe, son personajes oscuros con la excepción de Clavijero, aunque éste es más conocido por su Historia Antigua de México, que por su crónica misional. Algunos de ellos fueron misioneros en California como Taraval, Miguel del Barco y Juan Jacobo Baegert; otros como Miguel Venegas, Andrés Marcos Burriel y Francisco Javier Clavijero nunca estuvieron en las misiones puesto que se dedicaron a la enseñanza. Sus crónicas han merecido escasa atención en tanto producto historiográfico, los análisis se reducen a los prólogos de las diversas ediciones. En la mayoría de los casos estas crónicas han sido utilizadas como fuentes para la historia de la colonización de noroeste de México privilegiando una lectura literal de los textos, sin tomar en cuenta el contexto en el que surgieron estos discursos, ni el público al que originalmente estaban dirigidos. Como se

¹ En la obra aparece como autor Miguel Venegas, pero Andrés Marcos Burriel reelaboró el texto, para evitar confusiones, en adelante citaré como único autor a este último.

² La obra fue publicada por Miguel León-Portilla en 1973 quien rebautizó la crónica como Historia Natural y crónica de la Antigua California.

verá en el primer capítulo, casi todos los intérpretes modernos pasan por alto la naturaleza polémica de los textos.

Como he mencionado, del grupo de cronistas que pretendo analizar sólo Clavijero ha sido estudiado ampliamente. Este personaje ha sido caracterizado como un defensor de la patria y un precursor de la nacionalidad mexicana. Se le ha considerado como “ilustrado” porque en apariencia sus obras ofrecen una visión secular de la historia. Ha sido Clavijero quien supuestamente despojó a la cultura indígena de su connotación demoníaca y contribuyó a imaginar la emancipación política de la Nueva España. Estas afirmaciones se basan en la lectura de su Historia antigua de México. Pero cuando se revisa la historia misional de California no se aprecia un claro rompimiento con el régimen colonial. Lo que hace es defender la obra colonial española y la función civilizadora de la Iglesia en América. Clavijero hizo posible pensar la identidad mexicana como algo independiente de España, estaba orgulloso de su origen americano, pero nunca planteó un proyecto político que sustituyera al imperio español.

Desde mi punto de vista no se puede concebir el discurso de Clavijero ni de ningún otro jesuita al margen de la institución. Los cronistas de California compartieron una serie de objetivos comunes, una formación intelectual y espiritual que se manifestó en sus discursos. Uno de los objetivos generales de esta tesis es situar la escritura de la historia en el espacio institucional ¿Cuál fue el peso de la institución religiosa en la constitución de los significados y representación de los acontecimientos? ¿Qué significaba escribir historia en el siglo XVIII en la Compañía de Jesús? Considero que los jesuitas están lejos de ser individuos plenamente autónomos. El proceso creativo de los cronistas depende en gran medida de las circunstancias institucionales, de las crisis y enfrentamientos de la Compañía de Jesús con diversos actores políticos. La orden ejerce un control de los relatos mediante

la censura, define cánones de escritura, formatos, contenidos y representaciones. Así, el discurso histórico jesuita desborda la autoría individual. Michel Foucault ha sugerido que en ciertos contextos la autonomía de los sujetos puede verse limitada, sujeta a múltiples coacciones:

La función de autor está vinculada al sistema jurídico e institucional que rodea, determina y articula el universo de los discursos; no se ejerce uniformemente y del mismo modo sobre todo los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización; no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones complejas; no se remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios egos, a varias posiciones-sujeto que clases diferentes de individuos pueden ocupar.³

No pretendo negar la individualidad ni las diferencias que existen entre los distintos autores, sino proponer que la historiografía jesuita es un producto colectivo, pues las crónicas de California no son producto de la voluntad exclusiva de un sujeto. Mi intención es poner de manifiesto las voces colectivas que surgen de los textos, los puntos en común, las creencias y los valores compartidos. Los cronistas escribieron para defender los agravios lanzados contra la institución y era ésta la que decidía en qué momento se escribía, pues los jesuitas nunca lo hacían a título personal. He identificado cuatro posturas institucionales en las crónicas de la antigua California:

1) El proyecto de evangelización, 2) el papel de la Corona española en el proceso de conquista y colonización, 3) una tendencia apologética ante los diversos conflictos con el clero secular y regular, 4) el debate con los ilustrados. Sin tener en cuenta estas temáticas no es posible entender los significados del discurso misional, las estrategias de argumentación y la función textual de ciertos elementos discursivos como el espacio.

³ Michel Foucault Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I, Barcelona, Paidós, 2000, p. 343.

El proyecto de evangelización

Las crónicas jesuitas de la antigua California son parte de una vasta tradición de relatos acerca de la evangelización jesuita en América. Los cronistas de California, siguen el mismo canon narrativo pues describen las experiencias de los misioneros, la historia de la fundación de las misiones y los progresos de la cristiandad. Los cronistas siempre interpretan la historia humana desde la expectativa de la salvación. En las crónicas no se aprecia el desarrollo de una doctrina teológica en particular. Los jesuitas compartían una serie de principios generales con el resto de las familias católicas del siglo XVIII, como la concepción de una historia guiada por la Providencia. Esta interpretación de la historia es un legado de San Agustín quien no concebía las acciones humanas como algo independiente de la voluntad divina. La salvación o la condenación estaban decididas de antemano por Dios.

Los jesuitas siguieron esta interpretación, pero su visión del mundo era menos fatalista; teólogos jesuitas como Francisco Suárez, consideraban que Dios mismo había dotado al hombre de libre albedrío para elegir entre el bien y el mal, en última instancia para decidir si aceptaba su salvación o elegía condenarse. En las crónicas no se discuten problemas teológicos específicos, sólo se hace referencia al mensaje de Cristo dado a los apóstoles: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda la creación.” (Marcos 16:15). Un inspirador importante de la misionología jesuita fue Joseph de Acosta con su De procuranda indorum salute (Salamanca, 1588). Este es el texto inspirador del trabajo

pastoral jesuita que sirvió para fundamentar las tareas apostólicas de los jesuitas en América.⁴

El papel de la Corona española.

La empresa misionera de los jesuitas independientemente de su trasfondo teológico estuvo ligada al proceso de expansión europea. Los misioneros fueron agentes, conscientes o inconscientes del imperio español. Desde luego no se puede afirmar que la Compañía estuviera de acuerdo con el exterminio de pueblos enteros. Inclusive en el seno de la Compañía había una división con respecto a los métodos de evangelización, mientras unos justificaban las armas y las reducciones forzadas de los indígenas, otros preferían el método de la persuasión y de la prédica para atraer a los nativos. A pesar de las diferencias de criterio, los jesuitas observaron los procesos de expansión como una oportunidad única para lograr sus objetivos y construir sociedades utópicas regidas por los principios del evangelio, el caso más evidente es el de las misiones del Paraguay.

En otras reducciones misionales como las de California existió más resistencia de parte de los indígenas, por lo que fue necesaria la permanencia de los soldados para garantizar la supervivencia de las misiones y de los propios ignacianos. Por esta razón en las crónicas californianas, el estado español aparece representado como promotor de la cristiandad. Sin el apoyo de las armas españolas el proyecto de evangelización no hubiera sido posible. Algunos cronistas muestran una tendencia más regalista que otros y esto se puede atribuir al momento en que escribieron o incluso a su nacionalidad. No obstante, en ninguno de los cronistas se percibe una crítica al imperio o se enuncia un modelo político alternativo. En el discurso de Clavijero, por ejemplo, se percibe su identidad americana

⁴ Manuel Marzal, La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767) Tomo I. Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino. Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, 1992, p. 194.

plenamente desarrollada y se aprecia una distancia con respecto a Carlos III, el monarca que expulsó a los ignacianos de sus dominios. Pero esto no indica que existiera un rompimiento político con el régimen colonial. Clavijero no planteó la emancipación política, sino que pretendió como tantos otros jesuitas defender a su institución y dar a conocer los trabajos y las penalidades por las que habían atravesado sus hermanos en California.

El imaginario antijesuita.

Los textos jesuitas contienen una buena cantidad de alusiones polémicas, en ese sentido deben ser considerados literatura de combate. Debido a los conflictos que la orden sostuvo dentro y fuera de la Iglesia, se generó una poderosa corriente de opinión antijesuita. Numerosos panfletos circularon por todo el mundo, difundiendo acusaciones en contra de los jesuitas, la mayor parte eran generalizaciones y exageraciones. La acusación más frecuente era que sólo buscaban acumular poder y riquezas. De ahí que los cronistas dieran respuesta puntual a estos señalamientos en sus relatos. Se decía que los jesuitas ocultaban riquezas en California, que ejercían un control absoluto de las misiones con el objetivo de sacar provecho económico, además de ejercer un comercio lucrativo con las potencias enemigas de España. Por esta razón los cronistas se esmeraron en describir el árido paisaje peninsular y en reiterar la abnegación de los misioneros quienes trabajaron en condiciones de absoluta miseria. En ese sentido los jesuitas tienden a utilizar las condiciones objetivas del medio como recurso retórico.

Con frecuencia aparecen elogios desmedidos de los principales misioneros de California, los cronistas tienden a hacer descripciones casi hagiográficas exponiendo a lector las numerosas virtudes de los misioneros quienes pudiendo tener un futuro prominente, habían dejado el mundo civilizado para convivir con individuos que poco se

distinguían de las bestias. Estos son tópicos ampliamente usados y compartidos por los cronistas jesuitas. Sin embargo esto no quiere decir que “ fabricaran “ los acontecimientos, aunque puede ser tentador afirmar que las descripciones de las culturas indígenas no son más que la proyección del intérprete y de su cultura. Si ese fuera el caso nunca se podría alcanzar algo más allá del texto, sólo nos quedaría la mirada del observador.

Mi postura es que el hecho de estar frente a textos apologéticos no invalida la posibilidad de conocer el pasado, en todo caso se debe aceptar que no estamos ante textos meramente informativos, sino frente a un discurso que no es otra cosa que la realidad percibida y comunicada. Las crónicas son necesariamente parciales, pero no son estructuras cerradas, ajenas a una realidad. Los sesgos de la escritura se derivan del espacio institucional, la Compañía es la que provee al autor de su marco interpretativo. El cronista tenía un método para historiar, un conjunto de reglas para escribir historia que lo alejaban del terreno de la ficción. La intención de este trabajo, es reconstruir estas reglas utilizadas por los cronistas, trazar las líneas que permitan destacar los elementos racionales de la historiografía jesuita, puesto que intento alejarme de una concepción exclusivamente poética del discurso histórico.⁵

La crítica ilustrada

Durante el siglo XVIII se desarrolló en Europa una discusión que tenía como tema central las sociedades coloniales. El modelo de colonización seguido por los imperios trasatlánticos en su expansión en el siglo XVI, fue considerado agotado por los ilustrados: “la dedicación de todos los primeros imperios europeos, fundados en la conquista y el despiadado desplazamiento o explotación de los pueblos indígenas, a la perpetuación de los proyectos

⁵ Uno de los mejores representantes de esta concepción es Hayden White, Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, trad. Stella Mastrangelo, México, F.C.E. 1973.

cesaro-papales de cristianismo universal no sólo se consideraba anacrónica, sino ruinoso en todos los sentidos.”⁶ Personajes de la Ilustración como Raynal consideraban que la vieja fórmula de conquista y colonización debía de ser sustituida por modelos más humanos y racionales. En su opinión el comercio internacional era el tipo de relaciones entre las naciones que debía prevalecer para superar la barbarie de la conquista y la decadencia del mundo colonial.

Autores como William Robertson y Adam Smith consideraban que el libre comercio era más productivo que las grandes empresas de conquista, que sólo habían generado miseria y sufrimiento. La prueba de la ineficacia del colonialismo europeo era la caída de España y el ascenso de la gran nación comerciante: Inglaterra. Algunos famosos naturalistas de la época como Buffon y Cornelius de Paw, sostenían que los indígenas americanos eran inferiores en todos los aspectos a los europeos. El imperio español había sumido en la desgracia a los pueblos indígenas, siendo las tierras americanas poco más que pantanos empobrecidos. Además estos autores compartían prejuicios contra la Iglesia romana. Para ellos el clero católico era uno de los lastres que impedía el progreso de las colonias españolas. Por esta razón los jesuitas expulsados escribieron numerosas obras en donde se defendía el espacio americano y el régimen colonial. En esta polémica se insertan las crónicas de Miguel del Barco y Francisco Javier Clavijero. La postura de estos autores muestra cuán distantes estaban los jesuitas de las ideas más radicales del iluminismo. Los ignacianos representaban a la tradición imperial debido a sus nexos con las monarquías y las clases aristócratas. El blanco de los jesuitas eran los denigradores de la obra colonial, el destinatario de sus obras era el público europeo, no las autoridades

⁶ Anthony Pagden, Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia, (en los siglos XVI, XVII y XVIII), trad. M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona, Península, 1997, p. 206.

coloniales. El discurso de los cronistas no hace otra cosa que reproducir los viejos valores de un imaginario político que comenzaba a desmoronarse.

Estructura de la tesis

En el primer capítulo se presenta una descripción detallada del corpus a estudiar, que contempla la historia de los manuscritos, datos biográficos de sus autores, además de una breve descripción de las circunstancias en que aquellos fueron escritos. Puesto que las crónicas de California forman parte de la historiografía jesuita es necesario analizar brevemente cómo ésta ha sido tratada por los historiadores modernos. La intención es elaborar un estado de la cuestión lo más detallado posible que permita situar el presente trabajo en las líneas interpretativas ya desarrolladas por otros autores, al mismo tiempo el ejercicio me permite deslindarme de ciertas posturas sostenidas por una buena parte de los estudiosos que han abordado el tema, lo cual permitirá apreciar al lector los alcances y las aportaciones del presente trabajo.

El segundo capítulo pretende ubicar a los cronistas en su horizonte histórico. Debido a que numerosos investigadores consideran que los jesuitas son modernos e ilustrados, me interesa aclarar cuál es el sentido de estas afirmaciones y analizar si esta interpretación puede ser válida. Esta discusión es fundamental, porque generalmente se considera que la llegada de las ideas ilustradas a las colonias americanas tienen una relación directa con los procesos de emancipación. Desde mi punto de vista no existen elementos de peso para considerar que los jesuitas fueron “ ilustrados, ” sino más bien defensores del orden colonial, que era precisamente cuestionado por los exponentes más radicales del pensamiento ilustrado. Mi interés es plantear que en el discurso de los jesuitas expulsos

como Clavijero, no aparecen posturas anticolonialistas como han sugerido algunos autores.

Otro de los objetivos es hacer una breve caracterización de la Compañía de Jesús, de su trayectoria histórica y de sus numerosos conflictos. Se pretende reconstruir el espacio institucional en donde fueron concebidas las crónicas de la antigua California. Por lo tanto es necesario explicitar cuáles son los aspectos polémicos que se desarrollan en las crónicas, y ubicar a sus posibles interlocutores. Quiero mostrar cómo los conflictos de la orden influyeron de manera constante y permanente en la producción historiográfica de los jesuitas.

El capítulo tercero tiene por objeto analizar los métodos y las fuentes de los cronistas para escribir historia. Considero de suma importancia analizar los principios epistemológicos que utilizan en sus relatos. Por otro lado es necesario comprender el marco interpretativo de los jesuitas, que se relaciona de manera directa con su condición de clérigos. La institución condiciona al cronista puesto que la escritura surge como una necesidad colectiva.

El último capítulo tiene la intención de analizar las representaciones de los cronistas, particularmente su visión de los indígenas, los misioneros y el espacio peninsular. En esta parte del trabajo quiero explicar de qué manera está enunciado el proyecto evangelizador, la forma en la que aparece el indígena al inicio de los textos y cómo se va transformado a lo largo de la narración. A partir de este análisis será posible comprender cuál es el discurso político que está presente en las crónicas de la antigua California.

Capítulo I

Las crónicas de la antigua California. Itinerarios e interpretaciones

1.1. Descripción del corpus

Segismundo Taraval

El padre Segismundo Taraval (1700-1763) nació en Lodi, Italia, realizó estudios en Alcalá de Henares y los concluyó en México. Laboró en California durante 21 años. Ahí atendió varias misiones, como la Purísima (1730-1732) y San Ignacio (1732-1733), fundó la de Santa Rosa de Todos Santos (1733-1734) y después fue misionero en La Paz y San José del Cabo (1736-1738). Posteriormente se dirigió a la ciudad de México para arreglar asuntos relativos a la administración de las misiones californianas, tras lo cual volvió a la península para trabajar en las misiones de San José del Cabo (1741-1746) y Santiago (1747-1750).⁷ Su último cargo lo desempeñó en la congregación del Colegio de Guadalajara como vicerrector y prefecto.

Taraval es autor de la primera crónica jesuita de California, que llevó por título original Historia de las misiones jesuitas en la California Baja desde su establecimiento hasta 1737 y fue escrita probablemente entre 1734 y 1737 en California. El manuscrito no

⁷ Eligio Moisés Coronado, “Introducción,” en Segismundo Taraval, La rebelión de los Californios, presentación de Salvador Bernabéu, introducción Eligio Moisés Coronado, Madrid, Doce Calles, 1995, p. 38.

fue publicado en vida del autor por razones que desconozco. Quizá la obra no estaba completa, o bien contenía detalles polémicos que la hacían impublicable.

Taraval fue testigo de la rebelión de indígenas en el sur de la península (1734-1736). El mismo estaba al frente de una de las misiones de la que escapó antes de ser destruida por los indígenas alzados. El entonces provincial de la Compañía Juan Antonio de Oviedo le solicitó un informe detallado de lo sucedido. Este personaje fue provincial de la orden en la Nueva España en dos ocasiones (1729-1732 y 1736-39). Durante su segunda gestión la provincia enfrentó serios conflictos. El arzobispo- virrey Antonio de Visarrón inició en 1732 una investigación secreta sobre los bienes de la Compañía. En 1734, debido a que la provincia disminuyó su contribución en diezmos, el juez colector ordenó hacer inventario de los bienes y censuró a los administradores de la orden. Se presumía que los jesuitas acumulaban grandes ganancias con sus haciendas y aportaban muy poco dinero por concepto de diezmos. Circulaban rumores acerca de las actividades que se realizaban en las misiones jesuitas y por esta razón el alzamiento indígena en el sur de California complicó aun más la situación.

Oviedo quería evitar que los jesuitas fueran culpados de la rebelión y probablemente comisionó a Taraval para que escribiera una crónica exculpatoria. El propio Juan Antonio de Oviedo dedicó amplios esfuerzos para dar a conocer la obra de la Compañía, siendo autor de diversas biografías de jesuitas ilustres.⁸ Por esa razón, la obra de Taraval es un relato pormenorizado del alzamiento indígena, que en cierta forma culpa a las autoridades por no haber enviado tropas a la península a pesar de las constantes peticiones del provincial.

⁸ Germán Posada Mejía, “ El P. Oviedo, precursor de los jesuitas ilustrados. ” *Historia mexicana*, núm. 25, julio–septiembre, 1957, p. 50.

Para Taraval la rebelión fue producto de la influencia del demonio que quería evitar a toda costa los progresos de la evangelización, y acusa de la prolongación del conflicto a Bernal Huidobro. Este personaje era el gobernador de Sonora y Sinaloa y había sido enviado por el virrey a pacificar la península. Huidobro era enemigo declarado de los jesuitas y buscaba culparlos del levantamiento a fin de quitarles el control que ejercían sobre las tropas del presidio. Finalmente Huidobro salió de California una vez lograda la pacificación en 1738. Esto frustró sus objetivos pues los ignacianos retomaron el control de las tropas del presidio. La crónica de Taraval es un alegato en contra de las autoridades, puesto que culpa directamente al virrey de no atender a los ruegos de los misioneros que le pidieron en repetidas ocasiones que aumentara el número de soldados, sin conseguir que su solicitud fuera atendida sino hasta que inició la rebelión. De ahí que el cronista buscara liberar a los jesuitas de cualquier responsabilidad.

Descripción y ediciones modernas

El manuscrito original se encuentra en la colección ‘‘ Ayer’’ de la biblioteca Newberry de Chicago (ms. 29.873).⁹ En el texto se encuentran anotaciones de Charles F. Lumis de la biblioteca pública de los Ángeles, quien adquirió el original en 1908. Lumis señala que cinco hojas han sido arrancadas del frente, añade que una hoja estaba en blanco, la segunda contenía el título, y las tres restantes los párrafos 1, 2, y el principio del 3. El final del manuscrito fue cortado y no se conoce qué tan amplio pudo haber sido el texto que se perdió, se conservan 370 páginas manuscritas.¹⁰

⁹ Charles Ronan, Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787) Figura de la ilustración mexicana: su vida y obras, trad. equipo Clavijero bajo la dirección de Carlos Ignacio Aguilar Razo, México, ITESO, U de G. 1993, p. 89.

¹⁰ Coronado, *op. cit.*; p. 40.

La autoría de la crónica fue establecida por Helen S. Carr en 1929, después de que Bernard Quaritch, comerciante de libros raros la atribuyera al jesuita escocés William Gordon.¹¹ El texto está dividido en párrafos, comienza en la parte final del número 3 y termina en el 324. La única edición en español de la crónica de Taraval fue realizada en 1995 por Eligio Moisés Coronado siendo rebautizada como La rebelión de los Californios. Anteriormente se había publicado una edición en inglés.¹²

Miguel Venegas

El proyecto de escribir una historia de las misiones peninsulares continuó siendo una necesidad para la provincia de la Nueva España. La tarea fue asignada al padre poblano Miguel Venegas (1680-1764) quien fue maestro de latinidad, retórica y filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México. Hacia 1714 fue nombrado catedrático de teología moral. A los diez años se inhabilitó debido a problemas de salud, por lo que pasó el resto de su vida retirado en el campo dedicado a labores intelectuales. A pesar de no haber estado nunca en California, Venegas escribió una crónica que lleva por título: Empresas apostólicas de los PP. Misioneros de la Compañía de Jesús de la provincia de Nueva España obradas en la conquista de California debida y consagrada al patrocinio de María santísima, conquistadora de nuevas gentes en su sagrada imagen de Loreto. El manuscrito fue terminado en 1739. Está dividido en diez libros y consta de 709 páginas. En el prólogo de la obra Venegas afirmaba que era necesario dar a conocer los trabajos de los misioneros, pues hasta entonces no existía ninguna relación o historia que pudiera ofrecer a los lectores “ las hazañas memorables que han obrado los varones apostólicos, santamente

¹¹ *Ibidem*, p. 41.

¹² Marguerite Eyer Wilbur, the Indian Uprising, Quivira society, Los Angeles, California, 1931.

empeñados en conquistar para Christo un nuevo y dilatado Reyno, que no pudieron por tantos años conquistar los reyes, ni los poderosos de la tierra.”¹³

Es probable que la crónica de Venegas sea producto del impulso del provincial Juan Antonio de Oviedo quien, como ya señalé anteriormente estaba interesado en publicar una historia de las misiones californianas. Durante su segunda gestión (1736-1739) de hecho, impulsó el proyecto de publicar una biografía de Salvatierra y designó a Venegas como su biógrafo, además de que fue él quien le mandó a Miguel Venegas -cuando éste escribía su historia misional de California- un legajo de relaciones y cartas recién descubiertas de Salvatierra.¹⁴ La crónica del padre Venegas estaba dedicada al benefactor de las misiones de California, el Marqués de Villapiente. Esta práctica era común y era una forma de dar crédito a los benefactores de la Compañía, y de dar a conocer las obras piadosas que los jesuitas realizaban con el dinero de sus mecenas.

La obra de Venegas también fue escrita con propósitos polémicos. Prácticamente todo el libro IX está dedicado a negar el supuesto enriquecimiento de los jesuitas, tan difundido por el libelo conocido como la Monita secreta. Este era un supuesto manual de instrucciones que todo jesuita debía de seguir para incrementar el poder y la riqueza de la orden. Venegas no dice abiertamente quién difundió los rumores del supuesto enriquecimiento, pero culpa a algunos soldados expulsados por los misioneros de California por no sujetarse a las estrictas normas de conducta solicitadas.

¹³ Miguel Venegas, “ Empresas apostólicas de los padres misioneros de la Compañía de Jesús...” en Obras Californianas del padre Miguel Venegas, S. J.; vol. IV; edición y estudio de W. Michael Mathes, bibliografías e índices de Vivian Fisher y E. Moisés Coronado, prólogo de Miguel León- Portilla, La Paz, UABCS, 1979, introducción, s / n.

¹⁴ Alfonso René Gutiérrez, “ Estudio biobibliográfico” en Edición crítica de la vida del V. P. Juan María de Salvatierra, S. J.; escrita por el V. P. César Felipe Doria, traducción: Lucia Pardo, CONACULTA, 1997, p. 38.

El texto nunca fue publicado, porque los superiores de la orden consideraron que revelaba las escasas defensas que tenía California. Por lo tanto permaneció archivado hasta que en 1749 el provincial Juan Antonio Balthasar envió el manuscrito al procurador general de Indias en Madrid, Pedro Ignacio Altamirano para someterlo al proceso de censura y publicarlo. El encargado de la tarea fue el padre Andrés Marcos Burriel, pero lo que hizo en realidad fue tomar como base la obra de Venegas para escribir una nueva crónica. El manuscrito por lo tanto permaneció inédito hasta que en 1979 fue publicado en una edición facsimilar a cargo de Michael Mathes.¹⁵ En la actualidad se puede encontrar una copia del texto en la Bancroft Library con la siguiente clasificación: M-M 1701.

Andrés Marcos Burriel

El jesuita español Andrés Marcos Burriel (1719-1762) fue reconocido en su tiempo por su destacada labor intelectual. Burriel había manifestado interés por viajar a California y trabajar como misionero, pero debido a su capacidad intelectual, en 1744 se le encomendó la tarea de reformar los archivos y bibliotecas del rey en Madrid. Cuando recibió la encomienda de revisar la obra de Venegas aceptó puesto que lo ponía de nueva cuenta en contacto con las misiones de California por las que tanto interés mostró durante toda su vida y a las que nunca pudo visitar.¹⁶

Burriel no solo revisó el documento, sino que escribió otra crónica tomando como base el texto del padre Venegas. La nueva obra fue publicada con la aprobación del rey, en tres tomos en 1757 bajo el nombre de Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente. Sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el padre Miguel Venegas de la Compañía de Jesús; y de otras noticias

¹⁵ Michael Mathes, "Estudio" en Obras Californianas del padre Miguel Venegas, S. J.; vol. I; *op. cit.*; p. 12.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13.

relaciones antiguas y modernas. Añadida de algunos mapas particulares y uno general de América septentrional, Asia oriental, y mar del sur intermedio, formados sobre las memorias más recientes y exactas que se publican juntamente.

Esta crónica alcanzó una gran difusión, pues fue publicada en inglés en Londres en 1769 y posteriormente aparecieron ediciones en holandés (1761-1762), francés (Paris, 1766-1767) y alemán (Lemgo, 1769-1770).¹⁷ Sin embargo, el nombre de Burriel no apareció en esta nueva crónica. Charles Ronan señala que el jesuita español pidió que su nombre se obviara, porque el autor principal seguía siendo Venegas. Además el texto tocaba temas delicados y no quería verse envuelto en un escándalo político pues estaba al servicio del rey.¹⁸

La obra de Burriel fue sometida a un largo proceso de censura por los miembros de la Real Academia de Historia de Madrid. El jesuita español consideró que el escrutinio de los miembros de la Academia era necesario porque su texto manejaba información de las defensas y los recursos de la región que podía ser aprovechada por los enemigos de España. Se debía de omitir datos que guiaran a las potencias rivales que en ese momento le disputaban el predominio al estado español en el Pacífico. Esta zona era de vital importancia para el comercio español transoceánico, pues ofrecía la posibilidad de establecer puertos para el abastecimiento y de resguardo de la flota que procedía de Filipinas. En el siglo XVIII la Corona española se había enfrentado a la penetración de los rusos y de los ingleses que ansiaban controlar la región. De ahí el cuidado que se tuvo en la revisión del manuscrito.

¹⁷ *Ibidem*, p.18.

¹⁸ Ronan, *op. cit*; p. 406.

El resultado final no fue del agrado de Burriel, puesto que la crónica fue modificada en partes que él consideraba esenciales: “yo me quexe agriamente de que de mis Apéndices se hubiese borrado todo lo que hacia más curioso y estimable de mi trabajo, y, entre otras cosas, la gracia de enmendar toda la plana a monsieur Bellin, y de que se pusiesen un mapa que no corresponde con mi obra e ideas en ellas contenidas, etc. Nada logre; y si no tuviera a los indios en mi corazón, me hubiera arrepentido mil veces de haver escrito su historia.”¹⁹ Como se aprecia en la cita anterior, Burriel daba mucha importancia al mapa que dispuso originalmente porque corregía errores geográficos que aparecían en la cartografía elaborada por las naciones enemigas de España, pero no fue incluido por los censores. El mapa que apareció en la versión final de la crónica era una copia de la carta general de descubrimientos del almirante Fonte, y de otros navegantes ingleses y rusos publicada por Joseph Nicholas D L’ Isle en Paris (1752). Este mapa contenía numerosos errores, pues aparecían elementos geográficos imaginarios como el mar del oeste y los lagos Valasca y Bernarda.²⁰ Desconozco la razón por la que fue incluido éste y no el mapa Burriel, quizá los censores buscaban seguir manteniendo la confusión, o la carta de L’ Isle gozaba de mayor prestigio y reconocimiento en la época.

Las intenciones de Burriel fueron múltiples: aclarar una serie de errores geográficos, uno de ellos era seguir considerando isla a California; denunciar la penetración de las potencias europeas en el noroeste de la América Septentrional; recordar que los españoles habían sido los primeros en explorar el Pacífico y que la presencia de ingleses y rusos carecía de legitimidad. Finalmente el jesuita quiso demostrar que no existía un imperio comercial jesuita en California.

¹⁹ Ernest Burrus, La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1557-1967), Madrid, José Porrúa Turanzas, 1967, pp. 210-211.

²⁰ Miguel León-Portilla, Cartografía y crónicas de la Antigua California, México, UNAM, 1989, p. 147.

Este rumor surgió a partir de la publicación en 1749 de una relación del Viaje del almirante inglés Anson,²¹ hecha por uno de sus subalternos de nombre Richard Walter. La preocupación de Burriel era una expresión de la política exterior del imperio español que sentía la necesidad de continuar las exploraciones en California, reorganizar las colonias y proseguir la expansión hacia el noroeste de América. Ya durante el reinado de Carlos III, ministros como José de Gálvez se mostraron interesados en “consolidar las provincias del noroeste del virreinato de Nueva España amenazadas por la ingerencia de extranjeros en el Pacífico.”²² En ese sentido el texto debe leerse como un manifiesto imperial que reivindica y legitima la expansión española hacia el Pacífico frente a otras potencias.

Los jesuitas en el exilio. Juan Jacobo Baegert

Los jesuitas expulsados de los estados católicos (Portugal, 1757, España 1767) escribieron una buena cantidad de textos de carácter polémico. Tal es el caso del padre Juan Jacobo Baegert (Schlestadt, Alsacia, 1717- 1772) quien publicó en el exilio los Nachrichten von der Amerikanische Habinsel Californien: mit einem zwielfachen Anhang falscher Nachriten. Geschrieben von einem priester der gesellschaft jesu, welcher lang darinn diese letztere jahre gelebt hat. Mit erlasubnis der Oberen, (Mannheim, 1773). (Informes de la península Americana de California: con un doble suplemento de noticias falsas. Escritos por un sacerdote de la Compañía de Jesús que ha vivido allá estos años previos. Con permiso de los superiores....).²³

²¹ Almirante inglés que dirigió una de las últimas expediciones piratas contra España durante la guerra con Inglaterra.

²² Martha Ortega Soto, Alta California: una frontera olvidada del Norte de México, México, UAM-I, Plaza y Valdés, 2001, p. 27.

²³ Existe sólo dos ediciones en español de la crónica de Baegert: Noticia de la península americana de California, introducción de Paul Kirchhoff, traducción de Pedro Hendrichs, México, Antigua Librería Robredo, 1942; Noticia de la península americana de California, estudio preliminar de Michael Mathes y

La crónica está escrita en un tono amargo e irónico y tiene como objetivo desmentir las acusaciones que pesaban sobre la Compañía al momento de la expulsión. Baegert pasó 17 años en la misión de San Luis Gonzaga, en una de las regiones más inhóspitas de la península, por lo que le parecía absurdo que en México y en España los jesuitas fueran señalados por haber explotado las “enormes riquezas” que supuestamente escondía California. Baegert reitera una y otra vez a lo largo del relato, la condición miserable en la que se encontraba la península y las difíciles condiciones en las que sobrevivían los indígenas y los propios misioneros.

Aun en el siglo XVIII California seguía siendo un lugar poco conocido, había sido visitada desde el siglo XVI, pero no fue explorada a fondo hasta la llegada y establecimiento del régimen misional. Por lo tanto no resulta extraño que se especulara en torno a los recursos que había en ella. El misionero alemán consideraba que la propia Noticia de la California había contribuido a esparcir los rumores de las incalculables riquezas que los jesuitas habían amasado en California. No se refiere a la primera edición en español, sino a las posteriores traducciones en inglés y francés. Como se recordará la Noticia fue escrita por el jesuita Andrés Marcos Burriel. El misionero alemán afirma que conocía bien esta obra, pero le parecía muy extensa, cargada de datos innecesarios y de exageraciones. En su opinión el autor español bien se hubiera podido ahorrar varios cientos de páginas, pues ¿Qué le importan a un inglés, francés o alemán, las demoras y deliberaciones de los tribunales de México y Guadalajara? ²⁴

Pero no es la obra del jesuita español la que provocó el enojo de Baegert, sino la

Raúl Cota, La Paz, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1989. Para el presente trabajo me he basado en la edición más reciente.

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

traducción francesa de la Noticia de la California, aparecida en 1767. Esta versión se basaba a su vez en la traducción inglesa. Lo importante aquí es señalar que las traducciones no eran fieles a las versiones originales, sino que eran obras completamente alteradas y manipuladas. El misionero alemán denuncia que la traducción francesa está repleta de mentiras, de calumnias en contra de los jesuitas, pues describe a California como un lugar regado por abundantes ríos, con abundancia de plantas animales y minerales.²⁵ La miserable California se había convertido en el paraíso lo cual no hacía más que darles argumentos a los calumniadores de los jesuitas. Por esta razón Baegert se dedicó en su texto a mostrar cuál era el verdadero rostro de California.

Miguel del Barco

Otro misionero expulsado interesado en California fue el español Miguel del Barco (1706-1790) quien laboró en las misiones californianas aproximadamente treinta años hasta la expulsión. Ya exiliado escribió una crónica entre 1773 y 1780. Por razones que son difíciles de precisar del Barco no publicó su obra que tenía el título de: Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele II de Roma, Fondo Jesuítico (Mss. 1413 y 1414). La única edición en español es la que hizo Miguel León-Portilla en 1973 quien rebautizó la crónica como Historia Natural y crónica de la Antigua California. [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas].

La obra está dividida en una historia natural de la península y una crónica sobre las fundaciones misionales. Es realmente poco lo que se sabe de su proceso de elaboración. Como otros jesuitas que llegaron a Europa tras la expulsión del imperio español, del Barco se dio la tarea de escribir sobre su experiencia en el campo misional. Su discurso es menos

²⁵ *Ibidem*, p. 227.

beligerante que el de Baegert y su intención como indica el título original de la crónica, era corregir la Noticia de la California, puesto que al revisarla se dio cuenta de que contenía errores e inexactitudes. La experiencia de Barco como misionero en California le dio oportunidad de enmendar errores acerca de acontecimientos que no fueron tratados por Burriel con exactitud.

La obra de Miguel del Barco también es producto de los debates sobre el tema americano que se desarrollaron durante gran parte del siglo XVIII. Consideraba que la tesis sobre la degeneración de los americanos era falsa, pues durante su larga permanencia en América no había podido constatar tal proceso degenerativo. De igual manera niega, como lo hiciera Burriel, que los misioneros de California pudieran haber establecido comercio con algunas potencias extranjeras o bien que tuvieran trato comercial que los misioneros de California sostenían con los galeones de Manila, como según afirmaban Richard Walter y Cornelius de Pauw.²⁶

Francisco Xavier Clavijero

Por último se encuentra la Storia della California, opera postuma del Nob. Sig. Abate D. Francesco Saverio Clavigero (Venecia, 1789) del jesuita veracruzano Francisco Javier Clavijero. La crónica fue publicada por gestión de su hermano Ignacio Clavijero. El relato está dividido en cuatro libros y sigue un orden cronológico desde la llegada de los jesuitas a California en 1697, hasta su posterior expulsión en 1767.²⁷ Clavijero tenía la intención de presentar al público europeo una verdadera y exacta historia de California, para acabar con los rumores y especulaciones. El jesuita pretendía desmentir las ‘‘groseras calumnias’’ que autores como Cornelius de Pauw se habían encargado de difundir contra la

²⁶ *Ibidem*, p. 358.

²⁷ Ronan, *op.cit*, p. 403.

compañía. La historia misional de California muestra una tendencia apologética, pues intentaba demostrar que los jesuitas sólo buscaban evangelizar a los indígenas y civilizarlos sin ningún afán de riqueza.

De una manera más sutil que otros cronistas como Baegert, Clavijero señaló que antes de la llegada de los jesuitas a California no existió forma de vida civilizada, dado que la pobreza del medio y las primitivas formas de vida de los indígenas hacían imposible que floreciera una industria o un comercio activo y productivo. Debido a que Clavijero nunca estuvo en California utilizó las crónicas anteriores como fuentes. Se basó principalmente en el manuscrito de Miguel del Barco, a quien había tratado personalmente durante su exilio en Bolonia. Según afirma el propio Clavijero en su prólogo, conocía todas las crónicas sobre California, con la excepción del texto de Baegert.²⁸ La Historia de California fue conocida en su tiempo, aunque es difícil saber qué impacto tuvo o cómo fue valorada. Fue escrita para el público europeo contemporáneo y fue editada por primera vez en español por Juan R. Navarro en 1852 con el título: Historia de la Antigua o Baja California. Existen numerosas ediciones modernas, por lo que puede considerarse como la crónica de California más accesible.

1.2. La crónica jesuita en el marco de los estudios coloniales

Las crónicas de la antigua California forman parte de una enorme tradición historiográfica, puesto que la historia fue uno de los géneros mejor cultivados por los miembros de la Compañía de Jesús. En relación con el tema americano se produjeron obras extensas y ambiciosas como la Historia natural y moral de las Indias de Joseph de Acosta (1599). En la Nueva España predominaron las crónicas sobre la provincia y sobre las reducciones

²⁸ Francisco Xavier Clavijero, Historia de la Antigua o Baja California, Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1975, p. 2.

misionales.²⁹ Como ejemplo de crónica provincial tenemos la Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España de Francisco de Florencia (1694) quien sólo terminó el primer tomo y la Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España de Francisco Xavier Alegre. Por otro lado, existe una buena cantidad de relatos sobre la “conquista espiritual” del noroeste de México. La Historia de los triunfos de nuestra Santa fe entre gentes las más bárbaras del nuevo orbe (Madrid, 1645), del padre Andrés Pérez de Ribas es uno de los ejemplos más notables de la crónica misionera. Posteriormente apareció la obra Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús (Barcelona, Pablo Nadal, 1754) que incluía La maravillosa reducción y conquista de la provincia del Gran Nayar escrita por José Ortega, La espiritual conquista de la provincia de la Pimería Alta, escrita por el padre Juan Antonio Balthasar y Las misiones de Sonora y Sinaloa del misionero Eusebio Francisco Kino.

A pesar de la enorme cantidad de crónicas existen pocos estudios dedicados de manera exclusiva a la historiografía jesuita. Es un tema poco frecuentado por los especialistas, debido probablemente a que la historiografía mexicana se ha interesado por problemáticas de alcance nacional. Por esta razón las crónicas de la antigua California no han sido estudiadas de manera sistemática, aunque han sido utilizadas como fuentes por la historia regional.

En los análisis y balances de historiografía colonial las crónicas de California sólo se mencionan como parte de la tradición de historia eclesiástica. Autores como Manuel Marzal, Francisco Esteve Barba y José María Muriá dedican algunos comentarios a las

²⁹ La orden es dirigida por el Prepósito General quien reside en Roma, de ahí el instituto se divide en Asistencias y a su vez en Provincias. La Provincia de la Nueva España dependía de la Asistencia de España. Los jesuitas delimitaba sus crónicas de acuerdo a esta estructura interna de la compañía, de tal manera que existen historias generales de la orden, historia de alguna de las asistencias, historia de la provincia y finalmente crónicas sobre las reducciones misionales (California, Paraguay, Québec, etc.)

crónicas de California, pero tienden a considerarlos sólo como fuentes etnográficas. Manuel Marzal y Francisco Esteve Barba respectivamente consideran que los cronistas más destacados de la historiografía jesuita fueron Joseph de Acosta, Andrés Pérez de Ribas y Francisco Javier Clavijero. Según estos autores los cronistas comparten ciertos elementos interpretativos y una formación intelectual con el resto del clero católico. Ciertamente los jesuitas se apegan a las prácticas discursivas del mundo colonial, con frecuencia exageran los milagros e interpretan los cultos paganos de los indígenas como manifestaciones diabólicas. En su discurso existen silencios, producto de la censura y con frecuencia se interesan sólo por temas históricos relativos a su orden.³⁰ Los cronistas jesuitas al igual que los miembros de otras órdenes, desarrollaron diversos géneros históricos como la crónica provincial y la crónica misionera como parte de sus actividades literarias.³¹ Otra característica importante de los cronistas jesuitas es la tendencia apologética y propagandística que exhiben sus obras.³²

Otras investigaciones orientadas a problemas específicos como el desarrollo de las identidades nacionales han estudiado las obras de algunos jesuitas como Clavijero. Autores como David Brading, Enrique Florescano y Jorge Cañizares Esguerra consideran que los jesuitas intervinieron con alguna de sus obras en el desarrollo del nacionalismo mexicano y sugieren que la obra que mejor sintetiza las aspiraciones de los criollos es la Historia Antigua de México. Si bien no afirman que Clavijero hiciera un llamado a la emancipación, consideran que hizo posible imaginar una patria criolla con un pasado común.

En opinión de estos autores, Clavijero puede considerarse “moderno,” “ilustrado”

³⁰ Francisco Esteve Barba, Historiografía Indiana, Madrid, Gredos, 1992, p. 9.

³¹ Manuel Marzal, Historia de la antropología indigenista: México y Perú, Barcelona, Anthropos, UAM-I, 1993, p 271.

³² José María Muriá, La historiografía colonial. Motivación de sus autores, México, UNAM, 1981, p. 81.

por liberar a los indígenas de la identidad demonizada que se les atribuía en el siglo XVI, aunque su gran mérito fue haber pensado una historia secular para México, en donde fueran incluidos los conquistados. En ese sentido fue el primero que planteó una historia de los americanos desligada del pasado español. La Historia Antigua de México posibilitó que los habitantes de la colonia se asumieran como mexicanos, este fue el primer paso para la constitución de la nación. Las obras de jesuitas como Clavijero pueden considerarse como una reacción patriótica contra los autores europeos que advertían una degradación de la naturaleza americana y de sus habitantes.³³ Estos incipientes sentimientos patrióticos se manifestaron en su discurso mediante la exaltación de la exuberancia de la naturaleza del nuevo continente y la defensa del hombre americano, sobre todo del indígena.³⁴ No obstante, según Brading, el pensamiento de Clavijero muestra una ambigüedad, pues sigue utilizando argumentos que justifican el régimen colonial.

Jorge Cañizares agrega que los jesuitas incluyendo a Clavijero pretendían defender la historiografía eclesiástica indiana debido a que había sido descalificada por los ilustrados. Los expulsos sostenían que los autores europeos no estaban suficientemente capacitados para tratar el tema americano, debido a que no conocían las lenguas nativas. Para conocer la situación de los indígenas era preciso recurrir a las fuentes de los clérigos españoles y criollos, porque ellos habían convivido directamente con esta población nativa y conocían sus lenguas, además de que podían acceder a la historia prehispánica porque estaban capacitados para leer los antiguos códices, en donde se podía probar que las civilizaciones mesoamericanas habían tenido un desarrollo similar al de los pueblos

³³ Enrique Florescano, Memoria mexicana, México, F. C. E. 1987, p. 470.

³⁴ David Brading, Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867, trad. Juan José Utrilla, México, F.C.E. 1991, p. 483.

Europeos.³⁵

Por último se debe mencionarse que algunos historiadores jesuitas contemporáneos han recuperado una gran cantidad de documentación de las misiones de California. Entre los más destacados se encuentran Peter Masten Dunne, Charles Polzer, Ernest Burrus y Charles Ronan. Sin embargo, sólo el trabajo de Ronan tiene relación con las crónicas de California, por lo que trataré en los siguientes apartados.³⁶

1.3. Balance historiográfico de las crónicas de la antigua California

Como he señalado en los anteriores apartados, ha existido poco interés por las crónicas jesuitas de la antigua California, por lo tanto me remito a examinar los prólogos y los estudios preliminares que vienen en las diversas ediciones. De éstos surgen al menos tres líneas generales de interpretación, dos de ellas diametralmente opuestas: 1) Las crónicas como fuentes de datos etnográficos y sobre el proceso de colonización; 2) Clavijero como patriota ilustrado e indigenista; 3) Clavijero y los jesuitas expulsos como representantes de la ortodoxia católica e hispanista.

Las crónicas como fuentes etnográficas

Existen algunos autores que han visto a las crónicas como fuentes de datos para reconstruir los distintos procesos históricos sobre California, considerándolas como documentos que nos pueden informar sobre el pasado con gran veracidad. Reconocen que

³⁵ Jorge Cañizares-Esguerra, How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-century Atlantic World, Los Angeles Ca. Stanford University Press, 1992, p. 248.

³⁶ Véase, Peter Masten Dunne, S.J. Black Robes in Lower California, Los Angeles, University of California Press, 1968; Ernest Burrus ha editado las siguientes obras: Kino and Manje. Explorers of Sonora and Arizona. Their Vision of the Future, Roma, Jesuit Historical Institute, 1971; Wencelous Linck's Reports and Letters, 1762-1773, Los Angeles, Dawson's Book shop, 1967; Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757, México, José Porrúa Turanzas, 1963; Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745: cartas e informes conservados en la colección Mateu, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982. Además de Charles Ronan, Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787) Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras, trad. equipo Clavijero bajo la dirección de Carlos Ignacio Aguilar Razo, México, ITESO, U de G. 1993.

las crónicas tenían una intención polémica, pero consideran que esta condición propia del discurso jesuita, no constituye un obstáculo para extraer de ellas datos valiosos. En esta tendencia se puede situar a Miguel León-Portilla quien ha mostrado un especial interés por el pasado californiano. Hasta el momento su estudio preliminar a la crónica de Miguel del Barco es el análisis más completo sobre la historiografía jesuita de Baja California.³⁷

León-Portilla ofrece importantes datos biográficos sobre los cronistas, estudia sus motivaciones y da enorme importancia al contexto en que elaboraron sus trabajos. Considera que la razón principal que tuvieron para escribir, fue su gran vocación intelectual. Los misioneros se habían formado en las mejores universidades de la época y esa preparación de alguna manera los inclinó para dar a conocer sus trabajos y observaciones al público europeo.³⁸ Miguel León-Portilla resume las aportaciones de los cronistas haciendo una caracterización de cada uno de ellos:

Alegre pudo ofrecer nuevos datos derivados de su consulta en los archivos de su orden religiosa. Clavijero por su parte, alcanzó a presentar con precisión una síntesis apoyada en testimonios de sus compañeros de exilio, particularmente de los escritos de Barco, Baegert con su insoslayable pesimismo, y refutando fantasías, sacó de su experiencia una imagen de nada escaso valor etnográfico. Barco, el que más tiempo había dedicado a California, recogió a su vez aquello que sus observaciones le habían permitido percibir de la naturaleza y de las gentes de esa tierra³⁹

Por su parte Michael Mathes ha comentado la obra de Miguel Venegas y de Andrés Marcos Burriel. Su estudio es una descripción de las obras, de la historia de los manuscritos y la relación que existe entre ambas. Mathes considera que Miguel Venegas escribió su crónica debido a la gran admiración y respeto que sentía hacia los misioneros

³⁷Miguel León-Portilla, "Estudio preliminar" en Miguel del Barco, Historia natural y crónica de la antigua California, edición y estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, UNAM, p. XI.

³⁸*Ibidem*, p. XXXIII.

³⁹*Ibidem*, p. XLII.

de California,⁴⁰ y afirma que el jesuita elaboró su crónica siguiendo la más alta metodología histórica debido a que utilizó una extensa documentación de los archivos. Considera que la Noticia de la California ha perdurado a pesar de sus críticos y detractores como una fuente básica.⁴¹ La postura interpretativa de Mathes se deriva de su concepción de la historia, pues considera que los documentos aseguran un acceso inmediato al pasado, sin preocuparse por las dimensiones polémicas e ideológicas de los cronistas, o la cultura en la que fueron producidos los discursos misionales. La aportación más importante de este autor radica en la intensa labor de archivo que ha realizado y en la publicación de documentos relativos a la historia de California.

Los jesuitas como ilustrados

Existe una tradición historiográfica que caracteriza a un grupo de jesuitas novohispanos expulsados como patriotas ilustrados e indigenistas.⁴² Esta interpretación se ha construido con base en dos factores. En primer lugar antes de ser expulsados jesuitas como Francisco Javier Clavijero, Rafael Campoy y Francisco Javier Alegre contribuyeron

⁴⁰ Mathes, *op. cit.*: p. 14.

⁴¹ *Ibidem*, p.18.

⁴² Julio Le Riverend Brusune " La historia Antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero. " En Hugo Díaz-Thomé (et.al.) Estudios de historiografía de la Nueva España, México, El Colegio de México, Centro de estudios históricos, 1945; Víctor Rico González, " Francisco Javier Clavijero, " Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavijero, Veytia, Cabo y Alegre. México, UNAM, 1949; Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México, México, COLMEX, F. C. E. 1996; Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900, trad. Antonio Alatorre, México, F. C. E. 1982; Gloria Grajales, Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. Estudio historiográfico, México, UNAM, 1961, Antonio Gómez Robledo, " La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero," *Historia Mexicana*, núm. 75, 1970; David Brading, Los orígenes del nacionalismo mexicano, trad. México, Era, 1980, José Emilio Pacheco, " La patria perdida. Notas sobre Clavijero y la "cultura nacional, " En torno a la cultura nacional, México, SEP, 1982; Alfonso Martínez Rosales (comp.) Francisco Xavier Clavijero en la ilustración mexicana. 1731-1787, México, El Colegio de México, 1988; Juan A. Ortega y Medina, " Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana, " *Estudios de historia Novohispana*, Vol. 10, 1992.

a renovar los estudios en los colegios jesuitas, al introducir elementos de las doctrinas racionalistas del siglo XVII, por esta razón se les ha llamado ilustrados.⁴³

En segundo lugar, una vez en el exilio los jesuitas conocieron las tesis sobre la degeneración del hombre americano que, en la segunda mitad del siglo XVIII, sostenían algunos naturalistas y filósofos europeos. Los ignacianos hicieron eco de este debate y se dispusieron a entrar en la polémica, algunos como Juan Ignacio Molina y Francisco Javier Clavijero movidos por un sentimiento patriótico, decidieron refutar dichas tesis mediante obras en donde apareciera la verdadera naturaleza y carácter de los hombres americanos. Clavijero, por ejemplo defiende a los indígenas de los ataques de los europeos y sostiene que son seres humanos con las mismas capacidades que los hombres del viejo continente. Además presenta al espacio americano como un lugar de enormes recursos naturales, de gran belleza y majestuosidad. La defensa de la Nueva España por parte de Clavijero hizo emerger una identidad “mexicana,” razón por la cual se le ha considerado como uno de los máximos precursores de la identidad nacional e inclusive algunos intérpretes lo consideran como un criollo abiertamente antiespañol. Esta caracterización se deriva de la lectura de su obra mayor: la Historia Antigua de México y no de historia misional de California.

Autores como Luis Villoro consideran que Clavijero es un patriota que exalta las realidades americanas porque se siente agraviado ante las calumnias y difamaciones que los filósofos europeos difundían sobre los indígenas a quienes defiende porque siente herido el honor de su patria, mientras su “modernidad” le permite abandonar las interpretaciones demoníacas sobre la cultura indígena. Villoro sostiene que el jesuita veracruzano llegó a la conclusión de que Europa es responsable de la inferioridad del indio, “ la organización

⁴³ Bernabé Navarro, Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII, México, UNAM, 1964, p. 112.

política creada por España en el nuevo continente es responsable de la accidental inferioridad del indio. El ideal pedagógico de Clavijero entraña así necesariamente un inconsciente ideal político. ¿No adivinamos acaso aquí-pregunta Villoro-las ideas fundamentales de la emancipación americana?’’⁴⁴ En Clavijero la incapacidad del indígena no se debe a una cuestión natural, por lo tanto sus hábitos y el atraso de sus costumbres se pueden superar mediante una adecuada educación. Pero para que este ideal se cumpla es necesario un cambio político.

Otros autores matizan su interpretación, Julio Le Riverend señala que como criollo, Clavijero se sentía agraviado por la dominación española. En ese sentido su defensa del indígena no sería otra cosa que mera retórica para encubrir sus sentimientos políticos, pues en el fondo no tenía ninguna afinidad con los grupos indígenas.⁴⁵ José Antonio Ortega y Medina argumenta que para Clavijero la historia seguía siendo ejemplarizante, es decir, *Magister Vitae*. No obstante ‘‘su rezagado clasicismo escolástico, no le impedirá ser un filósofo e historiador ilustrado, aunque a la hispánica y catolicísima manera.’’⁴⁶ Por su parte Elías Trabulse sostiene que aun sin abandonar sus creencias católicas, Clavijero bien puede ser considerado como parte de la Ilustración cristiana, ‘‘es decir aquella corriente del iluminismo racionalista que se preocupó en mostrar que no necesariamente debía existir un conflicto entre el cristianismo y una visión científica y moderna del mundo y de la historia.’’⁴⁷

Clavijero entonces es visto como un patriota americano, que consciente o no, esbozó un proyecto de independencia política. Existe una marcada tendencia a observar

⁴⁴ Villoro, *op. cit.* p. 139.

⁴⁵ Le Riverend Brusone, *op. cit.*; p. 315.

⁴⁶ Ortega y Medina, *op.cit.*; p. 306.

⁴⁷ Elías Trabulse, ‘‘ Clavijero. Historiador de la ilustración mexicana ‘‘ en Martínez Rosales, *op. cit.*; pp. 50-51.

una separación cultural y política de los jesuitas criollos, con respecto a la metrópoli española. Esta actitud es considerada el preludio de la emancipación política. Clavijero se expresaría de acuerdo con esta perspectiva, como patriota criollo y no como súbdito del rey de España. Sin embargo, como se intentará mostrar en el curso de la tesis, en el discurso misional de Clavijero no existe un rompimiento o un cuestionamiento del régimen colonial. El jesuita justifica la conquista y la colonización. Las armas del imperio se necesitaban para lograr la expansión de la fe cristiana en los desolados parajes del septentrión. Las armas y los soldados del presidio eran necesarios para la defensa de la incipiente cristiandad que se estaba construyendo. Para algunos autores como veremos a continuación no existe contradicción alguna en las obras de Clavijero, pues en ambas se encuentran argumentos de apoyo y justificación del proyecto de expansión y conquista del imperio español.

Los jesuitas y Clavijero como católicos ortodoxos e hispanistas

A diferencia de los autores mencionados en el apartado anterior, Charles Ronan y Giovanni Marchetti ponen en duda el carácter “ilustrado y patriótico” de Clavijero y de los jesuitas en general. Para estos investigadores, el pensamiento de Clavijero no puede situarse en la tradición ilustrada debido a su condición de jesuita. Su presunto patriotismo no deja de ser bastante singular, puesto que en ningún momento pone en duda la legitimidad de la monarquía española. A pesar de la expulsión, siguió siendo un vasallo del rey de España.

El historiador jesuita Charles Ronan es autor de uno de los mejores estudios que se hayan escrito sobre Clavijero basado en una extensa búsqueda por diversos archivos y bibliotecas de Estados Unidos, México y Europa. La intención de Ronan es la de presentar al Clavijero histórico libre del mito que ha circundado su nombre. Reconstruye la biografía

del jesuita veracruzano y hace un balance de sus dos obras. Señala que la filiación ilustrada de Clavijero es inexacta, pues a pesar de la renovación de las materias en los colegios de la Compañía, la filosofía escolástica aun era dominante en el medio en que éste se había formado.

Ronan argumenta que si bien Clavijero se familiarizó con los trabajos de Descartes, Newton y Leibniz, bajo ninguna circunstancia cuestionó los dogmas cristianos. Clavijero no fue un ilustrado, sino un ecléctico porque intentó conciliar el cristianismo y la ciencia moderna. Para él la razón sigue estando supeditada a los designios de la fe, por lo tanto no puede existir contradicción entre el conocimiento racional y la verdad revelada por las escrituras. Dios es la fuente de toda verdad y mantiene la armonía en todos los campos del saber e imposibilita la contradicción entre la razón y la fe.⁴⁸

Clavijero tenía un concepto providencialista de la historia, admitía la intervención externa tanto de Dios como del demonio. La idea de que el motor de la historia es la Providencia es una herencia de la filosofía cristiana desarrollada por San Agustín. Esta filosofía reconoce la trascendencia de las causas materiales secundarias en el desarrollo de los sucesos históricos, pero busca la causa racional última y la explicación del proceso histórico en la voluntad de Dios que guía los asuntos humanos y que, en acción conjunta con la libertad humana, cumple sus propósitos divinos.⁴⁹

Ronan opina que la Historia Antigua de México no pueda considerarse antiespañola, prueba de ello es que había sido aprobada por los censores de la Real Academia de Historia de España para su publicación. Si la obra no fue publicada se debió a las maniobras de otro jesuita español de nombre Ramón Diosdado que resintió los duros

⁴⁸ Ronan, *op.cit*; p. 48.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 449.

juicios que Clavijero dirigió a Hernán Cortés. Por aquellos tiempos los ilustrados habían atacado a los conquistadores españoles, y ponían en duda el prestigio de España. Ramón Diosdado consideró que la historia de Clavijero se ponía de lado de los denigradores de la nación española. No obstante, Ronan argumenta que su postura es exagerada y que raya en el fanatismo. Asegura que si la obra de Clavijero hubiera sido considerada antiespañola, nunca habría sido aprobada por los censores. Según su parecer, los juicios negativos que hace Clavijero de los conquistadores españoles no revelan un antihispanismo, sino una postura humanista que abogaba por la protección y el trato justo hacia el indígena.⁵⁰

Ronan niega que los jesuitas pudieran haber estado implicados en los movimientos de independencia. En ese sentido comparte las posturas del historiador también jesuita Miguel Batllori. Es probable que ambos representen a la historiografía jesuita ‘‘oficial’’ puesto que sus estudios tienden a exaltar el legado intelectual de los miembros de la Compañía, eliminando cualquier vínculo con los movimientos de independencia. Así construyen una representación del cronista que permanece fiel a los dictados del Vaticano, y que participa sólo en las actividades propias de su condición religiosa.

Por su parte Giovanni Marchetti sostiene que la Historia Antigua de México no encierra propósitos patrióticos, sino la defensa de la obra colonial de España y la Iglesia. El autor cuestiona a la mayoría de los intérpretes de la obra de Clavijero, pues considera que la tendencia más común es separar su discurso del intertexto polémico al cual pertenece,⁵¹ es decir, la llamada disputa de América. Marchetti señala que fuera de este conflicto, la obra de Clavijero no hubiera existido. Este autor hace una precisión que considero

⁵⁰ *Ibidem*, p. 223.

⁵¹ Marchetti retoma el concepto del intertexto de Umberto Eco, para señalar que el texto de Clavijero es una respuesta directa a los ilustrados europeos, la Historia Antigua de México no se puede leer por separado, ya que es una obra que está insertada en una red textual más amplia.

fundamental con respecto a otros estudiosos del tema, la disputa de América no solo era un conflicto entre los europeos y los americanos, sino una discusión más amplia que revisaba los efectos de la expansión europea en general.

Los filósofos europeos señalaban el fracaso de los grandes imperios que habían colonizado y sometido a numerosos pueblos de ultramar. En ese contexto el estado español y la Iglesia católica fueron blancos de numerosas críticas. Para algunos filósofos de la Ilustración, la conquista española significó la muerte de la población indígena. Los conquistadores con la ayuda de un ejército de frailes fanáticos, sometieron a los nativos a un régimen de explotación con la sola intención de obtener el beneficio de los metales preciosos. Estos cuestionamientos provocaron la respuesta de los jesuitas, quienes en el exilio escribieron numerosas obras de carácter apologético para defender la colonización española. A pesar de los elementos patrióticos que sin duda existen en el discurso de Clavijero, su obra buscaba defender a la iglesia y su labor de evangelización. Esta constituía una gran empresa civilizadora que debía de ser defendida de los incrédulos.

Pero la perspectiva que anima el análisis de Ronan y Marchetti no es la más extendida. La mayoría de los intérpretes consideran a Clavijero como un patriota ilustrado, porque no toman en cuenta el contexto en donde se gestó su obra ni a sus interlocutores. Quienes proponen que Clavijero sostiene posturas independentistas es porque ven en él a un defensor de su patria, México, pero no de su nación, España.⁵² Marchetti cuestiona la pretendida filiación ilustrada de Clavijero, argumentando que existe una mala comprensión de los verdaderos alcances de la renovación filosófica en los colegios jesuitas del siglo XVIII. La Historia Antigua de México se encuentra anclada en la cultura católica y no en

⁵² Giovanni Marchetti, Cultura indígena e integración nacional, trad. María del Rosario Rodríguez y Alberto Guaraldo, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

la modernidad “ilustrada.” Clavijero interpreta las tradiciones indígenas mediante categorías propias de su cultura católica; es partir de éstas que el jesuita veracruzano proyecta su cultura sobre el otro. Así contrapone conceptos tales como: verdadero o falso, virtuoso o vicioso, cruel o obsceno, equivocado o pecaminoso.⁵³ Según Marchetti estas categorías obedecen a un modelo de virtud que fue desarrollado por San Agustín y que de alguna manera permaneció vigente en la tradición del cristianismo occidental. Los comportamientos virtuosos de los indígenas son considerados como tales, teniendo como parámetro una normativa religiosa.

El jesuita criollo no era propiamente un antiespañol, y si bien criticó el maltrato al que fue sometido el indígena, esto no significa que pretendiera la independencia política de la Nueva España. La actitud de Clavijero no era muy diferente a la de los religiosos católicos que habían protegido a los indígenas, y que habían protestado contra los abusos de los encomenderos.⁵⁴ La conquista y la colonización estaban justificadas por ser una expresión de la voluntad divina. Pero las energías de España no deberían de estar al servicio de la explotación, sino de evangelizar a la mayor cantidad de población indígena posible para asegurar su salvación eterna. En opinión de Ronan el único proyecto político que puede ser visible en el discurso histórico de Clavijero es el de la integración racial entre los indígenas, criollos y españoles. No buscaba la emancipación política de la Nueva España, sino una transformación radical de las condiciones de vida de los indígenas, al fin de liberarlos de la miseria en la que vivían.⁵⁵

En términos generales coincido con los planteamientos de Marchetti y de Ronan, pues considero que el contexto político y filosófico en el que surgieron las obras de

⁵³ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 135.

Clavijero y del resto de los jesuitas debe ser tomado en cuenta. De lo contrario se corre el riesgo de hacer lecturas anacrónicas. Me parece que caracterizar a los jesuitas como ilustrados es debatible. Si bien algunos jesuitas del siglo XVIII fueron lectores de Newton, Gassendi y Descartes, eso no los convierte automáticamente en "ilustrados." A menudo los jesuitas citan a los autores modernos, pero no existe una utilización amplia de sus doctrinas. Al menos no es evidente en sus textos, por lo tanto no se sabe qué aspectos de las doctrinas modernas aceptaron o rechazaron.

No niego que Clavijero sintiera una necesidad de rehabilitar el orgullo americano. Pero habría que considerar que no escribió sólo para defender a los americanos, sino para justificar los beneficios del orden colonial que fue sostenido por el clero católico. El pensamiento de Clavijero no plantea la disyuntiva entre americano y español desde el punto de vista político. Su discurso no es subversivo. Sin embargo, los jesuitas no recibieron las ideas radicales de la Ilustración francesa, sino algunos aspectos del racionalismo del siglo XVII, que aun no contenían la crítica violenta al Antiguo Régimen. Por otro lado si bien los jesuitas sostenían ciertas posturas modernas, ninguno de los cronistas de California abandona realmente la historia providencialista, para ellos las misiones constituyen puntos de avanzada de la cristiandad, en su lucha por derrotar al común enemigo de la humanidad: Satanás. Ningún historiador ilustrado del siglo XVIII sostenía posturas similares.

No pretendo negar que las crónicas de California puedan aportar datos de las culturas indígenas, o de fenómenos como la aculturación, pero considero que no se pueden omitir los aspectos polémicos de los discursos jesuitas. Autores como Miguel León-Portilla tienden a dejar de lado el carácter apologético de las obras y califican de "realistas" algunas crónicas como la de Baegert. El "realismo" de este autor, sin embargo, es un

gesto retórico. Es evidente que el medio peninsular carece de recursos naturales, pero el cronista utiliza esta condición del medio como estrategia de argumentación. Al eliminar los detalles apologéticos de las crónicas, da la impresión de que sus autores mantienen una posición neutral y desinteresada de los hechos.

Desde mi punto de vista los jesuitas siguen siendo personajes ligados a la tradición monárquica puesto que en los textos no se aprecia realmente un rompimiento con la Corona española. Los cronistas de California estaban preocupados por los problemas de la orden, puesto que ésta fue suprimida en 1773 y en consecuencia la vida de los jesuitas quedó alterada para siempre. Los autores que aquí estudio no escribieron a título personal, pues intentaron combatir los múltiples prejuicios que siempre habían circulado sobre la Compañía de Jesús. Al mismo tiempo los jesuitas defendieron la colonización y su principio la conquista. En ese sentido la historia profana no es más que la confirmación de un plan preconcebido por la divinidad. Los jesuitas no eran ilustrados políticamente hablando, sus relatos son discursos imperiales, al mismo tiempo proyectan una utopía religiosa que era en ese momento irrealizable.

Capítulo II

El horizonte histórico de los cronistas jesuitas

2.1. El marco institucional

La Compañía de Jesús fue reconocida oficialmente por el pontífice Paulo III en 1540 ante la coyuntura de la reforma protestante y del expansionismo europeo. En los objetivos originales del fundador Ignacio de Loyola no se encontraba propiamente la lucha contra la herejía protestante, sino promover otro tipo de espiritualidad, pues consideraba que Occidente sufría una crisis moral sin precedente.

Los jesuitas fundadores se propusieron llevar a cabo una renovación espiritual, una purificación de las almas y poner remedio a la ignorancia de la doctrina para desterrar el pecado y la superstición.⁵⁶ Promovían en su discurso los valores de la santidad y del heroísmo cristiano que de acuerdo con los preceptos del catolicismo reformado, abarcaban de manera destacada el sacrificio, las prácticas ascéticas y sobre todo el abandono del mundo; de hecho personajes como Ignacio de Loyola eran ejemplos singulares de este ideal de vida cristiana. No obstante, la espiritualidad jesuita no fue impedimento para que la

⁵⁶ Jonathan Wright, Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios, trad. José Antonio Bravo, México, Debate, 2005, p. 37.

orden participara en asuntos mundanos como la política y el comercio. Los discípulos de Ignacio acompañaron a los Estados europeos en su larga aventura expansionista, brindándoles la posibilidad de extenderse a escala planetaria.⁵⁷ La Compañía de Jesús no eran -como muchas veces se ha afirmado- una orden militar creada por el Papa para ser usada como el martillo de la cristiandad. Sin embargo, por el imperativo de las circunstancias su programa abrazó las causas de Roma y los teólogos de la Compañía participaron activamente en las discusiones del Concilio de Trento, adoptando la lucha contra los protestantes como parte central de su ideario institucional.⁵⁸

Los ignacianos se han regido desde su fundación por dos textos fundamentales, los Ejercicios Espirituales y las Constituciones que regulan su vida en el plano espiritual y el terreno práctico. La enorme cohesión que han mostrado a lo largo de su historia se puede atribuir en gran parte a estos textos fundadores cuyos preceptos les han permitido tener una gran capacidad de acción y organización para realizar con éxito sus objetivos en diversos campos como la educación o la ciencia. Estas actividades les dieron desde fechas muy tempranas prestigio y reconocimiento en el ámbito internacional.

Las características generales de la Compañía deben ser tomadas en cuenta para reconstruir el horizonte de enunciación de las crónicas de la antigua California. El concepto de horizonte en términos metodológicos, va más allá de la idea de contexto histórico. Se refiere a la temporalidad que determina el punto de vista de un intérprete y alude a su experiencia existencial, a las vivencias y tradiciones en las que ha nacido y se ha

⁵⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁸ Jean Lacouture. Jesuitas. Los conquistadores 1, trad. Carlos Gómez González, Barcelona, Paidós, 1993, P. 145.

formado.⁵⁹ Todo observador está situado históricamente y ha heredado una serie de juicios, principios y valores con los cuales logra interpretar la realidad y representarla mediante el lenguaje. El horizonte es lo que el observador alcanza a ver con su mirada, nunca permanece fijo si no que se desplaza en la medida en que avanza el intérprete. A medida que se modifican las experiencias históricas, también se transforman las interpretaciones y las concepciones del mundo. Intentar reconstruir el horizonte histórico constituye un ejercicio historiográfico útil porque permite hacer lecturas menos literales y anacrónicas. Saber desde dónde nos hablan los cronistas permite explicitar las preocupaciones que tenían, los motivos por los cuales escribieron sus relatos, el sentido de sus afirmaciones y los destinatarios, es decir permite historizar el discurso.

En el primer capítulo señalé que existe una tendencia interpretativa de la historiografía mexicana contemporánea que considera a los jesuitas novohispanos expulsos como ilustrados, mientras otros estudiosos consideran que esta lectura es incorrecta, porque no se otorga suficiente peso a la filiación religiosa de los cronistas. En el fondo, resulta paradójico que los jesuitas- reconocidos por su ortodoxia y militancia contrarreformista- puedan ser percibidos al mismo tiempo como parte de la Ilustración. Desde mi punto de vista su interpretación del mundo y de la historia humana se contrapone con la visión ilustrada del mundo. El hecho de que personajes como Clavijero pudieran mostrar apertura frente a ciertas ideas modernas, no los convierte precisamente en “ilustrados.” El concepto de Ilustración, desde luego es polísemico, no tiene un sólo significado y puede ser usado en modos diversos. Para evitar confusiones y hacer más explícito mi argumento revisaré de manera breve las diversas acepciones que tienen términos como Modernidad e Ilustración.

⁵⁹ Hans Georg Gadamer, Verdad y método, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 369.

2.2. Los inicios de la Modernidad.

Con frecuencia se habla de Modernidad e Ilustración como si fueran sinónimos, pero esta apreciación puede inducir a confusiones y por lo tanto es preciso tratar por separado los dos conceptos. Lo moderno encierra la idea de novedad, de algo que supera lo antiguo, lo que ha sido dejado atrás por caduco e inoperante. Lo novedoso se expresa siempre en un objeto o en un fenómeno que supera lo ya establecido. También significa el inicio de una época histórica que se ha extendido en Occidente, cuyo mayor legado fue el desarrollo de una cultura secular.

Existen varias modernidades o coyunturas de modernización como el Renacimiento, la Ilustración, o la Revolución Industrial. De ahí que sea difícil establecer los inicios de la Modernidad, no obstante los historiadores suelen situarlos en el siglo XVI. Peter Burke considera que la época moderna puede situarse en los siglos que van desde Gutenberg hasta Diderot, en otras palabras, desde la invención de la imprenta en Alemania en torno al año de 1450 hasta la publicación de la *Encyclopedie* a partir de 1750.⁶⁰ En esta visión lo moderno implica la superación de la Edad Media, de los dogmas de la iglesia, la renovación de las formas de hacer conocimiento y divulgar el pensamiento a partir de la cultura escrita, así como del nacimiento de la ciencia “moderna.”

Por su parte, Stephen Toulmin plantea que la Modernidad inicia en el siglo XVII con el nacimiento de los métodos racionales de investigación, enfatizando así el giro epistemológico.⁶¹ Los artífices de las nuevas ciencias fueron Galileo, Descartes y Newton. Toulmin asegura que el contexto político y religioso del siglo XVII jugó un papel determinante en el perfil de la nueva ciencia. La lucha entre católicos y protestantes dejó a

⁶⁰ Peter Burke, La historia social del conocimiento, trad. Isidro Arias, Barcelona, Paidós, 1996, p.23.

⁶¹ Stephen Toulmin, Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity, University of Chicago press, 1990, p. 8

una Europa dividida y debilitada. Tras los conflictos religiosos, se vino abajo el orden social establecido durante siglos siendo una prioridad reconstruirlo. De la misma manera, era necesario construir una nueva visión de mundo que sustituyera las viejas nociones epistemológicas que descansaban en gran medida en los dogmas cristianos. Antes del cisma de Occidente el conocimiento y la visión del mundo, tenían cierta unidad. Era un mundo en donde la experiencia y la razón estaban supeditadas a la fe, a los principios y dogmas del cristianismo. El antiguo lenguaje escolástico que privilegiaba el uso de autoridades y el comentario debía ser sustituido porque ante la división religiosa ya no era funcional.

Ante la falta de diálogo y de las relaciones diplomáticas fue necesario inventar un nuevo lenguaje universal que sustituyera al cristianismo. Debido al antagonismo irresoluble que había entre los diversos estados fue necesario construir un nuevo lenguaje para codificar el mundo. Era indispensable discutir en términos no religiosos para alcanzar un entendimiento.⁶² Descartes por ejemplo, tenían buenas razones para entender el daño que había causado la división del cristianismo, su ideal era alcanzar un método de razonamiento que trascendiera estos conflictos; Leibniz por su parte consideró que las enormes diferencias entre lenguajes y culturas eran motivo suficiente para causar conflictos y guerras, por lo tanto consideraba importante construir un lenguaje ideal que pudiera ser reconocido por personas de diversas culturas y credos.⁶³ La única vía que encontraron los hombres modernos para ver realizado su ideal fueron las matemáticas. Al darle al universo un orden mediante un lenguaje racional y abstracto, se eliminó cualquier elemento doctrinario que pudiera distorsionar la comunicación.

⁶² *Ibidem*, p. 98.

⁶³ *Ibidem*, p. 99.

La Modernidad logró independizar el conocimiento de la fe y racionalizar una visión de mundo.⁶⁴ No obstante, los nuevos hombres de ciencia tenían una agenda política, sus planteamientos no eran ajenos a preocupaciones sociales. Ellos consideraban que el lenguaje matemático sería capaz de superar conflictos sociales provocados por cuestiones religiosas.⁶⁵ Así, aunque Newton racionalizó las leyes que regían el universo para explicar el cambio en los planetas y otros fenómenos físicos, sus reflexiones no eran ajenas a los altibajos y conflictos socio-políticos de la época. El nuevo modelo científico del universo sirvió como analogía para representar el mundo social, de esa manera era posible organizar los sistemas sociales sobre la base y los lineamientos del mundo natural. Esta idea se apoyaba en la vieja creencia de que el orden social era un reflejo del mundo natural, cuya perfección era atribuida a Dios. El cosmos y la *pólis* mantenían una relación estable y jerarquizada.⁶⁶

Se puede estar de acuerdo con Toulmin en que el lenguaje de la ciencia moderna buscaba reconciliar la fractura del saber occidental provocada por la Reforma. En principio la nueva ciencia no fue necesariamente incompatible con el catolicismo o con las posturas de la Reforma. La ciencia moderna no renunció inicialmente a la teoría creacionista, pues incluso para Newton la naturaleza era perfecta y ordenada porque era una creación de Dios quien en última instancia garantizaba el perfecto funcionamiento del universo.

No obstante, la ciencia secular se acabó distanciando de la tradición cristiana. La observación y la experimentación cuestionaron las concepciones geocéntricas del universo que defendía la Iglesia. Además la ciencia escolástica fue sustituida paulatinamente por el método empírico. En su definición más simple el empirismo significa experiencia

⁶⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁵ *Ibidem*, p.103.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 127.

(empeiria) es la convicción de que el conocimiento se deriva únicamente de ésta; en su uso original baconiano, se identificó sencillamente con la experiencia sensible de primera mano.⁶⁷ Bacon partió de los procesos de observación e inducción lógica, los cuales superaban la metodología aristotélica que si bien se basaba en la observación y razonamiento de los fenómenos naturales, carecía de la fase de experimentación.⁶⁸ No obstante, ni las teorías ni el método experimental de la ciencia moderna fueron aceptados por la Iglesia de manera inmediata, los colegios y universidades católicas permanecieron anclados en la tradición escolástica. Los jesuitas, por ejemplo, continuaron privilegiando el modelo escolástico buscando la armonía entre la razón y la fe, supeditando la investigación y la interpretación de los hechos a la autoridad bíblica. Como se mostrará en los siguientes apartados la brecha que separó a la tradición católica y el mundo moderno se fue haciendo cada vez más amplia.

2.3. La Ilustración

La Ilustración es una expresión más de la Modernidad. Se trató de un movimiento intelectual que floreció en la Europa del siglo XVIII, principalmente en Francia, Inglaterra y Alemania. Los filósofos ilustrados se caracterizaban por su marcado anticlericalismo y su crítica a la monarquía. Para ellos la religión institucionalizada representaba la ignorancia y el oscurantismo que hasta entonces habían predominado en el mundo. Para estos filósofos las sociedades modernas debían guiarse mediante la razón y la ciencia para alcanzar el progreso. Tenían una confianza desbordada en el papel que la ciencia jugaba en el mejoramiento de las condiciones de vida y consideraban que la Biblia había dejado de ser

⁶⁷ James Bowen, Historia de la educación en el mundo occidental, tomo tercero, Barcelona, Herder, 1992, p. 72.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 75.

el gran referente, si bien podía leerse en busca de contenidos morales, las explicaciones e interpretaciones de la realidad debían de provenir de la ciencia racional.

Esta descripción podría parecer esquemática, la Ilustración no necesariamente significó una separación nítida entre un racionalismo intolerante y una fe religiosa moribunda, puesto que los ilustrados compartían un método intelectual que se había originado en la cultura cristiana. Los nuevos hombres de ciencia habían sido formados en los centros educativos que pertenecían al clero, con sus métodos y con sus valores, mientras que más de un clérigo y entre éstos más de un jesuita, se sintieron atraídos por las doctrinas modernas y las emplearon en defensa de la cristiandad.⁶⁹ Algunos historiadores como Juan Antonio Ortega y Medina⁷⁰ o Elías Trabulse,⁷¹ inclusive hablan de “Ilustración católica” para referirse a la tendencia ecléctica integrada por aquellos hombres que conciliaron las teorías y métodos de las ciencias modernas con los dogmas del pensamiento cristiano. En todo caso uno podría preguntarse si existió ese movimiento ilustrado puramente racionalista enemigo implacable del catolicismo, o si la barrera fue artificial, construida *a posteriori*.

No obstante, no se puede negar la existencia de una tendencia anticlerical ilustrada. Peter Gay, por ejemplo, ha caracterizado a la Ilustración como el ascenso del paganismo moderno. Este autor considera que los *philosophes* estaban unidos por un vasto y ambicioso programa de secularización, cosmopolitismo y defensa de los derechos humanos. Para él, la filosofía ilustrada encarna la lucha por la libertad y la liberación del poder arbitrario.⁷² Pero esta unidad de proyecto no significaba unanimidad, porque la Ilustración mostró tendencias y variantes muy diversas. En Francia había una vocación de oposición a la

⁶⁹ *Ibidem*, p. 211.

⁷⁰ Juan Antonio Ortega y Medina, “Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana,” *op.cit*; p. 306.

⁷¹ Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana,” en Alfonso Martínez Rosales, *op. cit*; p. 41.

⁷² Peter Gay, *the Elightenment: an Interpretation. The Rise of the Modern Paganism*, New York, Alfred A. Knopf, 1967, p. 3.

Iglesia y al Estado, los filósofos encabezaron una campaña a favor de la libre expresión y combatieron las supersticiones, los dogmas y prejuicios promovidos por la religión establecida. En Inglaterra los hombres de letras fueron relativamente condescendientes con la política y con las instituciones sociales establecidas. En cambio, la Aufklärer alemana, fue apolítica, por lo tanto más que definir a la Ilustración como una escuela de pensamiento, cabe decir que fue una gran familia.⁷³

Pensadores como David Hume, Emmanuel Kant, Voltaire o Diderot, no sostenían doctrinas propiamente ateas, pero sí eran irreconciliables con las posturas que sostenía el clero católico. Las posiciones anticlericales tuvieron un mayor desarrollo en Francia, pues se desató una guerra cultural que comenzó alrededor de 1690. En la refriega resultante, los críticos atacaron a las iglesias establecidas, los dogmas religiosos, a los reyes, acusándolos de estar engañados o defender las retrógradas tiranías, ignorancias, prejuicios y supersticiones.⁷⁴ Los filósofos arrebataron la enseñanza al clero, argumentando que todo conocimiento moral, político o histórico podía ser científico.⁷⁵ A diferencia de los hombres de ciencia del siglo XVII que buscaban un nuevo diálogo y entendimiento para la humanidad, los ilustrados tomaron una postura secular que no podía ser compatible con la visión cristiana del mundo. Para ellos la Iglesia representaba las tradiciones y los prejuicios que obstaculizaban el progreso de la humanidad.

2.4. El mundo hispánico: entre la tradición y la innovación

Con frecuencia se afirma que en el mundo hispánico no existió “Ilustración.” Si se usan como parámetro las definiciones kantianas, es claro que los “esfuerzos”

⁷³ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁴ Lyn Hunt, Margaret Jacob y Joyce Appelby, La verdad sobre la historia, trad. Oscar Luis Molina, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p. 43.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

ilustrados en España y en sus colonias fueron bastante limitados.⁷⁶ No obstante, existió una adaptación de las ideas ilustradas. El absolutismo español trató de fomentar el conocimiento desarrollado por las ciencias del siglo XVII. Los viajes de algunos naturalistas son la expresión de la utilización de las ciencias modernas por el estado español, que se veía en franca desventaja frente a potencias como Inglaterra. Sin embargo, las corrientes ilustradas más beligerantes fueron rechazadas por el gobierno español, porque cuestionaban directamente la autoridad del monarca y la legitimidad del dominio colonial. Por esta razón prefiero no caracterizar a los jesuitas como “ilustrados,” ni utilizar el concepto de “Ilustración católica.” A mi juicio estos conceptos pueden inducir a confusiones y a falsas caracterizaciones de los discursos misionales.

Sin embargo, no pretendo negar que las doctrinas ilustradas tuvieron una recepción en el mundo colonial. En el mundo hispánico se produjo un proceso de modernización y una adopción selectiva de ciertas ideas de los enciclopedistas. Los españoles intentaron una renovación cultural, adoptando los principios de las ciencias modernas. Además buscaron modernizar el comercio y la administración estatal bajo la dirección de los ministros reformistas de Carlos III.⁷⁷ La Ilustración en España, a diferencia de Francia, no surge de una ruptura con la tradición, sino del esfuerzo de situar al imperio española al nivel científico y tecnológico del resto de los países europeos. En cambio el radicalismo político de la Ilustración francesa fue eliminado y perseguido. La mayoría de la población continuó practicando un rancio cristianismo, sin percatarse de la irrupción de las modas afrancesadas que venían del otro lado de los Pirineos. La censura no permitió que

⁷⁶ Siegfried Jutner, “ España, ¿Un país sin ilustración? Hacia una recuperación de una herencia perdida,” en Manuel Reyes Mate, Friedrich Niewohner, (coords.), La ilustración en España y Alemania, Madrid, Anthropos, 1989, p. 124.

⁷⁷ Francois-Xavier Guerra, Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, México, Mapfre, F. C. E. 1993, p. 56.

circularan con fluidez las ideas de los filósofos radicales, por considerarlos parte de la heterodoxia.

No obstante, autores como Francisco Sánchez-Blanco consideran que existen suficientes elementos para demostrar que el fenómeno de las luces se da en España y que no se reduce a algunas obras públicas o a la lenta y tímida reforma administrativa de Carlos III, la cual, si bien mostraba rasgos de racionalidad, “ se emprendió dentro de un contexto donde privaba el objetivo de reforzar el clero y la nobleza y de reprimir cualquier brote de pensamiento que mermara la autoridad del monarca absoluto.”⁷⁸ Con todo, en el plano de la filosofía y del conocimiento existió un cambio representado sobre todo por la figura del monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764). En su Teatro crítico universal, que apareció sucesivamente, desde 1726 hasta 1739, se aprecia una profunda renovación del pensamiento filosófico y científico español.

Este personaje encabezó la lucha contra la vieja tradición escolástica que por entonces todavía dominaba la escena intelectual española. Feijoo es por mucho la figura intelectual más destacada de la “Ilustración española.” Abandona las viejas tradiciones de la escolástica y hace eco de las tradiciones empiristas de Inglaterra desarrolladas por el inglés Francis Bacon.⁷⁹ Con el benedictino se abandona la teología para zanjar materias de filosofía natural. Es escéptico, por que prefiere guiarse por los sentidos y no por la fe cuando se trata del conocimiento natural. Concede mayor importancia a lo experimental, que a la mera observación lógica de la naturaleza.⁸⁰ Feijoo condena la astrología y la milagrería que todavía gozaba de crédito entre sus contemporáneos. Por otro lado desecha el sistema ptolemaico para introducir el sistema copernicano y mantiene una actitud de

⁷⁸ Francisco Sánchez-Blanco, La mentalidad ilustrada, Madrid, 1999, Taurus, p. 11.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 75.

censura frente a las creencias irracionales de algunos personajes de la época. Esta actitud es lo que Sánchez Blanco califica como ilustrada. Pero Feijoo, no hizo sino expresar las inquietudes del estado español, su diagnóstico fue que España estaba atrasada con respecto a otras potencias debido al predominio de la teología escolástica frente a las ciencias naturales, pero no aceptó las radicales doctrinas de los ilustrados franceses.

Con respecto a la Nueva España aun falta mucho por hacer en el plano de la historia de las ideas, del libro y de la lectura que permita observar con claridad cuál fue el panorama de la filosofía y de la ciencia en el siglo XVIII. Carlos Herrejón considera que los vacíos historiográficos que existen en torno a la historia de las ideas se deben a una cuestión disciplinaria. Los historiadores han considerado que el campo de las ideas es exclusivo de los filósofos. Al mismo tiempo ni filósofos ni literatos interesados en el tema, han logrado producir buenos estudios, debido a deficiencias metodológicas.⁸¹

Quizá por esto existe un conjunto de interpretaciones esquemáticas sobre la filosofía colonial. Por un lado ha existido la tendencia a considerar a las colonias como los últimos reductos del oscurantismo y de la barbarie. Por el otro se considera que “la enciclopedia circuló ampliamente, así como las obras de Voltaire, Rosseau, y Bentham, y un libro muy crítico con respecto a la colonización española: la Historia filosófica de las dos indias, del ilustrado Raynal.”⁸² Incluso se ha considerado las ideas modernas fueron un factor clave para que los criollos, iniciaran los movimientos de independencia.

Pero la difusión y aceptación de las ideas ilustradas en el contexto novohispano es una cuestión más comentada que demostrada. Los estudios de Bernabé Navarro muestran

⁸¹ Carlos Herrejón, “Historia de las ideas siglo XVIII mexicano,” Memorias del simposio de historiografía mexicanista, Comité mexicano de ciencias historias, UNAM, México, 1990, p. 99.

⁸² Jaques Lafaye, “Literatura y vida intelectual en la América española colonial,” en Leslie Bethell, ed. Historia de América Latina. Vol 4. América latina colonial: población, sociedad y cultura, trad. Antonio Acosta, Barcelona, Crítica, 1990, p. 259.

un panorama diferente, pues sugieren que durante la colonia predominó la filosofía escolástica, es decir la de Aristóteles según el tratamiento, desarrollo e interpretación de los filósofos medievales. Esa fue la tendencia que dominó en el contexto colonial, la única permitida por la ortodoxia católica.⁸³ Para el siglo XVIII la filosofía escolástica estaba en decadencia en Europa, pero la renovación en la colonia no fue automática, en la Nueva España se dio un prolongado estancamiento de la filosofía. La mayor parte de las obras de ese periodo, según afirma Navarro, fueron textos para cursos escolares; el método de enseñanza era el comentario de tratados aristotélicos de manera externa y superficial. En muchas ocasiones ni siquiera se acudía a las obras originales, sino a repeticiones de los comentaristas.⁸⁴

Navarro admite, sin embargo que hacia la segunda década de la centuria, algunos jesuitas lograron romper hasta cierto punto con la tradición filosófica dominante, si bien no se abandonó por completo el método escolástico. A los ignacianos se les atribuye la introducción de las doctrinas de los pensadores racionalistas. Se les ha ubicado como parte de la transición que culminó con filósofos como Juan Benito Díaz de Gamarra cuya obra Elementos de filosofía moderna fue adoptada por la Universidad Real y Pontificia y por muchos colegios novohispanos.⁸⁵

La obra de Monelisa Pérez-Marchand es otra fuente para saber qué tipo de ideas circularon en la colonia, pues analiza la literatura censurada por la Inquisición. Según la autora es necesario diferenciar dos etapas ideológicas durante el siglo XVIII: la primera se caracteriza por la circulación de obras diversas, lo mismo de carácter piadoso, que libelos

⁸³ Bernabé Navarro, Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII, México, UNAM, 1983, p. 10.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 24.

injuriosos dirigidos contra eclesiásticos y miembros de las órdenes religiosas.⁸⁶ Explica que en los primeros treinta años del siglo fueron constantes las disputas entre las distintas órdenes religiosas, y agrega que la Inquisición y las normativas de la Iglesia prohibían que los religiosos ventilaran públicamente sus desacuerdos, circularon estos libelos en donde se confrontaban y se acusaban unos a otros.⁸⁷ Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII comenzaron a circular con alguna frecuencia obras de filosofía moderna. Esto puso en alerta a inquisidores como el franciscano Joseph Manuel Rodríguez, quien calificó a los filósofos modernos como ateos, deístas, materialistas, impíos y libertinos que atacaban la religión y el Estado.⁸⁸ Finalmente, agrega que circularon obras de autores ortodoxos pero que se consideraba que en algún momento podían hacer caer al lector en una interpretación errónea de la religión. Como ejemplo están las obras de Feijoo y de Bousset.⁸⁹

Pérez Marchand asegura que a partir de 1794 los funcionarios de la Inquisición se sintieron alarmados por la circulación de las obras de ilustrados franceses. No obstante, no indica quiénes y de qué manera leyeron estas obras, por lo tanto es difícil saber de qué manera repercutieron en la sociedad. Desde luego existe en la segunda mitad del siglo un interés por la alfabetización, puesto que el estado moderno se preocupa por instruir a la población, pero esto no quiere decir que las ideas modernas fueran compartidas por la mayoría de la población novohispana.

No se puede hablar entonces de Ilustración en la Nueva España sino, más bien, de un incipiente racionalismo en pleno siglo XVIII: ‘En efecto, las influencias positivas

⁸⁶ Monelisa Pérez- Marchand, Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México. A través de los papeles de la Inquisición, México, El Colegio de México, 2005, p. 77.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 165.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 82.

principales provienen casi exclusivamente de los filósofos y científicos del siglo XVII, como Bacon, Descartes, Galileo, Newton, Gassendi, Leibniz, etcétera; en cambio los filósofos propiamente de la Ilustración, Voltaire, Diderot, D'Alambert, Helvecio, etcétera, sobre todo al principio parecen desconocerse-quizá porque éstos apenas se manifestaban en Europa, y más tarde sus doctrinas son negadas y rechazadas (principalmente las contrarias a la religión).''⁹⁰

Mi conclusión es que el radicalismo político ilustrado se difundió escasamente entre los miembros de las distintas órdenes religiosas puesto que no pudieron aceptar doctrinas contrarias a los dogmas de la Iglesia romana. En mi opinión, la Ilustración en el mundo hispánico se refiere a la difusión de ciertos conocimientos astronómicos, a la modernización del estado español, a los viajes y proyectos de los naturalistas auspiciados por la Corona, pero no a las corrientes radicales del pensamiento francés. La doctrina política ilustrada entró en la Nueva España hasta fines del siglo XVIII, pero nada tuvo que ver la Compañía de Jesús en este proceso.

2.5. La Compañía de Jesús frente al desafío de la Modernidad

Un aspecto fundamental que me interesa establecer es la actitud que tuvieron los jesuitas frente a las doctrinas modernas. En general, la educación jesuita estuvo encaminada a desarrollar las facultades necesarias para llevar a cabo distintas tareas religiosas, tales como predicar, confesar, o administrar los sacramentos, lo mismo que al aprendizaje de lenguas para ejercer una apropiada labor pastoral. La retórica era una parte fundamental en la educación, pues los futuros sacerdotes debían de tener la suficiente capacidad para conmover al auditorio, para explicar y enseñar la doctrina cristiana y acomodarse a la

⁹⁰ Navarro, *op.cit.*, p. 172.

capacidad de los niños o de personas simples.⁹¹ La base de la educación jesuita era la escolástica, que estrictamente hablando no es otra cosa que el saber teológico-filosófico cultivado en las escuelas medievales.

Los estudios fundamentales para el candidato jesuita, consistían en gramática, retórica y lógica, seguidos por la filosofía natural y moral, la metafísica y finalmente como corolario los estudios teológicos.⁹² A los miembros de la orden se les tenía restringido el acceso a cualquier conocimiento que contraviniera el dogma religioso.⁹³ Esto no quiere decir que los jesuitas permanecieran ajenos a los progresos de las ciencias racionales. El problema consiste en determinar en qué medida la ciencia experimental y las doctrinas políticas modernas fueron aceptadas por la Compañía de Jesús. El biógrafo de los jesuitas expulsados de la Nueva España, Juan Luis Maneiro, señala que algunos jesuitas tuvieron contacto con la filosofía racionalista, pero no con el pensamiento ilustrado. Agrega que Clavijero formó parte de un grupo de jóvenes jesuitas mexicanos, talentosos y con las mismas inquietudes que habían renovado los estudios.⁹⁴ Más no especifica cómo los modificaron, qué materias o doctrinas sustituyeron. Bernabé Navarro ha aclarado el punto siguiendo los textos de los jesuitas, y considera que la renovación tuvo un alcance más bien limitado. Los jesuitas rechazaron el argumento metódico de la autoridad propio del pensamiento tradicional, que representaba uno de los principales obstáculos para la ciencia moderna. Para los jesuitas como Campoy, Alegre y Clavijero, no bastaba con que una aseveración la hubiera hecho alguno de los filósofos “oficiales” de la Iglesia y por ello dejaron atrás los viejos manuales que no hacían sino repetir una serie de proposiciones

⁹¹ *Ibidem*, p. 186.

⁹² Bowen, *op.cit.*; p. 558.

⁹³ Santiago Arzubiale, J. M. García Lomas, (eds.), Constituciones de la Compañía de Jesús, Bilbao, Universidad Pontificia Comillas, Sal Terrea, 1993, p. 195.

⁹⁴ Juan Luis Maneiro, Vida de algunos mexicanos ilustres, tomo 1, Estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero, México, UNAM, 1988, p. 447.

atribuidas a los grandes filósofos sin que en realidad estuvieran presentes sus tesis originales.⁹⁵

Sin embargo, aun y cuando es posible advertir la presencia de doctrinas seculares en el pensamiento jesuita, éstas aparecen de manera muy superficial, apenas mencionadas, enumeradas o elogiadas, pero no asimiladas. La base de sus razonamientos seguía siendo escolástica. Navarro sostiene que siguiendo los textos de manera atenta se puede concluir que estos autores jesuitas conocían los tratados modernos, pero de segunda mano, porque en sus obras no existen referencias a los originales, por lo que debieron tener una idea general de dichos textos.⁹⁶ El avance mostrado por algunos jesuitas del siglo XVIII, reside pues, exclusivamente en el hecho de que lograron desligar sus concepciones del mundo físico del campo metafísico, al considerar que las observaciones tenían que hacerse de acuerdo a la experiencia y al método moderno de la experimentación.

Por otro lado conocieron las teorías de Copérnico, pero no las aceptaron, al menos no públicamente debido a que tales doctrinas habían sido condenadas por el Vaticano e iban en contra de las escrituras. El propio Clavijero mostró reservas en su tratado De la Física particular de 1765, al explicar los tres sistemas del mundo. El sistema de Copérnico señala que el sol está en el centro del universo y que los planetas giran a su alrededor. El jesuita lo rechaza “porque la opinión acerca de la quietud del sol y del movimiento de la tierra parece oponerse a las sagradas escrituras.”⁹⁷ Después cita una serie de pasajes bíblicos en donde se afirma que el centro del universo es la tierra. En cambio el sistema de Tycho Brahe concuerda con las escrituras y acepta en parte las

⁹⁵ Navarro, *op.cit*, p. 113.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 118.

⁹⁷ Francisco Javier Clavijero, “De la física particular (1765)” en Filósofos mexicanos del siglo XVIII, edición y prólogo de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1995, p. 142.

tesis de Copérnico puesto que afirma que los planetas giran alrededor del sol, menos la tierra, pero Clavijero lo desacredita por razones de carácter lógico: “no concuerda con la física, por lo cual no puede ser defendido, porque no pueden entenderse tantos y tan diversos y opuestos movimientos.”⁹⁸ Clavijero no da pruebas de optar por alguno de los sistemas que describe, sólo los expone y señala cuáles son sus defectos. Para él, los sistemas son hipótesis: “de lo dicho hasta aquí entenderás que ninguna de esas hipótesis es aprobada por nosotros, sin embargo, si de aquí en adelante se aprueba alguna, procuraremos exponerla y fundarla nítidamente.”⁹⁹

El mérito de Clavijero y sus contemporáneos fue el de intentar conciliar los postulados de la nueva ciencia (y su metodología) con la doctrina cristiana. En realidad no se trata de una rebelión contra los estudios establecidos por la Compañía, sino de una necesidad impulsada por los superiores debido a que los colegios de la orden se habían quedado rezagados con respecto a las academias y universidades. Ante este panorama, los jesuitas discutieron en una serie de congregaciones generales efectuadas en Roma en 1706, 1730 y 1751 sucesivamente, la posibilidad de modificar su programa de estudios.¹⁰⁰ En la primera congregación se defendió la doctrina escolástica. La segunda promovió la incorporación de la ciencia moderna, pero conservando la dependencia de los principios de la física general de Aristóteles, tales como el hileformismo¹⁰¹ y la ley de la causalidad. La tercera congregación se empeñó en defender la escolástica, pero incorporando la física experimental y dejando de lado la especulación lógica de Aristóteles. De esta forma se

⁹⁸ *Ibidem*, p. 147.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰¹ Teoría aristotélica según la cual los cuerpos están constituidos por materia y forma.

fueron incorporando paulatinamente los conocimientos de las ciencias y doctrinas modernas, sin abandonar la teología escolástica.¹⁰²

La tendencia oficial de la orden fue mantener la ortodoxia y el apego a la tradición, mientras que algunos de sus miembros se pronunciaron abiertamente a favor de las tendencias modernas. Entonces el hecho de que los jesuitas tuvieran como punto de partida la ciencia escolástica no quiere decir que confiaran ciegamente en sus postulados. Estos casos de disidencia confirman que la orden se debatía entre la tradición y la renovación. La mayoría de sus colegios conservaron un plan y programa de estudio tradicional, pero esto no impidió que algunos miembros se sintieran atraídos por las doctrinas racionalistas.

La conclusión aquí es que los jesuitas no eran “ilustrados” en el sentido en que algunos autores los han caracterizado. Eran más bien eclécticos, porque combinaron la escolástica con algunas ideas modernas. Los jesuitas novohispanos estuvieron lejos del radicalismo francés, no eran los textos de Voltaire o de Hume los que alimentaron su pensamiento, sino algunas referencias a Descartes. La recepción de la Modernidad fue parcial en la Compañía de Jesús, tampoco los jesuitas en el exilio abandonaron sus principios cristianos, a pesar de haber tenido contacto de manera directa con las obras más destacadas del pensamiento ilustrado. Desde mi punto de vista sucedió lo contrario pues al verse cuestionados por los críticos ilustrados del imperialismo, los jesuitas defendieron el modelo de colonización de los imperios católicos.

2.6. La leyenda antijesuita

Las crónicas jesuitas de California hacen referencia a un imaginario social que desborda el ámbito misional. En ese sentido, debe tomarse en cuenta que forman parte de una red textual más amplia que ya no es visible para el lector actual, pues se refieren a

¹⁰² Ronan, *op.cit*; p. 53.

problemáticas institucionales que han perdido actualidad. Considero importante reconstruir las discusiones, problemáticas e interlocutores de los cronistas, pues sólo de esta manera será posible actualizar los sentidos que se desprenden de las crónicas.

Los jesuitas fueron percibidos como un grupo cuyo principal objetivo era la acumulación de riqueza y poder. Como he mencionado los padres tenían propiedades que les daban solvencia económica y plena autonomía. Los ignacianos recibían un buen número de donaciones piadosas, pues con frecuencia personajes adinerados legaban cuantiosas herencias a su favor. En la mayoría de los casos el dinero obtenido se utilizaba para la edificación de templos, el sostenimiento de las misiones del norte y de los colegios de la Compañía. No obstante, tal riqueza despertó sospechas y a menudo este rasgo fue exagerado y utilizado por los múltiples enemigos de la orden. Los ignacianos también fueron percibidos como un grupo moralmente corrompido, porque en algunos casos utilizaron su influencia política para obtener privilegios y ventajas, como lo hicieron otras órdenes en su momento. El estereotipo del jesuita sediento de riquezas, se difundió en toda Europa; diversas casas editoriales francesas, alemanas, españolas e italianas lanzaban decenas de descripciones de la supuesta torpeza moral de los jesuitas, muchas de las cuales conocieron múltiples ediciones.¹⁰³

Un ejemplo de la tradición polémica contra los jesuitas es un texto conocido como la Monita Secreta, en donde se revelan los supuestos objetivos secretos de Compañía de Jesús. La obra, atribuida a un jesuita renegado Hieronymus Zahorowski, fue publicada por primera vez en 1613 y hacia 1700 había sido editada veintidós veces en siete idiomas diferentes.¹⁰⁴ El texto es un supuesto manual de instrucciones en donde se indica al jesuita

¹⁰³ Wriqth, *op.cit*, p. 155.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 163.

cómo utilizar las tareas apostólicas para obtener provecho económico, se le instruye para anticiparse y desplazar a otras órdenes religiosas, se le recomienda acercarse a los ricos en peligro de muerte para poder sacar algún beneficio y recibir en los colegios alumnos de toda condición social, pero especialmente a los hijos de hombre ricos y funcionarios de gobierno. Así mismo el texto propone que sólo alumnos con grandes aptitudes físicas e intelectuales sean elegidos para ordenarse como jesuitas. El libelo es particularmente ingenioso porque hace pensar al lector que está frente un texto “oficial” de la Compañía.

105

En el caso de las reducciones de California también existieron murmuraciones que los cronistas intentaron acallar presentando una idealización de las reducciones misionales. En las seis crónicas que se escribieron de California, que sin duda expresan un sentir generalizado al interior de la orden, se pueden encontrar numerosas alusiones defensivas. El presente apartado sólo examinará los debates y pugnas que se perciben en las crónicas que se escribieron antes de la expulsión, esto facilitará la comprensión de los asuntos que tratan. Las crónicas posteriores corresponden al momento en que la orden fue expulsada y suprimida, sus interlocutores eran los ilustrados y los protestantes por lo serán tratadas de manera independiente.

Las primeras crónicas de California revelan fricciones y desencuentros de la Compañía con autoridades civiles. Como mencioné en el capítulo anterior, en 1732 el arzobispo-*virrey* Antonio de Visarrón inició una investigación de los bienes de la Compañía que tuvo por resultado la elaboración de un inventario y la censura de sus administradores, pues debido a que la provincia disminuyó sus contribuciones se presumía que los

¹⁰⁵ La *Monita Secreta* ha sido publicada en Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, BUAP, Plaza y Valdés, 2000, p. 158.

misioneros acumulaban grandes ganancias con sus haciendas y aportaban muy poco dinero a la Corona. Esta situación se complicó con el alzamiento indígena de 1734 que dio pie a todo tipo de especulaciones. Para los jesuitas, entonces, era perentorio evitar que se les acusara de haber provocado la rebelión, a fin de que las autoridades no tuvieran pretexto alguno para desplazarlos de las misiones que tanto trabajo les había costado levantar en aquellos miserables parajes. Como se recordará la rebelión fue sofocada por el comandante Bernal Huidobro, gobernador de Sinaloa y Sonora tardíamente enviado por el virrey y que mantuvo un enfrentamiento constante con los padres hasta que se marchó en 1738.

Huidobro representaba los intereses de los colonizadores que pretendían utilizar la mano de obra indígena y las tierras misionales, para lo cual era indispensable la secularización de las misiones. De ahí la enorme hostilidad que siempre manifestó hacia los jesuitas. El virrey compartía sus juicios negativos acerca de los misioneros y su punto de vista se manifestó en un informe enviado al secretario del Consejo de Indias en 1738,¹⁰⁶ donde los acusó de ser desleales, controlar California y actuar a espaldas del Rey. Aunque no lo dice abiertamente, deja entrever que hasta entonces la península no había sido dominio español sino coto de una orden religiosa y la rebelión había permitido, al menos, que las tropas de Bernal Huidobro tomaran el mando y la sujetaran por fin a la Corona. Por ello, aconsejaba que para asegurar el dominio de California se mantuviera a la guarnición militar lejos del control de los religiosos. Los señalamientos eran graves, ya que la fidelidad de los jesuitas se ponía en duda y esto era un fuerte golpe al prestigio de la institución. Posteriormente, el mismo argumento fue utilizado contra los jesuitas del Paraguay, a quienes se acusó de edificar un estado independiente en sus reducciones.

¹⁰⁶ Informe del virrey José Antonio Visarrón al Consejo de Indias. – Archivo General de Indias, 88-6-4. en Constantino Bayle, Historia de los descubrimientos y colonización de la Compañía de Jesús en la California, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1933, p. 159- 160.

Los jesuitas, al darse cuenta de la problemática, utilizaron su poder e influencia para conservar el control de las reducciones del noroeste del virreinato. Una de sus estrategias fue dar a conocer el verdadero estado de California con el objeto de alejar las sospechas que pesaban en su contra. Así, es probable que el provincial Juan Antonio de Oviedo comisionara al padre Segismundo Taraval, testigo de la rebelión, para que diera cuenta de lo sucedido en una crónica. Este, por su parte, al difundir el martirio de dos jesuitas que habían muerto a manos de los alzados, aprovechó el valor simbólico de la sangre para legitimar la presencia de la Compañía en California y enfatizar sus glorias. Para el cronista la rebelión había sido obra del demonio, pero tanto la figura de Satanás como la del virrey y la de Huidobro tienen aquí una función textual: exculpar a los jesuitas de la rebelión, el primero como incitador y los segundos como responsables de la innecesaria prolongación del conflicto.

La siguiente crónica californiana fue la de Miguel Venegas y tenía dos objetivos: terminar una historia inconclusa de las misiones de California y desmentir la andanada de acusaciones que circulaban de manera insistente en el contexto colonial. Venegas dedicó todo el libro X de la crónica a desmentir a sus adversarios, dejando en claro que la intención de los jesuitas no era buscar un beneficio económico, sino llevar el mensaje cristiano a las naciones bárbaras e incultas. Venegas –al igual que todos los cronistas de California– defendió con razones jurídicas y prácticas el hecho de que las tropas del presidio estuvieran bajo el mando de los jesuitas. Al igual que en las reducciones misionales de Sonora y Sinaloa, éstos tenían en California absoluta autonomía para administrar el sistema de misiones y prácticamente no admitían intervenciones de las autoridades civiles. Como representantes de la iglesia católica, los padres tenían la administración espiritual y ejercían las funciones de los gobernantes civiles. Los ignacianos

justificaron tal situación en virtud de las facultades que les había otorgado la real provisión del 5 de febrero de 1697 suscrita por el virrey conde de Moctezuma y que los autorizaba para seleccionar a los jefes militares en nombre del rey y eventualmente removerlos.¹⁰⁷

Los misioneros defendieron en sus crónicas las prerrogativas para gobernar y establecer un régimen de excepción, pues querían evangelizar a los indígenas sin la interferencia de las autoridades reales. Así, prohibieron que los soldados utilizaran a los indígenas para desarrollar la pesquería de perlas y castigaron con la expulsión a los miliares que rompían la regla. Venegas argumentaba que si los soldados hubieran podido hacer su voluntad, los frutos de la conquista evangélica se hubieran perdido de manera irremediable por la codicia humana. La búsqueda de riquezas podía distraer a las tropas de sus labores defensivas, dejando desprotegidas a las misiones.¹⁰⁸ El cronista invierte el argumento de sus acusadores al señalar que la conquista de California era apostólica, el objetivo de los padres no era buscar riqueza, sino evangelizar a los indígenas. Los anteriores intentos de conquistar California habían fracasado precisamente por ser empresas mundanas y la empresa apostólica podía hacer fracasar a la incipiente cristiandad, si se permitían los excesos de los militares.

Según Venegas, este fue el origen de las calumnias sobre los misioneros de California, pues algunos soldados expulsados afirmaban ante las audiencias de Guadalajara y México, que los religiosos comerciaban con las perlas. Esta acusación fue repetida por los buzos que exploraban las costas de California: “que los padres de la Compañía impedían el buceo de las perlas, porque lo querían todo para sí. Que el haberse empeñado

¹⁰⁷ Ignacio del Río, El régimen misional del Antigua California, México, UNAM, 2003, pp. 45-46.

¹⁰⁸ Miguel Venegas, “ Empresas apostólicas de los padres misioneros.....,” en Obras Californianas del padre... S. J.; vol. IV, *op. cit.*; párrafo 1744.

tanto en la conquista de California, no fue tanto por el celo de las almas, quanto por el amor de las perlas. ‘‘¹⁰⁹

Por su parte Andrés Marcos Burriel retomó los reclamos de los dos cronistas anteriores, reivindicó la autonomía de los jesuitas y cuestionó con severidad la falta de ayuda y mala voluntad exhibida por el virrey Antonio de Visarrón, así como de aquellos que refutaron las acusaciones relativas al ejercicio excesivo de autoridad que pesaban en contra de la Compañía. Burriel tenían como objetivo desmentir la existencia de un supuesto imperio comercial en California. Este rumor, como vimos en el capítulo anterior, fue difundido por la relación que Richard Walter publicó en 1749 sobre el viaje del navegante inglés Anson, quien había dirigido una expedición pirata en el Pacífico en 1740. Según Burriel, la relación no es más que una sátira contra los jesuitas salida de la pluma de un protestante.¹¹⁰ Walter afirmaba que los jesuitas habían establecido un lucrativo comercio con el galeón de Manila. Aseguraba que en la misiones de Cabo San Lucas en el sur de la península se concentraba una gran cantidad de indígenas y se producía una buena cantidad de vino que era contrabandeadado por los jesuitas mediante el galeón.¹¹¹ En respuesta Burriel afirmaba que la aridez peninsular hacía imposible la producción de vino de buena calidad y que apenas se producían insumos suficientes para sobrevivir: ‘‘por el contrario, casi todo lo consumible debe llevarse de afuera y si por falta de embarcaciones, tempestades u otras desgracias tardan los situados; los padres misioneros quedan tan desnudos y tan hambrientos como sus indios, atenedos a las raíces, yerbas y frutas silvestres.’’¹¹² En esta cita se puede apreciar la estrategia discursiva que los jesuitas desarrollaron en sus crónicas

¹⁰⁹ *Ibidem*, parágrafo 1838.

¹¹⁰ Burriel, Noticia de la California, tomo tercero, México, Layac, 1944, p. 132.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 137.

¹¹² *Ibidem*, p. 139.

utilizando las características del medio con fines retóricos para exaltar las virtudes de los misioneros ¿Cómo podían buscar riquezas aquellos santos varones, que pudiendo tener todas las comodidades y éxito en el mundo civilizado, habían elegido vivir entre piedras y bárbaros?

2.7. Los conflictos entre el clero secular y regular

Al analizar la producción de las crónicas de la Compañía debe tomarse en cuenta su rivalidad con las otras órdenes religiosas, patente desde su llegada a la Nueva España. Los ignacianos encontraron una fuerte resistencia por parte de aquellos que se consideraban reemplazados o derrotados por su arribo. El clero regular vio en los jesuitas a sus competidores en diversos ámbitos, como la educación y el campo misional. Desde su llegada a la colonia en 1572, los jesuitas colaboraron para limitar la actividad de los frailes y para que las parroquias de indios le fueran entregadas al clero secular. Pedro Moya de Contreras, el inquisidor mayor que tuvo a su cargo la adopción y adaptación de los acuerdos de Trento, había tenido la idea de llamarlos precisamente para limitar a los mendicantes.¹¹³ Los celos del resto de las órdenes aumentaron en la medida en que los jesuitas consiguieron el predominio en el campo educativo y sus colegios fueron los preferidos por la élite novohispana.

Con respecto al clero secular, el conflicto más fuerte que sostuvo la Compañía de Jesús fue con el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza entre 1642 y 1649. La disputa se originó porque los jesuitas administraban los sacramentos fuera de su jurisdicción y sobre todo porque se negaban a pagar diezmos y otros tributos eclesiásticos. Durante la época colonial los indígenas sólo pagaban diezmos en los territorios que administraba el clero secular, mientras que el clero regular por motivos de su labor

¹¹³ María Alba Pastor, Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales, México, UNAM, F. C. E. 2004, p. 169.

apostólica había obtenido del Papa el derecho de no cobrar diezmos a los indios en los territorios de su administración. Esta exención no tuvo gran trascendencia hasta el siglo XVII, cuando los regulares, y en particular los jesuitas, iniciaron una expansión que los llevó a acumular enormes extensiones de tierra. Los padres adquirieron haciendas y gracias a su capacidad de administración lograron grandes beneficios y ganancias. La consecuencia de la concentración de tierra fue que la superficie sobre la cual se pagaba diezmo se redujo considerablemente en la región central del virreinato.

Los encargados de cobrar el diezmo eran los obispos, pero la negativa de los jesuitas y demás órdenes derivó en el empobrecimiento de las arcas reales. Los jesuitas eran la orden más rica de la colonia y también una de las que rechazaban con mayor energía las críticas de colonizadores y obispos.¹¹⁴ La misión de Palafox era secularizar el mayor número de parroquias posible para aumentar los ingresos del estado español.¹¹⁵ La férrea oposición de los jesuitas desató un conflicto político de dimensiones mayúsculas, que no resolvió el debate de los diezmos. Los aliados de Palafox –entre los que se encontraban los Carmelitas– no olvidaron las afrentas que le habían infringido al obispo y con el tiempo buscaron saldar las cuentas pendientes. La victoria de los jesuitas sobre los palafoxianos produjo con el tiempo nuevos conflictos.

Sin embargo, en las crónicas no aparece ningún tipo de mención directa a esta confrontación, que sólo se vuelve visible recurriendo al contexto. Esto se debe a que existían una serie de edictos de la Inquisición que disponían que cualquier eclesiástico que injuriase a otro podía ser excomulgado, desterrado e inhabilitado para ejercer el ministerio

¹¹⁴ Jonathan Israel, Razas, *Clases sociales y vida política en el México colonial*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, F. C. E. 1997, p. 222.

¹¹⁵ Virve Piho, “ La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, ” *Estudios de historia novohispana*, UNAM, vol. 10, 1991, p. 15.

religioso,¹¹⁶ aunque no por ello las distintas órdenes dejaron de polemizar mediante libelos, la mayoría anónimos. El propio obispo Palafox escribió en 1649 una serie de cartas acusando a los jesuitas de seductores de pueblos, impugnadores acérrimos de la doctrina de los padres de la Iglesia, consejeros negativos de las cortes y de los príncipes y depresores del clero secular y regular. La inquisición española condenó las misivas al incluirlas en el índice expurgatorio de 1707, y volvió a prohibirlas en un decreto especial del 13 de mayo de 1759. A pesar de ello un carmelita de nombre Fernando Bustillos transcribió una dándole el nombre de Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza, que se difundió en la colonia en 1743. Pero los jesuitas no siempre jugaron el papel de víctimas. En la cumbre de su poderío desataron una campaña que evitó la canonización del obispo Palafox.

2.8. La crítica ilustrada al régimen colonial

Juan Jacobo Baegert, Miguel del Barco y Francisco Javier Clavijero escribieron sus crónicas desde el exilio y tenían como principal objetivo desmentir acusaciones y rumores acerca de las misiones de California. Los dos últimos pretendieron refutar a un conjunto de autores que difundían una visión decadente del mundo americano. El naturalista francés Jean Louis Leclerc, Conde de Buffon, sostenía en su Historie naturelle (1749) que el hombre americano era inferior al europeo, basado en las teorías de los climas.¹¹⁷ Posteriormente otros autores contribuyeron a difundir la teoría de la degeneración del hombre americano: el holandés Cornelius de Pauw, Recherches philosophiques sur les Americains (1768-1769); Raynal, L' Histoire philosophique et politique des

¹¹⁶ Pérez- Marchand, *op.cit*, p. 100.

¹¹⁷ Las teorías climáticas no eran originales de Buffon, eran de origen clásico y Montesquieu en L' Esprit de lois (1748), las había actualizado cuando estableció relaciones deterministas entre el clima y las costumbres de los pueblos.

établissements des Europeens dans les Indes (1770) y el historiador William Robertson, rector de la Universidad de Edimburgo y miembro destacado de la Iglesia Presbiteriana, History of America (1777).

Estos autores eran considerados las máximas autoridades en lo que a temas americanos se refería y generalmente se les ha ubicado en las corrientes ilustradas del siglo XVIII. Todos ellos lanzaron duros cuestionamientos al régimen colonial español; sin embargo, existen matices y diferencias ideológicas que los separan. Raynal se dio a la tarea de divulgar el pensamiento ilustrado francés, Robertson fue un destacado representante de la llamada Ilustración escocesa, particularmente crítico del catolicismo y de España, en tanto que el holandés de Pauw no escondía su filiación protestante y su resentimiento hacia los españoles por la violencia con la que habían actuado en la guerra de los Países Bajos dos siglos atrás. Estos autores actualizaron los tópicos de la llamada leyenda negra de España, pero revestidos de los principios del racionalismo ilustrado del siglo XVIII. En última instancia podrían ser considerados ideólogos de sus respectivos imperios, pues la violencia de sus afirmaciones tenía como blanco la hegemonía española y no cuestionaban en absoluto las acciones de sus respectivas naciones.

Buffon consideraba que las transformaciones de las razas humanas eran producto de las condiciones naturales.¹¹⁸ De esta forma logró construir un sistema antropológico que postulaba tres etapas evolutivas. El esquema comienza cuando el hombre sufre totalmente la acción de la naturaleza; luego aprende a sacar provecho de sus manifestaciones y finalmente puede modificarla y orientar su propia evolución.¹¹⁹ Según Buffon, los americanos eran pueblos nuevos que aun no habían podido vencer la hostilidad del

¹¹⁸ Giovanni Marchetti, Cultura Indígena e integración nacional, *op. cit.*; p. 29.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

ambiente natural y esta incapacidad los separaba del hombre civilizado. El espacio americano era representado como un lugar húmedo, pantanoso, prueba de la incapacidad del hombre americano para transformar el medio.

Raynal y de Pauw descalificaron las antiguas crónicas españolas del siglo XVI, pues consideraban que estaban plagadas de errores y exageraciones. Consideraban que las maravillosas ciudades prehispánicas que describían los primeros cronistas, no eran más que inventos para aumentar las glorias de la conquista. En opinión de estos personajes los españoles distorsionaban la realidad, haciendo creer que habían vencido a grandes civilizaciones, cuando, en realidad, los indígenas no eran más que una banda de salvajes.

Ninguno de los cuatro autores europeos mencionados estuvo en América. Para escribir sus relatos utilizaron la literatura de viajeros y exploradores que mostraban a las colonias americanas desoladas y a la población indígena diezmada por el trabajo forzado y las epidemias. La información de estos relatos, además, no siempre era fidedigna, ya que en muchos casos se ofrecían datos falsos y distorsionados.¹²⁰ No obstante, como numerosas relaciones de viajes eran el producto de las exploraciones científicas de la época, se consideraban las fuentes más confiables del mundo americano.

Por otro lado los criterios epistemológicos del siglo XVIII eran distintos a los que se habían utilizado en las primeras crónicas de la conquista de América. Cronistas como Gómara, Herrera y Oviedo habían escrito en el contexto de la cultura humanista. Su modelo de historiar era renacentista y privilegiaba el uso de la retórica y de la autoridad del testigo. Los testimonios que tenían mayor validez eran los que aportaban los individuos de mayor

¹²⁰ Michelle Duchet, Antropología en el siglo de la luz. Buffon, Voltaire, Rosseau, Helvecio, Diderot, trad. Francisco González, México, S. XXI, 1986, P. 63.

prestigio social, entre más jerarquía tenía un autor mayor era su credibilidad.¹²¹ En cambio los ilustrados examinaban los datos y los contrastaban con la experiencia. Para ellos las crónicas de los clérigos resultaban obsoletas y eran testimonio del fanatismo religioso de los españoles.

La teoría de la degeneración del hombre, en el fondo implicaba un severo cuestionamiento al colonialismo español; era una expresión más de la crítica que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII al expansionismo europeo. El viejo modelo de las monarquías con pretensiones universales como afirma Anthony Pagden se derrumbó: “la dedicación de todos los primeros imperios europeos, fundados en la conquista y el despiadado desplazamiento o explotación de los pueblos indígenas, a la perpetuación de los proyectos cesaro-papales de cristianismo universal no sólo se consideraba anacrónica, sino ruinoso en todos los sentidos.”¹²²

El modelo político de los antiguos imperios resultaba obsoleto para los ilustrados, a su juicio la colonización europea era culpable del empobrecimiento de los pueblos indígenas. La Ilustración no sólo cuestionó el modelo político de la monarquía, sino que también consideró que existían formas más civilizadas de establecer relaciones entre las naciones. La nueva vía para generar progreso y prosperidad económica era el libre comercio. Uno de los propagandistas de este nuevo modelo fue precisamente Raynal quien tenía en la mira al imperio español. En opinión de este autor las colonias españolas constituían el ejemplo más elocuente del fracaso de las aspiraciones imperiales. La dependencia colonial de América no había traído ningún beneficio, y esto se debía en gran parte a que España se negaba a establecer un comercio abierto que a la postre hubiera

¹²¹Jorge Cañizares-Esguerra, *op.cit*; p. 20.

¹²² Anthony Pagden, Señores de todo el mundo, *op.cit*; p. 206.

resultado más ventajoso. Los ilustrados estaban convencidos de que las formas políticas imperiales eran nocivas y que estaban condenadas al fracaso desde su origen, porque no podían asegurar el progreso moral y material que proyectaban para la humanidad, sólo dejaban una estela de destrucción, violencia y una riqueza efímera. Fieles a su utopía política, los hombres del siglo XVIII consideraban que era posible construir un orden mundial más humanitario, que en última instancia tenía que ser regido por la razón.

En realidad Raynal hacía eco de las teorías de Adam Smith, uno de los padres del liberalismo económico que proponía la disolución de los imperios para instaurar el libre intercambio de mercancías entre los países, ya que en su opinión éste constituía la verdadera fuente de prosperidad y riqueza. Smith consideraba que mantener el dominio político sobre una colonia era demasiado complejo, para comerciar y vender grandes volúmenes de mercancía, no era necesaria la conquista militar. Como otros teóricos de la llamada Ilustración escocesa, sugería que Inglaterra debía romper los nexos políticos con las colonias, pues estos implicaban una pesada carga que sólo desgastaba a la metrópoli.¹²³ Con el tiempo los británicos evaluaron las enormes posibilidades económicas que supondría la eventual independencia de las colonias españolas en América. Incluso existieron algunos intentos de parte de los ingleses por apoyar y promocionar los movimientos de independencia. Esto no quiere decir que Inglaterra abandonara sus proyectos imperiales, simplemente ejerció un control político y económico indirecto sobre vastas regiones del mundo.

Así, para los ilustrados el comercio era el instrumento liberador de la opresión de los antiguos imperios coloniales. Autores como Kant vieron en los nuevos planteamientos

¹²³ Peggy Liss, Los Imperios Transatlánticos. Las redes del comercio y de las revoluciones de Independencia, trad. Juan José Utrilla, México, F. C. E. 1995, p. 40. Entre los miembros de la Ilustración escocesa además de Adam Smith, podemos encontrar a Adam Ferguson y al propio William Robertson.

políticos y económicos la ruta que la humanidad debía seguir para superar los conflictos y procurar un desarrollo en términos igualitarios para todas las naciones, sin que existieran disparidades. La meta de la humanidad debía ser la creación de una federación universal unida por intereses comerciales comunes, sólo así podría el género humano desarrollar sus capacidades y vivir en una sociedad plenamente racional.

La Ilustración anunció el fin de la primera fase expansionista de los imperios y evaluó negativamente el producto de la aventura europea: la sociedad colonial. El legado de los grandes imperios había sido el desperdicio humano y material seguido de una degeneración moral: “La relación entre Europa y el mundo no europeo debería limitarse en el futuro a un programa de armonioso intercambio. Así como el comercio había sustituido a la conquista, la ilustración sustituiría a la evangelización y modalidades más burdas de dominación cultural.”¹²⁴ Sin embargo, el afán de conquista y dominación no se agotó en los estados europeos, simplemente dejaron de lado los antiguos valores de grandeza y gloria militar. En el siglo XVIII surgió una nueva ideología imperial utilizando los propios principios del racionalismo moderno para justificar el dominio de pueblos enteros. Los habitantes de ultramar dejaron de ser los paganos e idólatras que había que evangelizar, para convertirse en los salvajes que había que civilizar y conducir al progreso material de la mano de las ciencias, había surgido el imperialismo.

La visión ilustrada de América motivó una airada respuesta de parte del mundo hispánico, puesto que había herido el orgullo nacional. En ese sentido existieron diversas expresiones que intentaron dar una imagen positiva del régimen colonial español, desatando lo que Antonello Gerbi llamó “la disputa de América.” De manera paradójica eran los jesuitas quienes estaban en posición de defender el legado evangelizador e imperial de

¹²⁴ *Ibidem*, p. 22.

España justo después de su expulsión, esto es la que voy a examinar en el siguiente apartado.

2.9. La paradoja de la expulsión y la defensa del régimen colonial

En 1767 los jesuitas que permanecían en las colonias españolas fueron expulsados por supuesta deslealtad a la monarquía. El decreto no hizo distinción de nacionalidades, los expulsos criollos y españoles fueron confinados en los estados pontificios, el resto pudo regresar a sus respectivos países de origen. La medida formaba parte de unos procesos de reforma del estado español que buscaba quitarle privilegios y poder al clero colonial.

Durante el reinado de los Habsburgo se habían fomentado los privilegios y la autoridad de la Iglesia. Esta política era producto de una visión medieval en donde el Estado y la Iglesia eran socios iguales. Los reyes españoles fueron apoyados por los religiosos en sus proyectos de expansión, promoviendo la evangelización y la hegemonía cultural sobre los pueblos conquistados. Por esta razón la Corona concedió enormes prerrogativas a los miembros del clero. Los eclesiásticos se amparaban en la institución de la inmunidad eclesiástica que constaba de dos privilegios básicos: el privilegio de fuero y el privilegio del canon. El primero garantizaba que sólo un juez eclesiástico podía juzgar a los miembros del clero; el segundo los protegía de cualquier forma de castigo temporal desde la prisión hasta la muerte.¹²⁵ Los privilegios eclesiásticos generaron un sinnúmero de problemas administrativos en la colonia ya que el clero no estaba obligado a sujetarse a las leyes del Estado y esto derivó en numerosas disputas.

Con el ascenso de los Borbones al poder, las relaciones Iglesia-Estado se modificaron sustancialmente. El absolutismo español no toleró la independencia del clero

¹²⁵ Nancy Farris, La corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico, trad. Margarita Bojalil, México, 1982, F. C. E. p. 17.

ni la injerencia de Roma en los asuntos estatales. Ante la decadencia de España en el plano internacional, el clero fue considerado un obstáculo para la modernización y para el despegue de una estancada economía nacional. Los ministros regalistas de Carlos III consideraban que una de las causas de la decadencia económica era la enorme riqueza que la Iglesia había acumulado a lo largo de siglos. Se consideraba que existía un número desproporcionado de individuos dedicados a la clerecía y que éste no correspondía con las necesidades de la gente, demasiadas personas se ocupaban en tareas improductivas que impedían el desarrollo económico de España, por lo que Carlos III acabó con el privilegio eclesiástico y ejerció un control férreo sobre el clero colonial.¹²⁶

En ese contexto la Compañía de Jesús fue el grupo católico que sintió todo el peso de la tendencia regalista del Estado borbónico. El carácter internacional de los jesuitas y su adhesión a la política del Vaticano constituían un abierto desafío a la autoridad del Monarca. La Corona justificó su expulsión tras culparlos de orquestar el motín de Esquilache en Madrid.

Los ignacianos expulsos pasaron sus días confinados en los estados pontificios, sin poder volver a su lugar de origen, salvo en las contadas excepciones de quienes eran de nacionalidad extranjera. Debido a las presiones de España sobre el Papa Clemente XIII la orden fue suprimida en 1773, por lo que muchos exjesuitas vivieron como sacerdotes seculares, aunque nunca perdieron su identidad. La Corona española les asignó una pensión de 372 reales anuales, que alcanzaban para los gastos elementales.¹²⁷ Además los sacerdotes jesuitas tuvieron ayuda inmediata de los estipendios de las misas por lo que tenían un ingreso más o menos fijo, en cambio los que apenas estaban en formación

¹²⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁷ Miguel Batllori, El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica. Madrid, Mapfre, 1995, p. 29.

quedaron en libertad de abandonar los hábitos. Muchos ex jesuitas decidieron mantenerse como clérigos, pero sin haber tomado los votos.

La expulsión y supresión no constituyó el fin de los jesuitas, lo cual muestra la extraordinaria cohesión que existía en la orden.¹²⁸ No obstante dejó al descubierto las tendencias nacionalistas que había dentro de la Compañía. Una vez expulsados los jesuitas se dedicaron a escribir una buena cantidad de obras dedicadas a la cuestión americana, entre las obras más importantes podemos señalar las siguientes: del catalán Pedro Nuix, Reflexión imparcial sobre la humanidad de los españoles en las indias (1780); del valenciano Mariano Llorente, Ensayo apologético de los historiadores y conquistadores españoles (Parma, 1804); de Francisco Javier Clavijero, Storia Antica del Messico (1780-1781); de Juan Velasco, Historia del Reyno de Quito; de Miguel de Olivares, Historia de Chile...; de Juan Caledonio Asteta, Difensa della Spagna e Della sua America meridionale (inérita); de Ramón Diosdado Caballero, Apología de Cortés (1806); de Juan Ignacio Molina (1782-1787), Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile.¹²⁹ A este conjunto de obras habría que agregar las crónicas antes citadas del jesuita alsaciano Juan Jacobo Baegert, la del español Miguel Venegas y por último la historia misional de California del criollo Francisco Javier Clavijero.

Sin duda, la producción de las crónicas se puede atribuir a la vocación intelectual de los misioneros y a la necesidad de dar a conocer al público europeo sus experiencias. Pero aquí surgen varias interrogantes ¿Compartían todos los jesuitas los mismos objetivos al escribir sus crónicas? ¿Los de origen criollo expresaron algún proyecto político de emancipación? Como he señalado en la segunda mitad del siglo XVIII un conjunto de

¹²⁸ La orden fue nuevamente restaurada en, pero continuo siendo sujeta de persecuciones durante el siglo XIX.

¹²⁹ Ricardo García Cárcel, La leyenda negra. Historia y opinión. Madrid Alianza, 1998, p 303.

autores europeos sostenía que el continente americano y sus habitantes eran inferiores a la civilización europea, este fue el factor decisivo que impulsó a los jesuitas a escribir sus crónicas. Algunos autores como Antonello Gerbi han sostenido las teorías denigratorias utilizadas por los filósofos, provocaron reacciones distintas entre los jesuitas americanos y los de origen español. La expulsión y las opiniones negativas de los europeos, evidenciaron el proceso de formación de una identidad americana desligada de la española. En opinión de Gerbi, el desprecio europeo provocó una reacción defensiva de los americanos quienes exaltaban la riqueza natural de su tierra de origen: “Su patriotismo nacía de ese modo, por legítima reacción, sobre presupuestos naturalistas, como apego al país, al terruño antes que a las tradiciones, como orgullo telúrico americano.”¹³⁰ Por lo tanto, Gerbi considera que el lugar de origen de los cronistas jesuitas es un aspecto clave para interpretar sus textos. Como he mencionado existe una larga tradición historiográfica que considera a los jesuitas expulsos como portavoces de las inconformidades de los criollos.¹³¹

Existen elementos para dar validez a esta tesis, pero es necesario señalar que los ignacianos no participaron abiertamente en los procesos de independencia de Latinoamérica, si bien es verdad que algunos mostraron actitudes hostiles hacia el gobierno absolutista español, y hubo quienes como Clavijero o Juan Ignacio Molina, de origen criollo, se mostraron proclives a defender a su patria criolla. Las actitudes protonacionalistas que se pueden apreciar en los discursos de algunos jesuitas criollos, quiero subrayar, no los convierten automáticamente en activistas de la independencia americana. Simplemente no existían las condiciones políticas ni sociales para que participaran en los movimientos de insurgencia. Miguel Batllori sostiene que cualquier

¹³⁰ Antonello Gerbi, La disputa del Nuevo mundo, trad. Antonio Alatorre, México, F. C. E. 1982, p. 229.

¹³¹ Silvia Vargas, La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII, México, UNAM, 1989, p.43

acción política de los ex-jesuitas españoles o americanos contra el gobierno de Carlos III, había de desenvolverse fuera de Italia en donde permanecían confinados. Cabe señalar que los miembros de la orden aun en el exilio seguían bajo el control de la Corona española. No se tiene conocimiento de que algún ignaciano realizara actividades políticas fuera de Italia o que conspirase a favor de la independencia de su patria transmarina.¹³² Sólo existieron algunos casos aislados de religiosos que mostraron abiertamente sus tendencias independentistas, pero se debió más bien a circunstancias personales, que a una postura generalizada de los jesuitas en el exilio. Tal es el caso del peruano Juan Pablo Viscardo, autor de un panfleto insurgente titulado Carta dirigida a los españoles americanos (Londres, 1799).

Un hecho que contribuyó a crear la imagen del jesuita como promotor de la independencia fue la visita de Francisco de Miranda¹³³ a Italia, donde tuvo contacto con algunos miembros de la Compañía. En los archivos de Miranda había listas de los ignacianos americanos, sin embargo esto no quiere decir que fueran sus colaboradores. El uso propagandístico que le dio a las mencionadas listas ha hecho pensar a algunos estudiosos que existió un vínculo entre Miranda y la Compañía de Jesús. Pero no existe ninguna evidencia que indique un nexo directo entre los jefes de la insurgencia en América y los jesuitas expulsos.¹³⁴

En el caso de Clavijero no existen indicios de un rompimiento con la Corona española, más bien cuestionó los juicios de los ilustrados europeos usando la historiografía para revertir la visión negativa que éstos habían difundido. La historiografía hispanista se había quedado obsoleta frente a las nuevas historias que aparecieron en el siglo XVIII.

¹³² Batllori, *op. cit*; p. 69.

¹³³ Patriota precursor de la independencia de Venezuela.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 88.

Existían desde luego los textos de los siglos XVI y XVII reeditados en el XVIII, que presentaban una visión triunfalista de la conquista. También circularon textos que se referían a la realidad contemporánea de América; es decir, a su realidad económica, administrativa y cultural, pero ninguno podía competir con las historias de Robertson o de Raynal.¹³⁵

A lo largo del siglo XVIII existieron intentos en el mundo hispánico por describir una historia de América que se ajustara a las necesidades de la época. Uno fue realizado por el valenciano Juan Bautista Muñoz, quien en 1793 publicó el primer volumen de su Historia del Nuevo Mundo. Su intención era refutar a los extranjeros y sus calumnias mediante el apoyo de una gran cantidad de documentos, para mostrar el verdadero rostro de la hispanidad. Sin embargo, encontró la oposición de la Real Academia de Historia encabezada por Pedro Ramírez Campomanes, quien representaba a un sector más cercano a los proyectos de los ilustrados europeos. Para este autor la mejor defensa de España era publicar la obra de Robertson modificada, puesto que la historiografía española era considerada parcial y nacionalista.¹³⁶ El proyecto de Campomanes fue suspendido por José de Gálvez, pues consideraba que Robertson había injuriado el honor de España. Gálvez se mostró partidario del proyecto de Muñoz e impulsó la publicación de su historia de América. Esta sin embargo no tuvo el efecto esperado y Muñoz dejó inconcluso el proyecto.

Los jesuitas en el exilio eran los únicos que tenían los conocimientos y la experiencia necesaria para hacer frente a los cuestionamientos de los ilustrados. Sus valores

¹³⁵ Manfred Tietz, "Las reflexiones imparciales de Juan Nuix y Perpiñá (1740-1783): el saber americanista de los jesuitas y las trampas de la fe," en Manfred Tietz, Los jesuitas españoles expulsos, su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Actas del coloquio internacional de Berlín, (7-10 de abril de 1999), Madrid, Frankfurt, Vervuet- Iberoamericana, 2001, p. 617.

¹³⁶ Cañizares, *op. cit.*; P. 174.

y el proyecto que defendían los ponían en el extremo opuesto de lo que aquellos pretendían. Podemos decir que los jesuitas representan el lenguaje del antiguo régimen, sus argumentos reproducen la ideología de los imperios del siglo XVI. Mi intención en los próximos capítulos es evidenciar que las crónicas de la antigua California justificaban el orden colonial y no expresaban precisamente planes de independencia política.

Capítulo III

La construcción del discurso histórico institucional

3.1. El control ideológico de la Iglesia y el Estado

Este capítulo tiene como propósito historizar las prácticas textuales de los cronistas de la antigua California ¿Qué significa escribir historia en el seno de una orden religiosa en el siglo XVIII? Para apreciar la complejidad de esta pregunta, es preciso considerar un factor que intervenía en la construcción de cualquier discurso colonial: la censura que el Estado y la Iglesia imponían a la circulación de cualquier impreso. En este contexto no existe la figura del autor completamente autónomo. Desde luego, circularon una gran cantidad de obras clandestinas, pero este no es el caso de las crónicas jesuitas. El peso de la censura era tal, que muchas de las obras coloniales no fueron publicadas en su tiempo, permanecieron archivadas debido a la complejidad de los procesos de publicación, por lo que muchos manuscritos aparecieron en forma de libros después de la época colonial.

El autor de las crónicas el siglo XVIII se encontraba sujeto a múltiples coacciones. La sociedad novohispana se caracterizó por su fuerte tendencia al corporativismo. Era un mundo rígido, jerarquizado, en el que se privilegiaba el sacrificio y la solidaridad, donde el

individualismo no tenían cabida. Mediante la organización de órdenes religiosas, cabildos, cofradías, gremios y congregaciones de indios, el Estado vigilaba a la población.¹³⁷ Quien hablaba lo hacía a nombre de una corporación, pues ésta lo autorizaba y lo habilitaba como autor. Este aparece entonces condicionado por las estructuras sociales que limitaban su autonomía.¹³⁸ No obstante, el autor de las crónicas no carece de personalidad, ni de originalidad, existe como tal, pero es una personalidad que no goza de completa autonomía. Las instituciones eclesiásticas han ejercido un control de las iniciativas, una presión sobre el individuo para garantizar la unidad y la supervivencia. En el siglo XVIII el dogma religioso fue una de las barreras que la Iglesia levantó frente a ciertas tendencias modernas, como la Ilustración cuya máxima aspiración es la superación de la tutela intelectual y la emancipación del sujeto.

Los autores de las crónicas californianas se enfrentaron en primera instancia a la censura de la propia orden. Los procesos de redacción y publicación eran complejos, iniciaban con la elección del cronista por parte de los superiores. Una vez terminado el manuscrito se emitía un dictamen para su publicación o en su defecto para que éste fuera modificado por el autor inicial o por otro cronista. El éxito logrado por la Compañía al establecerse en California dio oportunidad para difundir noticias del trabajo pastoral en aquella región. El jesuita Alejandro Romano, entonces procurador de las misiones de California se dedicó a reunir material y documentos relativos a la vida de fundador de las misiones, el padre Juan María de Salvatierra. El esfuerzo fructificó y con el material reunido se escribieron dos biografías, cuyos autores fueron César Felipe Doria y Miguel

¹³⁷ María Alba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, *op.cit*; p. 174.

¹³⁸ Un referente indispensable aquí es Michel Foucault, quien habla de la muerte del autor, del hombre, pues este desaparece bajo el peso de las estructuras sociales, el discurso se vuelve autónomo y genera sentido por sí mismo. No comparto la postura antihumanista de Foucault, pero rescato la idea de un autor condicionado y coaccionado frente al poder del Estado.

Venegas respectivamente. Los proyectos biográficos eran una práctica común en la Compañía de Jesús, pues era una forma común de difundir la vida y obra de personajes distinguidos como paso previo para la beatificación.¹³⁹ Las biografías eran parte de la propaganda que usaban las órdenes religiosas para mostrar a la corte el valor de su ejercicio pastoral, acrecentar su prestigio social y obtener donaciones de los mecenas.

Posteriormente, surgió un proyecto para elaborar una historia de las misiones de la península californiana. Como he mencionado en el primer capítulo, la primera crónica que apareció fue la de Segismundo Taraval, posiblemente no fue publicada por tratarse de un relato incompleto que sólo se refiere a la rebelión indígena de 1734. El segundo intento fue la crónica del padre Venegas, que es la primera historia de las misiones californianas. Esta sin embargo no dejó satisfecho al provincial de la orden, pues daba a conocer detalles que podían ser aprovechados por las potencias enemigas de España. Por esta razón fue archivada y tiempo después enviada a Madrid. El manuscrito de Venegas fue utilizado como base para la Noticia de la California del jesuita español Andrés Marcos Burriel, que a la postre fue la única crónica aprobada oficialmente por la Corona. Las últimas tres crónicas fueron escritas en condiciones muy complicadas después de la expulsión de los jesuitas del imperio español.

Una vez que las crónicas eran aprobadas por los superiores de la orden, debían de sortear la censura del estado español. Desde el siglo XVI, la Corona estableció una serie de medidas para la impresión y publicación de libros.¹⁴⁰ Los textos iban precedidos de una serie de documentos que aparecían en la portada y en las primeras páginas del libro. Eran

¹³⁹ Alfonso René Gutiérrez, “ Estudio Biobibliográfico, ” en Edición crítica de la vida del V. P. Juan María de Salvatierra escrita por el V. P. César Felipe Doria, op.cit; p. 28.

¹⁴⁰ Jaques Lafaye, Albores de la Imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglo XV y XVI), México, F. C. E. 2004, p. 47.

marcas legales, que le servían al editor para proteger a sus libros de la competencia con otros librerías, así como de la confiscación de los volúmenes por autoridades civiles o eclesiásticas. Según la disposición real, las portadas de los libros debían incluir el título de la obra, el nombre del autor y en la parte inferior el nombre del impresor seguido de la dirección completa del taller: calle, número, ciudad. A continuación debía aparecer la fecha de impresión y la mención ‘con licencia’ o ‘con privilegio.’ Después de la portada se imprimía la aprobación del censor eclesiástico para garantizar que el contenido no fuera herético, además de la dedicatoria al mecenas o al personaje ilustre al que casi siempre iba dirigida la obra.¹⁴¹ Estos requisitos eran necesarios para la circulación legal de un texto y para evitar la confiscación. Garantizaban al comprador que el contenido de la obra se había revisado minuciosamente por las autoridades civiles y eclesiásticas, de manera que al estar en posesión del libro, no se incurría en ningún delito. El estado español imponía estos mecanismos para impedir la penetración de ideas o doctrinas teológicas y políticas prohibidas por la Iglesia o contrarias a la autoridad de la Corona.

La única crónica de la antigua California que cumplió con los requisitos legales impuestos por la estado español fue la Noticia de la California. Como he mencionado, esta obra fue sometida a una revisión exhaustiva por la Real Academia de Historia de Madrid y luego de algunas modificaciones fue finalmente publicada en 1757. En la portada se puede apreciar que la normatividad para los impresos surgida en el siglo XVI continuaba vigente. El motivo más importante de la portada es la dedicatoria al rey, su función era poner a los pies del monarca las empresas apostólicas y destacar los beneficios que la colonización brindaba a los indígenas. En la primera página de la Noticia de la California, aparece una

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 51.

extensa dedicatoria firmada por el provincial jesuita de la Nueva España Pedro Ignacio Altamirano, quien reconoce la ayuda prestada por el rey:

SEÑOR. Lo hecho hasta aquí en esta grande Obra, ha sido efecto del Católico celo y Real magnificencia del Augusto Monarca, padre de V. Mag. Lo que hoy se hace, y los adelantamientos, que en adelante se esperan, son y serán fruto debido a la piedad y amplísima beneficencia de V. Mag. Por todos los títulos es propia de V. Mag. esta empresa, ejecutada por medio de los jesuitas; pero por los títulos mismos a nadie puede consagrarse la Relación de ella, sino sólo a su Augusto nombre. La Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, tiernamente agradecida, vuelve a V. Mag. lo suyo. En su nombre con el más profundo reconocimiento: SEÑOR.

En la dedicatoria del provincial jesuita está contenida de manera implícita la ideología del regio patronato, en la que el rey detenta el control de la Iglesia americana. Justifica la acción colonizadora de España cuyo propósito final es extender la cristiandad. La utilización de estos argumentos por parte de la Compañía es parte del imaginario político del imperio español y muestra de manera explícita el nexo entre el imperio y la Compañía de Jesús antes del rompimiento político.

Las licencias y aprobaciones que acompañan al texto, son evidencia de los condicionamientos institucionales a los que se ve sometido el autor, lo que se aprecia en la Noticia de la California es el parecer de la Compañía de Jesús que juzga conveniente la publicación. La voz de Marcos Burriel no está ausente, pero su nombre no aparece en el texto. Miguel Venegas aparece como el autor secundario, pues el título de la Noticia de la California indica que es una edición del manuscrito de la Empresas apostólicas terminado en 1739. Lo que destaca en la portada y los textos preliminares es la prioridad que se otorga en la edición de la crónica a las licencias y autorizaciones del Estado y la Iglesia, desplazando al autor en orden de importancia. En la página seis aparece la autorización del provincial jesuita de Toledo, Gaspar Varona, quien asegura que la obra ha sido “vista y

examinado por personas graves y doctas de nuestra Compañía.” Por si esto no fuera suficiente, en las siguientes páginas se incluye la aprobación y los comentarios de otro miembro de la orden, el padre Bernardo Lozano Vélez, así como la licencia del Consejo de Indias otorgada por el procurador de Indias Pedro de la Vega y la aprobación de la Real Hacienda expedida por Jacobo Samaniego.

A diferencia de las obras anteriores, las crónicas del exilio no pasaron por los acostumbrados controles que el estado español imponía a los autores. Mientras que la obra de Miguel del Barco como he mencionado, nunca fue publicada por razones desconocidas, Baegert por ser de origen alemán no se sometió a la censura española y publicó, al parecer, sólo con aprobación de los superiores de la orden. En tanto que la crónica de Clavijero fue publicada de manera póstuma. Anteriormente había intentado publicar en Madrid, sin éxito, la Storia Antica del Messico (1781).¹⁴²

Al revisar las crónicas del exilio se puede constatar que los autores quizá menos sujetos a la censura hicieron una crítica abierta a las autoridades españolas. Los cronistas se quejan del trato violento sufrido por los misioneros al momento de la expulsión: “ Para esto se procedió como en Europa, con lujo de fuerza, utilizando regimientos enteros, como si se hubiera querido presentar batalla a los moros.”¹⁴³ Por su parte, Miguel del Barco se refiere a la prohibición que pesa sobre ellos para expresar cualquier comentario o juicio acerca de la expulsión: “Nosotros, en obediencia de este superior mandato, nos abstenemos de toda crítica en esta materia y sólo referimos históricamente el modo con que

¹⁴² La Storia Antica del Messico, fue escrita originalmente en español, de hecho Clavijero recibió una censura favorable para publicar su obra en España, paradójicamente su publicación se vio frenada por las maniobras de otro jesuita español exiliado de nombre Ramón Diosdado Caballero, para una historia detallada de la publicación fallida de Clavijero véase Ronan, *op. cit.*, en particular el capítulo III “Victima de una intriga.”

¹⁴³ Juan Jacobo Baegert, Noticias de la península americana de California, *op.cit.*; p. 213.

se ejecutó este destierro en la parte que pertenece a nuestro asunto.’’¹⁴⁴ Lo que se aprecia es que los cronistas dan rienda suelta a sus inconformidades y denuncian que fueron tratados como delincuentes.

Barco asegura que una simple notificación hubiera bastado para que los jesuitas salieran por voluntad propia del lugar. Al igual que los anteriores autores, Clavijero describe la expulsión de los jesuitas de California, sin emitir juicios contra la orden misma del monarca y señalando más bien los abusos de quienes la ejecutaron:

El rey católico mandó expeler de sus dominios a los religiosos de la Compañía de Jesús. Esta orden fue ejecutada en 25 de junio de 1767 en los lugares de México. En cuanto a la California, encomendó el Virrey la ejecución a un capitán catalán llamado don Gaspar Portolá, nombrándolo al mismo tiempo gobernador de aquella tan famosa península, y mandando que le acompañasen cincuenta hombres bien armados para obligar por medio del terror a los jesuitas a abandonar aquellas misiones, que ellos mismos dos años antes habían renunciado espontáneamente y que no retenían entonces sino porque no se les había admitido la renuncia.¹⁴⁵

La intención de estos autores es exhibir el autoritarismo y la injusticia que se cometió al haber expulsado a un grupo de religiosos que habían demostrado ser aliados eficaces del imperio español. Desde luego no existe una crítica al monarca directamente o al Papa por haber decretado la disolución de la orden. Los ignacianos exiliados se limitan en sus juicios, tal vez debido a la difícil situación por la que atravesaba la orden en ese momento. Por esta razón se detienen o no dicen todo lo que realmente pensaban. En cambio, Barco y Clavijero continuaron bajo la vigilancia atenta del estado español. Ellos habían atestiguado la embestida en contra de su instituto por parte de las monarquías absolutistas. La orden había sido disuelta por Clemente XIV en 1773, acosado por los

¹⁴⁴ Miguel del Barco, Historia natural y crónica de la Antigua California, *op.cit*; p. 364.

¹⁴⁵ Francisco Javier Clavijero, Historia de la Antigua o Baja California, *op.cit*; p. 239.

soberanos de Lisboa, París y Madrid. Los bienes de la orden fueron expropiados y el entonces general de la misma, Lorenzo Ricci, fue confinado en una prisión.

3.2. La crónica misional

La estructura y la delimitación de los temas abordados por los cronistas jesuitas pertenecen al género de la crónica misional. Antes de especificar cuáles son las características de los relatos misionales, es necesario aclarar teóricamente los conceptos de *género* y *crónica*. Un género está constituido por un conjunto de normas relativas a la construcción del texto literario y de su recepción. Estas prácticas literarias son socialmente reconocidas o aspiran serlo: “En efecto se haya tomado o no conciencia de las reglas genéricas en el seno de una cultura literaria dada, son ellas las que determinan, lo que constituye para un género literario la frontera de lo necesario y de lo posible.”¹⁴⁶ Todo género mantiene rasgos esenciales que lo diferencian de otros textos, de igual forma existe un margen de variantes y de posibilidades que permite al género ajustarse a las necesidades sociales, puesto que evoluciona históricamente. Al mismo tiempo, los requerimientos sociales son lo que permite la vigencia o la muerte de cualquier género. Sus rasgos son reconocidos por los lectores, es decir, existe una conciencia genérica de parte del lector, que se traduce en expectativas y convenciones que una comunidad de lectores utiliza para apropiarse un texto.¹⁴⁷

La crónica es un género histórico que se ha practicado desde la antigüedad junto con otras formas de memoria histórica, como los anales y la historia. Los anales son una forma primitiva de memoria, se distinguen por ser descriptivos y carecer de una forma narrativa. En tanto que, la diferencia entre crónica e historia, ha sido abordada por Arthur

¹⁴⁶ Michael Glowinski, “ Los géneros literarios,” en Marc Angenot, et. al. *Teoría literaria*, trad. Isabel Vericat, México, S. XXI, 1993, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 102.

Danto quien plantea que la historia es una forma de narración superior, porque adopta una estructura de explicación causal a diferencia de la crónica.

El discurso histórico moderno está constituido por “oraciones narrativas” que siempre remiten a dos acontecimientos separados por un lapso significativo de tiempo. En la oración narrativa un acontecimiento tiene la función de ser la causa que libera efectos a lo largo del tiempo provocando nuevos acontecimientos. Danto considera que sólo mediante la explicación causal, la historia logra trascender el nivel meramente narrativo y producir conocimiento. Un cronista no puede construir oraciones narrativas, porque está atrapado en la inmediatez, aun y cuando pudiera hacer una descripción minuciosa de un acontecimiento, no puede determinar sus efectos futuros.¹⁴⁸ El cronista no puede saber cómo acabará un proceso histórico, para él es imposible determinar que un acontecimiento A-1 será la causa de un acontecimiento A-2. Es necesario que un proceso termine, para apreciar su impacto y sus efectos a lo largo del tiempo.

Clavijero, por ejemplo, es un cronista no un historiador. Aun y cuando está relativamente alejado en el tiempo de los acontecimientos que narra, no ha terminado de ver los efectos de la expulsión de los ignacianos, ni de la colonización en el noroeste a largo plazo. El jesuita criollo sigue conmocionado por el trauma del acontecimiento inmediato: la expulsión y disolución de la Compañía de Jesús. La narración de las misiones de California termina con la expulsión y salida de los jesuitas, sin que exista una conclusión. Hayden White propone que la crónica aspira a la narrativa, pero no lo consigue, “suele caracterizarse por el fracaso en conseguir el cierre narrativo. Más que concluir la historia suele terminarla simplemente. Empieza por contarla, pero se quiebra *in media res*, en el

¹⁴⁸ Arthur Danto, Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia, trad. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós, 1989, p. 113.

propio presente del autor de la crónica; deja las cosas sin resolver o, más bien, las deja sin resolver similar a la historia.”¹⁴⁹

En la historiografía colonial la forma de escritura histórica predominante fue la crónica y al ser adoptada por los distintos grupos e instituciones dio lugar a numerosas variantes. El oficio, la profesión del cronista, el grupo social de pertenencia y la institución, eran algunos factores que intervenían en la producción de nuevas formas de crónica en el contexto colonial. Para el caso específico de la crónica eclesiástica, Manuel Marzal ha propuesto una clasificación tomando como criterio la forma de organización interna que tenían las órdenes religiosas. Para este autor el tipo de crónica más cultivada por los clérigos, fue la provincial o conventual porque generalmente las órdenes mendicantes se agrupaban en conventos y provincias.¹⁵⁰ En opinión de Marzal las crónicas conventuales eran narraciones que tenían como objetivo relatar la fundación de las provincias y de los conventos. Estos relatos se caracterizan por suministrar una gran cantidad de datos de las culturas indígenas, por lo que pueden ser consideradas como fuentes indispensables del pensamiento antropológico hispanoamericano. No obstante, Marzal precisa que los jesuitas no desarrollaron una crónica conventual, simplemente porque la orden no se organizó en conventos, como la de los agustinos o dominicos, sino en colegios, residencias y misiones.

151

Por su parte, Rosa Camelo ha estudiado ampliamente la llamada crónica provincial. Al igual que Marzal, el criterio que utiliza para caracterizar este género es la organización de las propias órdenes religiosas, además de considerar el estilo, la delimitación temática y los objetivos de las crónicas. Camelo afirma que las crónicas provinciales muestran

¹⁴⁹ Hayden White, El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992, p. 21.

¹⁵⁰ Manuel Marzal, Historia del pensamiento antropológico americano, *op. cit.*; p. 271.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 287-288.

notables diferencias con respecto a las historias generales de las Indias como las de José de Acosta o de Bartolomé de la Casas. Estas últimas no pueden ser consideradas como parte del género provincial. Las temáticas de Las Casas o Acosta se desligan de las que ocupan a los cronistas provinciales, pues antes que narrar o interesarse por la fundación de los órdenes o por los progresos de la evangelización, buscan hacer inteligible la realidad del mundo americano insertándolo en la historia de Occidente.¹⁵²

Los jesuitas también organizaron sus relatos en función de la organización institucional de la Compañía. La orden es dirigida por el prepósito general quien reside en Roma y funge como máxima autoridad, de ahí el instituto se divide en asistencias y provincias, también existen colegios que son dirigidos por los padres rectores, y visitadores generales de las misiones. Por lo tanto los relatos se puedan clasificar en: historias generales de la orden, historia de las asistencias, crónicas provinciales y misionales. Además utilizan otros géneros como las memorias de viajes, diarios personales, cartas anuas y biografías.

Las crónicas de la antigua California pertenecen al género misional que nació de manera institucional en 1598, cuando el prepósito general Claudio Acquaviva dio instrucciones a los provinciales para elaborar relatos de las misiones de la Compañía. El propósito era propagandístico, pues era necesario dar a conocer el éxito de la expansión mundial de la orden. La estructura y la secuencia narrativa de las crónicas californianas se organizó siguiendo el canon impuesto por la Historia Natural y Moral de las Indias (Sevilla, 1590) de José de Acosta. En tanto que los temas, contenidos y argumentos de las narraciones misionales también fueron influenciados por el tratado pastoral de Acosta: De

¹⁵² Rosa Camelo, “ La crónicas provinciales de órdenes religiosas, ” en Brian Connaughton, Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México, México, UAM-I, Instituto Mora, 1996, p. 168.

Procuranda Indorum Salute (Salamanca, 1588). Las obras de Acosta, no solo influenciaron a los cronistas de California, sino que fueron la inspiración de la mayor parte de las crónicas misionales jesuitas de América.¹⁵³

Acosta justifica la necesidad de cristianizar al bárbaro, es decir, a todo aquel que no tiene organización política, ni vida social. Los indígenas debían ser reducidos a la vida civilizada mediante la predicación del evangelio, así como los apóstoles fueron a predicar a los pueblos de Asia. El uso de las armas estaba justificado, pues según Acosta nadie debía arriesgar la vida inútilmente al entrar desprotegido en tierra de bárbaros. Al mismo tiempo, los misioneros debían de garantizar que los indígenas fueron vasallos del rey y miembros de la Iglesia romana. Para Acosta, la evangelización siempre debía tener propósitos apostólicos, por lo que la acción de los misioneros debía de permanecer al margen de las acciones de los conquistadores y colonos. La mayoría de estos argumentos fueron reproducidos en las crónicas misionales de la Compañía y en otros escritos, dando origen al discurso misional de los discípulos de Ignacio de Loyola.

La estructura de las crónicas de California siguió el modelo de Acosta, pues siempre incluían una historia natural y una historia moral de las fundaciones misionales. Como señaló Edmundo O' Gorman, la división propuesta por Acosta, no sólo se refiere a la base estructural de la obra, sino que revela una visión particular del mundo.¹⁵⁴ Al incluir una descripción natural, Acosta se proponía explicar el mundo americano, que al ser “descubierto” había provocado la crisis de las concepciones cosmológicas hasta entonces vigentes. La historia moral se refería a los hechos humanos valorados de acuerdo a las leyes

¹⁵³ En las crónicas jesuitas de América, existe unidad en cuanto a temas y estructuras que puede ser atribuida a la influencia de Acosta.

¹⁵⁴ Edmundo O' Gorman, Cuatro historiadores de Indias. Pedro Mártir de Angleria, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta. México, CONACULTA, Alianza editorial, 1989, p. 131.

cristianas, es el mundo de la voluntad humana y la expresión de la cultura.¹⁵⁵ El adjetivo moral revela el concepto de historia en la Historia Natural y Moral de las Indias. La mayor parte de la historiografía eclesiástica fue influenciada por la concepción de Cicerón, la historia se concibe en términos morales porque lo que se pretende es enseñar las virtudes y censurar las conductas que no se apegan a los criterios de la vida cristiana.¹⁵⁶ Por lo tanto la historia es un repertorio de conductas ejemplares a seguir, de tal manera que se convierte en maestra de vida.

Además de la influencia de Acosta, la creación de las crónicas californianas sigue una serie de principios metodológicos. Los jesuitas aprovecharon algunos de los métodos documentales desarrollados en el seno la Iglesia a lo largo del siglo XVII. La crítica de documentos y la organización de los archivos fueron prácticas desarrolladas al interior de las dos grandes instituciones burocráticas de Occidente: la Iglesia y el Estado. Buena parte de las técnicas documentales utilizadas hoy en día por la ciencia histórica tienen sus antecedentes en la disputa entre los jesuitas de Amberes encabezados por Jean Bolland (1595-1665) y los benedictinos de la congregación de Saint-Maur, en la abadía de Saint-Germain-des-Prés. El debate sostenido entre los jesuitas y los benedictinos tuvo su origen en la duda de la autenticidad de documentos utilizados para avalar la vida y obra de los santos cristianos. En ese contexto el jesuita Daniel van Papenbroeck comparó documentos y diplomas merovingios y carolingios; al término del análisis comparativo concluyó que los documentos merovingios no merecían crédito. Estas conclusiones las expuso en la publicación de las Acta Sanctorum en 1675. Posteriormente, los benedictinos que conservaban la mayor parte de los documentos considerados como falsos por Papenbroeck

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 167.

en Saint-Denis, respondieron a través de Jean Mabillon en su De re diplomática. Mabillon consideró que los documentos eran auténticos, tras someterlos a un análisis filológico demostró que las conclusiones de Papenbroeck eran falsas.¹⁵⁷ Fue así como las técnicas de análisis documental se desarrollaron y acabaron siendo utilizadas por cronistas e historiadores.

3.3. Retórica y discurso histórico

Como se ha evidenciado en los apartados anteriores, los cronistas de California no utilizaron criterios epistemológicos completamente modernos. Todos ellos pertenecieron a una fase precientífica de historiografía, lejos del método histórico y del principio de objetividad que han guiado a la historiografía científica desde el siglo XIX. Entonces: ¿De qué manera producían y validaban el conocimiento los cronistas? ¿Cuáles son los procedimientos cognitivos usados? Puede considerarse que los cronistas se encontraban en un proceso de transición, por un lado continuaban inmersos en prácticas textuales arraigadas en la historiografía colonial, como el uso de la retórica y las explicaciones teológicas. Pero al mismo tiempo, existen en ellos ciertas actitudes modernas como la utilización del documento como soporte de la narración.

Alfonso Mendiola sostiene que durante siglos las sociedades occidentales utilizaron la retórica como vía de conocimiento: “las sociedades que han construido su conocimiento retóricamente las situamos del siglo V a. C. hasta finales del siglo XVII. La cultura occidental, a lo largo de veintidós siglos, basó su producción de conocimiento en las prácticas retóricas.”¹⁵⁸ Aceptando en principio la tesis, no es extraño encontrar una serie de

¹⁵⁷ Charles Olivier Carbonell, La historiografía, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, F. C. E. 2005, p 93.

¹⁵⁸ Alfonso Mendiola, Retórica, comunicación, y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista, México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 119.

recursos retóricos en las crónicas de la Compañía en el siglo XVIII. Para ser exacto, todo discurso utiliza recursos retóricos, el problema es saber los alcances de los mismos y el peso que tienen en el relato histórico.

La retórica es definida como arte de la persuasión, su objetivo es lograr un cambio de actitud por parte del auditorio. Sin embargo, tiene una connotación negativa, pues remite a los medios literarios de un discurso que no distingue entre verdad y ficción. Esto resulta problemático, sobre todo cuando el ideal máximo de la ciencia histórica moderna es alcanzar la objetividad y lograr una reconstrucción precisa de la realidad. Con la cientifización del pensamiento histórico la escritura de la historia abandonó los terrenos de la estética: “Los progresos metodológicos de la crítica de las fuentes, sacaron al historiador, del círculo de competencia orientadora de la retórica.”¹⁵⁹ La escritura de la historia, la organización narrativa y los recursos retóricos dejaron de ser un problema visible, al ser sustituidos como procedimientos por la dimensión metodológica de la ciencia histórica. Desde fines del siglo XIX y gran parte del XX, la historia continuó con sus desarrollos temáticos y metodológicos, hasta que la llamada crítica posmoderna volvió a problematizar la escritura de la historia. La certeza que había ofrecido el método histórico, fue cuestionada por Hayden White en su influyente obra Metahistoria.¹⁶⁰ White realizó un estudio del estilo narrativo de historiadores y filósofos del siglo XIX, descartando cualquier aspecto metodológico. Su objetivo era demostrar que entre la historia y la filosofía de la historia no existía ninguna diferencia en el plano discursivo. El autor busca

¹⁵⁹ Jorn Rusen, “ La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas,” en Silvia Pappé, (coord.) Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana, trad. Kermit McPherson, México, UAM-A, 2000, p. 237.

¹⁶⁰ Georg Iggers identifica a White como uno de los representantes más notorios de la teoría posmoderna de la historia. La característica más notoria de esta teoría es su cuestionamiento a la referencialidad de la escritura histórica. Iggers en Historiography in the Twenty Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge, Middletown, Connecticut, Wesleyan University press, 1994, p. 213.

impugnar la concepción realista del discurso histórico, al considerarlo como una “estructura verbal en forma de discurso que dice ser modelo, o imagen de estructuras y procesos pasados con el fin de explicar lo que fueron representándolos.”¹⁶¹ En esta perspectiva, el discurso histórico se organiza sólo siguiendo criterios literarios. La explicación histórica se produce por la trama, es decir, por la secuencia de sucesos organizados que se revelan de manera gradual. Para White los historiadores del siglo XIX utilizan cuatro modos diferentes de tramar: Michelet habría tramado su discurso usando la forma del Romance, Ranke la forma cómica, Tocqueville el modo trágico y Burckhardt la sátira. Así mismo, las explicaciones usadas por los historiadores pueden tomar las siguientes modalidades: formista, mecanicista, organicista y contextualista. Por último, White considera la implicación ideológica en el discurso histórico que puede tomar los siguientes sesgos: anarquista, radical, conservador y liberal. El discurso histórico es una combinación de estos niveles, y la intención implícita de White es generalizar a partir de su estudio de la historia en el siglo XIX para construir una teoría general de la obra histórica centrada en los aspectos poéticos.

En el ámbito de la historiografía colonial, los trabajos de Alfonso Mendiola o Guy Rozat, comparten algunos de los planteamientos hechos por White, sin coincidir necesariamente en los referentes teóricos. Para Mendiola y Rozat las crónicas coloniales tienen a la retórica como eje fundamental, no tienen un carácter referencial, sino retórico y figurativo. En las sociedades con primacía retórica la intención no es informar sino moralizar, y por ello, en el marco de la cultura cristiana, los discursos históricos privilegiaban lo metafórico y simbólico antes que lo referencial. Según Mendiola, las

¹⁶¹ Hayden White, *Metahistoria*, *op. cit.*; p. 14. Cabe mencionar que White realiza sus planteamientos siguiendo en gran parte los presupuestos del estructuralismo, la primera edición de *Metahistoria* data de 1973.

crónicas de la conquista del siglo XVI no hablan del Cortés real sino de un Cortés arquetípico, no del conquistador, sino de un nuevo Moisés que libera a los indios de la esclavitud y la tiranía de Satanás; no nos hablan del Moctezuma real sino de la imagen arquetípica de la función profética de la teología cristiana. En ningún momento están interesadas en individuos de carne y hueso, sino en la metáfora que los explica.¹⁶² Según Mendiola, la base de las historias coloniales al menos hasta el siglo XVII fue la retórica, cuyo código de persuasión /no persuasión reguló la producción del conocimiento en las sociedades orales antes del advenimiento de la imprenta. En ese contexto, no existe la disyuntiva entre verdad y ficción, propia de las sociedades modernas. La retórica predomina en el discurso histórico en las sociedades orales, porque el cronista del siglo XVI, al único lugar donde puede acudir para obtener información, es a su memoria.¹⁶³

Por su parte, Rozat realiza un análisis de los sistemas de alteridad del discurso colonial a partir de una crónica del siglo XVII, del jesuita Andrés Pérez de Ribas. Este autor considera que la imagen del bárbaro en la crónica de Rivas sería la proyección de lo negativo de la cultura en la que está inserto el cronista. Desde esta perspectiva, nunca aparece el indio real en los relatos, sino el arquetipo, un indio de papel diría Rozat. Así, lo que asoma en las crónicas, no es la realidad del proceso histórico, sino la lógica imperialista, que desde una posición hegemónica define la identidad del indígena.¹⁶⁴

No comparto totalmente los planteamientos de los autores arriba mencionados, desde luego la retórica está presente en las crónicas de la antigua California, la preceptiva

¹⁶² *Ibidem*, p. 183.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶⁴ Una postura similar se encuentra en el texto clásico de Francois Hartog, El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro. trad. Daniel Zadunaisky, México, F. C. E. 2003. El autor analiza el libro cuarto de Heródoto en donde aborda la cultura de los escitas, el otro, es decir, el no griego es representado por medio de las reglas de la retórica, convirtiendo así, el discurso de Heródoto en una proyección autorreferencial de la civilización griega.

que proponían los manuales de retórica era importante para describir y persuadir mediante una narración. Sin embargo, para mí los discursos de los cronistas tienen una cualidad referencial que no es anulada por la técnica retórica que utiliza todo discurso. Las crónicas tienen un lenguaje literal, parten de una realidad objetiva, aunque no sean discursos neutros o totalmente racionales ni posean el carácter nomológico del relato histórico moderno. Es necesario aceptar las limitaciones que tienen los cronistas jesuitas, los factores figurativos, estéticos, ideológicos que intervienen en la construcción de tramas, interpretaciones y explicaciones sin que por ello los convirtamos en meras fabricaciones desvinculadas del acontecer empírico.

En el mundo religioso colonial, la retórica era parte de la formación de los clérigos, se utilizaba con bastante frecuencia en la composición de ejercicios de predicación y en la elaboración de piezas oratorias llamadas sermones. Otros géneros en donde se aprecia el uso continuo de la retórica, son la catequesis y la homilía. La primera es la explicación progresiva y didáctica de la fe cristiana; mientras que la segunda es el comentario y la aplicación de un texto bíblico.¹⁶⁵ Incluso los ignacianos desarrollaron manuales para la predicación y la elaboración de sermones.¹⁶⁶ Sin embargo, este tipo de técnicas no se utilizaba en el discurso histórico de la Compañía, al menos no en las crónicas de California. Desconozco si los manuales de retórica españoles usados en el siglo XVI seguían teniendo vigencia para los ignacianos en el siglo XVIII. Por lo tanto para identificar algunos procedimientos retóricos, sería necesario retomar la doctrina de Aristóteles, al menos para

¹⁶⁵ Carlos Herrejón, Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003, p. 11.

¹⁶⁶ Perla Chinchilla Pawling, De la Compositio Loci a la República de las letras. Predicación Jesuita en el siglo XVII novohispano, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 92.

identificar formalmente algunos procedimientos y convenciones de escritura que aparecen en las crónicas de California.

El primer manual de retórica fue elaborado por Aristóteles, quien definió la función, los recursos y formas específicas del discurso retórico. A partir del filósofo griego, los manuales de retórica estipularon que el proceso de elaboración de un discurso consta de cinco partes: invención, disposición, elocución, memoria y acción. La invención es el lugar donde se encuentra la información necesaria para desarrollar el tema. La palabra invención significa descubrir dentro de la tradición, lo que se ha dicho de aquello de lo que se desea escribir o hablar. Además de la información, la invención indica los silogismos o entimemas que pueden ser usados.¹⁶⁷ Según Aristóteles, el entimema es el medio ideal de la demostración retórica, es un silogismo que se estructura a partir de lo semejante a la verdad.¹⁶⁸ La disposición enseña a ordenar el conjunto de la información, lo más común era ordenar el discurso en cuatro partes: exordio, narración, argumentación y peroración. Había otras formas de hacerlo, pero según Mendiola ésta era la más común y difundida por los manuales.¹⁶⁹ La tercera parte del sistema retórico es la elocución, busca vencer el hastío del oyente conmoviéndolo e impactándolo, su objetivo es persuadirlo, valiéndose de figuras literarias conocidas como tropos, los recursos retóricos por excelencia.¹⁷⁰ La memoria se refiere a la forma y estrategias para memorizar las partes y el discurso, en opinión de Mendiola este recurso es clave en un mundo en el que escasean el papel y la tinta, por eso los manuales de retórica son ayuda para la memoria.¹⁷¹ Por último, está la acción y tiene que ver con un estudio pormenorizado de los gestos que debe utilizar el orador dependiendo

¹⁶⁷ Los entimemas son considerados formas de argumentación débiles, o silogismos incompletos.

¹⁶⁸ Aristóteles, Retórica, Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, México, UNAM, 2002, p. 3.

¹⁶⁹ Mendiola, *op;cit*, p. 190.

¹⁷⁰ Algunos de los tropos más usuales son: la metáfora, la sinécdoque, la metonimia y la ironía.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 194.

del público y del estatuto social del hablante para emitir el discurso. Esta fase se refiere a las estrategias del orador, a la utilización de gestos, movimientos, y a la modulación del tono de voz.

Aristóteles distinguía tres géneros retóricos: el judicial, el deliberativo y el demostrativo o epidíctico.¹⁷² El judicial es la disertación que tiene como finalidad defender o atacar a un personaje ante un jurado que delibera sobre su culpabilidad o inocencia. El deliberativo es el que se utiliza para representar un punto de vista ante una asamblea que debe tomar una decisión sobre un asunto específico. En tanto que el epidíctico es el que se usa para alabar o vituperar a una persona. Por lo general se utilizan superlativos para destacar las virtudes de quien se pretende defender o atacar.¹⁷³ Los cronistas de la Compañía siguen este mismo género pues intentan probar y convencer al lector de que su versión de la realidad misional es la verdadera, no la que ha sido difundida por los enemigos de la orden. En medio de las polémicas que azotan a la orden, los cronistas tienden a presentar un relato que exonere a los misioneros de las acusaciones que los persiguen.

3.4. La interpretación providencialista de la historia

La formación religiosa de los cronistas se manifiesta en la interpretación providencialista de la historia. Como he señalado los cronistas de las misiones californianas no concebían la historia en un sentido completamente moderno, ya que sus discursos fueron concebidos en el horizonte del catolicismo postridentino. La historiografía jesuita del siglo XVIII permanecía vinculada con la filosofía de la historia cristiana. Este esquema interpretativo fue desarrollado por San Agustín en La Ciudad de Dios, donde el existir sólo cobra sentido

¹⁷² Aristóteles, *op. cit*; p. 13.

¹⁷³ Mendiola, *op. cit*; p. 196.

por la promesa de salvación que Cristo legó a la humanidad. Agustín concibió a la historia como un plan guiado por la Providencia, en donde el papel del hombre es determinado de antemano. El libre albedrío se ve reducido, pues la salvación o la condenación estaba determinada por la gracia de Dios concedida al hombre y no por las obras materiales. No existe el azar, ni la iniciativa del hombre, pues nada sucede sin que la Providencia esté de por medio.

El cristianismo ponía su punto de mira en la llegada de una meta futura, en el fin de los tiempos anunciado en los evangelios con la segunda venida de Cristo. El pasado y el presente sólo podían entenderse desde ese *eschaton* que actuaba como foco central de la historia.¹⁷⁴ El mensaje evangélico de salvación debía de ser compartido por toda la humanidad, este principio posibilitó la concepción de una historia universal, en donde no se realizarían los propósitos humanos, sino los divinos. Los esquemas desarrollados por San Agustín fueron utilizados y adaptados por Eusebio de Cesarea en la Historia Eclesiástica cuya primera edición apareció alrededor de 316.¹⁷⁵ La obra de Eusebio fue canónica, pues vinculó la historia y la teología, de manera que la historia de la Iglesia, es la historia de la salvación del género humano. Los cristianos cultivaron exclusivamente la historia de la Iglesia y las biografías de los santos, alejándose de la historia política, tema predilecto de la historiografía pagana. Desde Eusebio, la historia eclesiástica ha sido la lucha del clero contra el diablo, las herejías y los paganos que trataban de contaminar la pureza de la iglesia cristiana.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Julio Valdeón, “Filosofía cristiana de la historia”, en Manuel Reyes Mate (ed.), Filosofía de la historia, Madrid, Trotta, 2000, p. 47.

¹⁷⁵ Arnaldo Momigliano, Ensayos de historiografía antigua y moderna, trad. Stella Mastrangelo, México, F. C. E. 1993, p. 96.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 104.

Estos esquemas fueron seguidos y continuados por los cronistas jesuitas siglos después. Aun en el siglo de las luces, se puede apreciar la hegemonía del providencialismo histórico. Para los cronistas de California, la misma llegada de los misioneros es explicada en estos términos. La Compañía de Jesús fue elegida por Dios para llevar a cabo la conquista apostólica de California. Todos los cronistas argumentaron que desde 1534 numerosos intentos por colonizar la península californiana habían fracasado, dándole fama de in conquistable. Enfatizan que incluso el gran capitán Hernán Cortés se había tenido que retirar de las playas de La Paz por falta de auxilio y bastimentos. Pero si la conquista militar fracasó, Dios mismo eligió a los discípulos de Ignacio de Loyola para plantar la cruz en la península:

Fue sólo quedar la California como en el concepto de in conquistable. Así lo era la verdad por los medios que intentaban los hombres; pero no lo es por los medios que había Dios escogido. Los hombres pretendían el logro de esta empresa con las armas y con el poder: Dios quería, que este triunfo se debiese a la blandura y a la flaqueza de sus Ministros, al abatimiento de su Cruz y a la fuerza sola de la Divina Palabra. Parece, que Dios espero sólo, a que el poder humano reconociese solamente su debilidad, para hacer alarde de la fortaleza de su brazo todo poderoso, confundiendo el orgullo del mundo, por medio de los más flacos instrumentos.¹⁷⁷

No fueron los misioneros los que por su propia voluntad decidieron ir a la península, buscando falsas riquezas como lo habían hechos los conquistadores. Miguel Venegas señala en su introducción que los misioneros encabezados por Salvatierra lograron evangelizar la península de California, al ser escogidos por la Providencia para rescatar de las garras de Lucifer a los infelices bárbaros.

De igual manera, cualquier intento de cuestionar el trabajo de los misioneros era visto como un ataque contra la cristiandad y la obra de Dios. Las rebeliones, o cualquier resistencia al proceso de evangelización por parte de los indígenas, son interpretadas como

¹⁷⁷ Burriel, Noticia de la California, tomo segundo, *op. cit.*; p. 12.

una acción demoníaca que busca destruir la obra divina. Así fue interpretada la rebelión del sur de la península en 1734, en donde murieron dos misioneros a manos de los indígenas alzados: “Más llegó el año de 1734 (después de treinta y siete años de haber entrado, haberse extendido y haber triunfado la fe en las islas Californias) en que quiso Dios, para prueba de sus escogidos, castigo de los obstinados, ejercicio de los ministros evangélicos, desatar al demonio o darle cadena que lo pareciese.”¹⁷⁸ De la misma forma en que la Dios permitió la rebelión, restauró el orden y la cristiandad castigando a los culpables, como menciona Andrés Marcos Burriel:

Pero la justicia divina no quiso dejar sin castigo la rebelión, apostasía y muertes, que con tanta blandura castigó la tierra: porque al conducir algunos soldados en barco a los desterrados, intentaron estos apoderarse de él, a vista todavía de la California, y los soldados se vieron obligados a hacer fuego sobre ellos, matándolos a casi todo quedando vivos con otros pocos aquellos dos atrevidos, que fueron los primeros en poner en poner en los venerables mártires sus manos sacrílegas.¹⁷⁹

Por su parte, Miguel del Barco consideraba que las epidemias era una plaga enviada por Dios para castigo de los rebeldes: “No parece que la divina justicia se daba aun por satisfecha con los sesgos que la humana ejecutó en los pericúes a resulta de sus rebeliones, y de las muertes que dieron a sus padres misioneros y a otros individuos; porque (o sea por estos motivos, sea por otros de su altísima Providencia), apenas había pasado un año después que quedaron pacíficos, acabada la segunda rebelión, les envió Dios una terrible epidemia el año de 1742.”¹⁸⁰ Posteriormente, Clavijero vuelve a usar el mismo argumento al referirse al castigo que recibieron indígenas de la misión de San Ignacio por haber dado

¹⁷⁸ Segismundo Taraval, *La rebelión de los Californios*, *op. cit.*; pp. 48-49.

¹⁷⁹ Burriel, *op. cit.*; p. 307.

¹⁸⁰ Barco, *op. cit.*; p. 243.

muerte a unos neófitos: ‘‘Pero Dios no quiso dejarle impune, pues el año siguiente quitó la vida a todos los culpables en una epidemia que sobrevino.’’¹⁸¹

El uso de las armas españolas para matar a los alzados, o las epidemias, tienen una connotación simbólica, pues hacen referencia al Dios vengador del viejo testamento.¹⁸² En la lógica del cronista, la desobediencia de la ley divina trae como consecuencia la muerte espiritual y el precio por el pecado es la muerte eterna. Estas ideas ya habían sido usadas como parte de una propaganda del miedo en Occidente, difundidas por la Iglesia para justificar la represión y el control social. A pesar de la justificación teológica de la represión, siempre está la posibilidad de la salvación, el pecador tiene la opción de arrepentirse y alcanzar la redención tal como lo expresa en la siguiente cita Taraval: ‘‘Al salir al patíbulo hizo otra –y no con poco celo– [señal] a los que estaban presos. Murió por último con muchas cosas y no vulgares señales de verdadero católico arrepentido y predestinado. Admiróse en el claramente lo que con tanta verdad como descripción dijo un sabio: que nunca empuña Dios la espada de su justicia si no es con la mano diestra de su misericordia.’’¹⁸³

Esta aparente contradicción entre la venganza divina y la salvación, quizá pueda explicarse porque los ignacianos tenían una visión menos fatalista del proceso de salvación que San Agustín. En lugar de concebir al hombre condenado por la marca del pecado original, los cronistas muestran que la salvación puede alcanzarse con el arrepentimiento y las obras materiales. Durante siglos, la idea pesimista del hombre condenado fue la postura dominante en el seno de la Iglesia, hasta la reforma protestante puesto que los calvinistas

¹⁸¹ Clavijero, *op. cit.*; p. 161.

¹⁸² Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armiño, México, Taurus, 2005, p. 341.

¹⁸³ Taraval, *op. cit.*; pp. 144-145.

llevaron hasta las últimas consecuencias la doctrina agustiniana de la predestinación. Entonces la Iglesia tridentina se esforzó por crear una visión menos determinista del proceso de salvación, el pecado original del hombre estaba justificado por el sacrificio de Cristo, este acto constituye “el vehículo redentor que permite la reconciliación del hombre pecador con Dios, y en el se concentra el poder salvador a disposición de la humanidad.”¹⁸⁴ La doctrina de la justificación, no sólo reconoce la libertad del hombre, también considera que puede participar con Dios en el proceso de justificación y hacerse merecedor de su salvación.

Además de la amenaza protestante, el catolicismo tridentino se vio obligado a modificar sus doctrinas y concepciones teológicas, debido al reto que representaba la evangelización de los pueblos de ultramar. Por esta razón las crónicas de la labor misionera emprendida a su cobijo, como las de los jesuitas que nos ocupan, se concentran en evidenciar la conversión de los nativos y el abandono de sus antiguas prácticas. Las descripciones son ofrecidas al lector como pruebas del avance de la cristiandad y del éxito de los misioneros. Incluso cronistas como Juan Jacobo Baegert, que se mostraba receloso de los progresos indígenas, no dudan en celebrar el éxito pastoral de la Compañía: “Sin embargo, aun en el caso de que todo hubiera sido infructuoso con los adultos, lo que no fue así siempre, los más de catorce mil jóvenes californios, que fueron remitidos al cielo han sido, más que suficientes a las fatigas que California aportaron en parte, tres reyes católicos, y parte otros particulares.”¹⁸⁵ Las crónicas de los religiosos muestran siempre el lado positivo de la evangelización, acorde con la expectativa continua del fin de los tiempos. No obstante, los cronistas de California no desarrollaron una visión milenarista

¹⁸⁴ Javier Otaola Motagne, “La idea de la salvación en la Contrarreforma,” en Alicia Mayer y María Alba Pastor, (coords.) Formaciones religiosas en la América colonial, México, UNAM, 2000, p. 64.

¹⁸⁵ Baegert, *op. cit.*; p. 7.

como los primeros franciscanos. Se abstuvieron de hacer cualquier vaticinio en torno a las profecías del Apocalipsis. Simplemente mantenían la esperanza trazada por los evangelios, esperanza que no se modificaba por las experiencias terrenales. La historia en la perspectiva cristiana, como dice Koselleck, es una espera continua de los últimos tiempos, y por otra parte la demora constante del fin del mundo.¹⁸⁶

Con la irrupción de la concepción moderna del tiempo, el providencialismo y la interpretación escatológica de la historia se volvieron anacrónicas, al ser superadas por la experiencia de la Modernidad. La concepción cristiana del tiempo se volvió una categoría residual, para ser finalmente sustituida por una idea del tiempo secular. En la época moderna el tiempo se percibe como una aceleración, como un encuentro con una expectativa terrenal. Debido a que la experiencia histórica se desligó de la connotación teológica, los individuos creen que pueden intervenir en la historia y de esta manera aproximarse al objetivo trazado por ellos mismos. Según Koselleck, esta visión de la temporalidad se volvió dominante durante el curso del siglo XVII, a medida que la sociedad europea fue cobrando conciencia del tiempo nuevo y la posibilidad de modificar la historia por medios humanos.¹⁸⁷ La expectativa de salvación fue sustituida por el pronóstico racional y el cálculo político. Pero estas perspectivas no permearon inmediatamente en las instituciones religiosas, en el caso de los cronistas jesuitas se percibe la preferencia por la visión cristiana, sus discursos muestran la brecha que se abrió entre la escatología moderna y la conciencia política del tiempo moderno. Por lo menos esto se puede evidenciar en el tipo de explicaciones que ofrecen los cronistas, porque para ellos no existe acción humana que no pueda ser atribuida a la voluntad de la Providencia. Los

¹⁸⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norbert Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 24.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 31.

hechos históricos adquieren una dimensión metahistórica puesto que éstos son insertados en la historia de la salvación. No quiero decir que los jesuitas no pudieran hacer cálculos políticos o racionales, pues de hecho lo hacían todo el tiempo, lo que quiero manifestar es que los hechos históricos adquieren una nueva connotación en la modernidad, al prescindir de explicaciones providencialistas.

3.5. Estructura, recursos narrativos y fuentes

Segismundo Taraval

La crónica de Segismundo Taraval se divide en párrafos, no obstante, es posible establecer una división primitiva entre el medio natural y el moral. El relato se estructura a partir de una cronología más o menos rigurosa, y los párrafos indican una sucesión de episodios: del párrafo tres al once se incluye una descripción de la naturaleza y de las condiciones geográficas, del 12 al 16 se describe brevemente a los distintos grupos indígenas de California. Aquí termina la descripción de la península y del carácter de sus habitantes. Del párrafo 17 al 45 se describen los acontecimientos previos a la rebelión, desde el párrafo 45 hasta el 150 se revela el ataque de los indígenas rebeldes a las misiones, del párrafo 150 al 176 se narra el sofocamiento de la rebelión por parte de los soldados que residían en California. Por último, del párrafo 176 en adelante, el cronista describe el enfrentamiento entre los jesuitas y el comandante Huidobro, enviado por el virrey para sofocar la rebelión indígena.

Taraval utiliza una serie de elementos reales o imaginarios, como la aparición del demonio, la aridez del paisaje peninsular, la desolación y aislamiento, en un sentido retórico. Esto no es evidente para el lector actual, hasta que dichos conceptos son puestos en relación con las polémicas que la orden sostenía en ese momento. La estrategia de argumentación usada por Taraval es sencilla, trata de exculpar a los jesuitas de cualquier

responsabilidad, afirmando que la rebelión era un ataque contra la cristiandad dirigido por el Demonio. Dios mismo y la Virgen de Loreto actuaron para restaurar las misiones usando las armas de los soldados españoles, es decir, las armas de la nación elegida por la Providencia para extender la cristiandad.

Otro recurso usado por el cronista, es el de transmitir al lector la angustia del evento, el aislamiento y la desprotección en que se encontraban los misioneros en tierras californianas. La Compañía no podía ser acusada de elitista, pues los hechos mostraban su enorme vocación religiosa, al abandonar el mundo civilizado para adentrarse en regiones inhóspitas. Al final, la Providencia triunfa sobre los enemigos de la cristiandad y restaura el orden, cuando intervienen los soldados fieles a los misioneros, antes de la llegada del gobernador de Sonora y Sinaloa Bernal Huidobro. Este personaje y el entonces arzobispo- virrey Antonio Vizarrón, a cuyas órdenes respondía, sostuvieron fuertes conflictos con la Compañía, por lo que Taraval los culpa directamente de la rebelión, anticipándose a las posibles críticas en contra de las misiones de California. Taraval destaca la supuesta ineptitud de Huidobro, cuyo torpe accionar prolongó el conflicto, pues no reprimió a los cabecillas de la rebelión, sino que trató de dialogar con los alzados. La estrategia del Gobernador no funcionó, y sólo provocó la extensión del conflicto y mayores gastos para la Corona.

Fuentes

El relato de Taraval está construido fundamentalmente con base en su propia experiencia, de ahí que en algunos párrafos aparezcan frases de indígenas, militares y misioneros. También utiliza cartas, puesto que el correo era el sistema usado para comunicarse entre las misiones. El cronista acude al recurso más antiguo usado por la historiografía occidental: el testigo. Según Hartog el griego antiguo asoció ver con saber, para saber y narrar una

historia hay que ser testigo. *Histor* es desde tiempos muy antiguos, aquel que sabe, pero sobre todo es aquel que ha visto.¹⁸⁸ De esta manera el cronista se convierte en autoridad y puede explicar las razones de la rebelión: “Con el conocimiento que yo tengo como testigo ocular, puedo en este punto aseverar tres cosas con certidumbre. La primera que si hubiera aumentado las plazas, no hubiera ciertamente sucedido esas desgracias, lo segundo, que de no aumentarse tuvo la mayor, si no toda la culpa una persona [la persona es el virrey Visarrón]; lo tercero que Dios hizo por todo ese tiempo pagase de todos modos toda la pena.”¹⁸⁹ Sin embargo, Taraval también conocía la importancia del documento, ya que por el testimonio de Miguel Venegas, es posible saber que reunió una buena cantidad de documentación relativa a las misiones, aunque no la utilizó en su propio relato.

Miguel Venegas

La obra de Venegas está dividida en diez libros, se caracteriza por un estilo barroco, es la más extensa de las crónicas de California y destaca por la profusión de citas bíblicas y el gusto por el detalle excesivo. El relato mantiene un fuerte sentido devocional y moralizante propio de la historiografía eclesiástica colonial. La crónica inicia con un recuento de las primeras exploraciones en el siglo XVI y termina aproximadamente en 1749. En el primer libro *Primeras exploraciones*, el cronista establece una rigurosa cronología y una secuencia de las exploraciones auspiciadas por la monarquía. El segundo libro titulado *De la conquista y reducción de las Californias*, se establece el argumento central de la crónica. Venegas afirma constantemente que ahí en donde los recursos de los hombres fracasaron, la Divina Providencia intervino para llevar a cabo una conquista espiritual, Dios mismo escogió a los primeros misioneros para llevar la luz del evangelio a las naciones bárbaras y

¹⁸⁸ Hartog, *op. cit.*; p. 248.

¹⁸⁹ Taraval, *op. cit.*; p. 106.

sujetarles al yugo de Cristo (parágrafo 162). Por lo tanto frente a los opositores y calumniadores de la Compañía, era necesario mostrar que el sentido de la conquista californiana era exclusivamente apostólico.

El libro tercero: *De los progresos de la conquista de las Californias*, se remite a describir las primeras acciones de los misioneros en tierras californianas. En el libro cuarto: *Del patrocinio real sobre las californias*, el cronista expone las necesidades por las que atraviesan las misiones, las penurias y los problemas para sostenerlas. Aquí es donde Venegas aprovecha para señalar que las autoridades virreinales no autorizaban los recursos suficientes para abastecer y sostener las misiones, a pesar de cédulas expedidas por el rey (parágrafo 582). El cronista atribuye esta situación a las acusaciones que circulaban en contra de los padres.

El libro quinto: *De la extensión y fundación de las misiones de California* y el sexto *De la fundación y progresos de las demás misiones de California*, narran los acontecimientos relativos a la fundación de las primeras misiones y las acciones del padre Salvatierra. La temática del libro séptimo *Del descubrimiento de las islas de los Dolores, y otras fundaciones y sucesos de California*, se refiere a la labor de exploración que realizaron los misioneros en las islas y litorales de la península.

En los tres últimos libros, aparece una estrategia de mostrar el antes y después de la llegada de los ignacianos a California. El objetivo es mostrarle al lector la situación lamentable en que se encontraba aquella tierra y cómo paulatinamente la Compañía va construyendo una sociedad donde no la había. El mismo cronista planteó tres etapas narrativas: la descripción natural, la California gentílica y por último la California cristiana (Parágrafo 1229). Aquí aparece el esquema propuesto por José de Acosta, pues el libro octavo: *De la descripción de las Californias*, es un breve compendio de aspectos

geográficos generales, así como información relativa al clima, la flora y la fauna. Venegas aprovecha aquí para utilizar un recurso usado por todos los cronistas: la reiteración de la pobreza del medio. La aridez peninsular es un dato objetivo, pero que al ser reiterado y puesto en relación con los debates sostenidos por la orden, se convierte en un rasgo retórico.

En el libro nueve *De la descripción de las Californias cuanto a lo moral de sus habitantes en el tiempo de su gentilidad*, Venegas hace un recuento de las costumbres de los indígenas, poniendo énfasis sobre todo en las creencias y dogmas de los californios. Por último, el libro diez *Del gobierno cristiano de las Californias después de su reducción a la fe*, sirve de conclusión de la obra, al enfatizar las aportaciones y beneficios traídos por la colonización. En este libro es donde aparece con mayor claridad la polémica, pues el cronista defiende la autonomía de las misiones, el buen uso de los recursos de los benefactores de la orden. De estos últimos, Venegas integró cartas que expresaban su reconocimiento a la labor pastoral de la Compañía.

Metodología y fuentes

Miguel Venegas reconstruye la historia de las misiones utilizando exclusivamente documentos, pues nunca estuvo presente en tierras californianas. Para Venegas los documentos constituyen la materia prima del cronista: “el historiador no puede ser criador de los materiales con que obra. A él se los han de dar: Como el arquitecto, que no puede fabricar una casa, sino con los materiales que le dan para la obra. Sólo Dios, por ser omnipotente puede criar las cosas de nada sin materia preexistente.”¹⁹⁰ En cierto sentido trabaja como un historiador moderno, pues la crónica se sustenta en una buena cantidad de documentos oficiales y cédulas reales. La mayor parte de sus fuentes, provenían de la

¹⁹⁰ Miguel Venegas, “Empresas apostólicas.....,” *op.cit*; introducción s / n.

extensa documentación que dejó el fundador las misiones californianas, el padre Juan María de Salvatierra.¹⁹¹ Además, utiliza otros escritos como la crónica de Eusebio Francisco Kino y lo que Segismundo Taraval reunió durante su estancia en California, sin especificar exactamente el tipo de documentación. Además utilizó ampliamente la Monarquía Indiana de fray Juan de Torquemada, de esta última obra extrajo la información de los viajes de exploración que se realizaron a California durante los siglos XVI y XVII.

Otro rasgo de cierta modernidad que aparece en Venegas es el de situar su discurso en la historia, distanciándose de la hagiografía: “Ni pretendo calificar santidad, ni milagros, ni virtudes, ni prophecias, ni revelaciones ni martyrios; ni otros cualesquiera dones sobrenaturales, assi de los padres misioneros, como de qualesquiera persona, de quienes se hace mencion en esta historia, no estando canonizadas, ni beatificadas por la santa Sede Apostólica: a cuya correccion sujeto todo quanto va escrito en esta historia, como hijo obediente de N. Madre la Santa Iglesia.”¹⁹² Sin embargo, como he mencionado, este tipo de discursos, no pueden considerarse como “objetivos” o “científicos”. Las crónicas son referenciales, pero sus esquemas interpretativos continuaban ligados al pensamiento mágico.

Andrés Marcos Burriel

A diferencia de la obra de Venegas, la Noticia de la California tiene una prosa más fluida, pues se eliminaron numerosos detalles que aparecían en el manuscrito anterior. Se redujo considerablemente el texto además de incluirse un buen número de datos geográficos

¹⁹¹ Algunas de las cartas de Salvatierra han sido publicadas en distinta ediciones antiguas y modernas: Copia de quatro cartas del padre Juan María de Salvatierra de la Compañía de Jesús, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1698. Ignacio del Río y Luis González Rodríguez, eds; La fundación de la California jesuítica, La paz, UABCS, 1997, Miguel León-Portilla, ed; Loreto, capital de las Californias. Las cartas fundacionales de Juan María de Salvatierra, México, UABC, CONACULTA, 1997, Ernest Burrus, S. J. Juan María de Salvatierra, S. J. Selected Letters about Lower California, Los Angeles, Dawson, s Book shop, 1971.

¹⁹² Venegas, *op.cit*; introducción s / n.

modernos. Burriel le dio una estructura a la obra más sencilla y fácil de leer, pues también desechó la mayoría de las referencias bíblicas que poseía el manuscrito original de Venegas, quizá para amoldarlo al gusto de la Corte y del público europeo. La narración de este cronista inicia desde las primeras exploraciones e intentos por colonizar California y se detiene en 1757.

La obra se divide en tres tomos aunque la estructura del texto muestra una clara división entre una historia natural y una historia misional propiamente. El primer tomo incluye una breve historia natural y una descripción de las costumbres y la religión de los nativos antes de la llegada de los españoles. Además relata las distintas expediciones civiles iniciadas en el siglo XVI, que invariablemente fracasaron en su intento por establecerse en tierras californianas. La historia natural tiene la función textual de evidenciar la desolación de los parajes californianos, además de la falta de vida social antes de la llegada de la Compañía, para después mostrar los cambios introducidos por los misioneros. Estos argumentos se refuerzan en el primer tomo de la obra, ya que al inicio de cada capítulo se presentan ilustraciones donde aparecen los indígenas en un estado de bestialidad. De igual manera se muestra la soledad, el aislamiento y la escasez de recursos de California.

El segundo tomo abarca en su totalidad la fundación y desarrollo de las misiones Californianas. Burriel retoma el argumento providencialista al destacar que los jesuitas habían logrado lo que “el gran conquistador Hernán Cortés” había intentado en vano. El cronista subraya el enorme valor de la conquista de las tierras californianas, pues la Corona había adquirido un territorio estratégico sin realizar grandes gastos.¹⁹³ Para ejemplificar este logro sin precedentes de la Compañía, el capítulo primero del segundo tomo incluye una ilustración en donde aparece Salvatierra de manera triunfal, flanqueado por los

¹⁹³ Burriel, Noticia de la California..., *op. cit.*; tomo II, p. 11.

soldados españoles y los indígenas hincados en señal de reverencia. A partir de esta imagen, las ilustraciones van cambiando en forma progresiva conforme avanza el relato. El cronista trata de mostrar al lector los buenos frutos de la cristiandad, la tierra transformada, las edificaciones misionales, los indígenas vestidos y asistiendo a misa. California se transforma y deja de ser un lugar hostil para convertirse en un centro de civilización.

El tercer tomo es un compendio de noticias de la costa del noroeste de América. Incluye fragmentos de la obra de Francisco López de Gómara,¹⁹⁴ del diario de Sebastián Vizcaíno,¹⁹⁵ y del jesuita Fernando Consag.¹⁹⁶ También incluye algunos extractos de diarios de navegantes extranjeros que amenazaban las posesiones españolas, como los ingleses Wood Roger¹⁹⁷ y Richard Walters,¹⁹⁸ además de cartas y memorias de Bartolomé de Fonte, Enrique Ellis, y Joseph D' Isle.¹⁹⁹ Con estos diarios de navegantes y exploradores, el cronista pretende mostrar la importancia de las misiones jesuitas. Este argumenta que la península es estéril, incapaz de producir algo que tenga valor comercial,

¹⁹⁴ Francisco López de Gómara, Historia de la conquista de México, México, Porrúa, 1992.

¹⁹⁵ Navegante español oriundo de Extremadura, realizó algunos viajes por los litorales del noroeste con el fin de explotar las perlas y hacer la demarcación de las costas californianas, entre 1596 y 1603. El diario de Vizcaíno se puede consultar en Michael Mathes, (ed.), Californiana I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California, 1611-1679, volumen I, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1965.

¹⁹⁶ Fernando Consag fue un jesuita que llevó a cabo varias exploraciones entre 1746 y 1753, recorrió la costa interior de California hasta llegar a la desembocadura del río Colorado. Este misionero elaboró un mapa en donde se confirmaba que California era península, mismo que se puede encontrar en Ernest Burrus, La obra Cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, (1567-1967), tomo II, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1967.

¹⁹⁷ Woodes Rogers fue otro de los corsarios ingleses que llegaron a California con la intención de interceptar y capturar el Galeón de Manila. Pasó cerca de dos meses en Cabo San Lucas hacia 1709, y dejó un testimonio de su visita. Véase English Privateers at Cabo San Lucas. The Descriptive Accounts of Puerto Seguro by Edwards Cooke (1712) and Woodes Rogers (1712), Introduced and edited by Thomas F. Andrews, Los Angeles, Dawson's book shop, 1979.

¹⁹⁸ Este personaje participó en las incursiones piratas que realizó el almirante inglés George Anson en las colonias españolas hacia 1740.

¹⁹⁹ Presenta una memoria de Joseph Nicolás De L' Isle, miembro de una familia de cartógrafos y exploradores que laboraban al servicio de Rusia. Este autor publicó una carta general de los descubrimientos del Almirante Fonte, en 1752, basándose en testimonios apócrifos como el supuesto viaje de Bartolomé de Fonte. En este mapa del norte de América se encuentra una serie de errores cartográficos y lugares imaginarios que Burriel pretendía refutar. Para una revisión completa de la evolución de la cartografía de California es indispensable consultar a Miguel León-Portilla, Cartografía y crónicas de la Antigua California.

pero es punto estratégico que el imperio español debe defender de sus competidores más directos. Burriel tenía como pocos cronistas conciencia de los conflictos que tenía España en el plano internacional, por lo tanto podía apreciar el valor geopolítico de California, pues era un puerto seguro para el galeón de Manila. Precisamente por eso fue un lugar codiciado por las potencias enemigas de los españoles. Corsarios ingleses como Francis Drake asolaron la zona desde el siglo XVI, en pos de los galones españoles. De ahí la importancia de que en el extremo de la península existieran misiones, para el resguardo y protección de barcos españoles. Burriel destaca así el enorme valor de la conquista de California, lo cual es prueba de la fidelidad de la Compañía al Imperio español.

Con la inclusión de los diarios de navegantes españoles y de exploradores jesuitas del noroeste de América, Burriel pretendía descartar imprecisiones cartográficas hechas por naciones extranjeras y hostiles a España, como Rusia e Inglaterra. El cronista sustituyó lugares míticos, por concepciones geográficas modernas. En su crónica aparece California como península, basándose en las exploraciones del jesuita Eusebio Francisco Kino.²⁰⁰ Descarta lugares imaginarios, y sólo incluye información que había sido avalada por los exploradores españoles, como queriendo decir al resto del mundo que la primera en colonizar y conocer a fondo el noroeste de América había sido España.

Metodología y fuentes

Sin duda, Burriel fue el cronista que contó con mayor documentación y recursos para su obra. Es un cronista que elabora su discurso con base en una extensa documentación, proveniente de archivos de la Compañía y del estado español. Ejemplo de esta metodología,

²⁰⁰ Eusebio Francisco Kino fue un célebre misionero de origen tiroles quien realizó una serie de exploraciones y reconocimientos desde Sonora hacia California, entre 1697 y 1702, confirmando que esta era península. Así mismo, fue el primero en elaborar una serie de mapas en donde California aparece como península. Estos se pueden consultar en Ernest Burrus, La obra Cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, (1567-1967).

es la petición realizada por Burriel al provincial de Nueva España Francisco Cevallos, para que reuniera y le enviara la mayor cantidad de información para elaborar una historia provincial de la Compañía en Nueva España. Burriel pide cualquier documento, cartas, relaciones, informes, mapas, descubrimientos, derroteros, planes, dibujos, proyectos, para conformar una buena historia de la provincia.²⁰¹

Otro rasgo importante de Burriel, es su utilización de la nota al pie de página, para indicar la obra, el documento y el archivo de donde proviene la información. Además tiene conciencia de la importancia del estilo para acceder a una mayor cantidad de público. El cronista considera que los temas polémicos se pueden tratar, pero con cierto disimulo, sin exageraciones que desvirtúen la obra. Al mismo tiempo, es conciente de la importancia que tiene para la orden la difusión de los éxitos y progresos de las misiones. Para ello deben de incluirse imágenes y adicionarse con detalles curiosos que llamen la atención del publico, además de estampas bien hechas y una buena encuadernación para lograr la difusión de la crónica lo más rápido posible.²⁰²

Juan Jacobo Baegert.

La crónica de Baegert está dividida en tres partes y acompañada de tres anexos. La primera parte está dedica a enumerar las características de la flora y la fauna. En la segunda parte se describen las costumbres de los indígenas, mientras que la tercera narra la fundación de las misiones. En los anexos: *Noticias falsas acerca de California y de los Californios* y *Noticias falsas acerca de los misioneros en California*, se exponen los asuntos de carácter polémico. Baegert menciona haber leído la obra de Andrés Marcos Burriel, con la que dice

²⁰¹ Carta del padre Andrés Marcos Burriel al provincial Francisco Cevallos, el documento no lleva fecha pero probablemente se escribió en 1759 en Ernest Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J. (ed.), El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas. 1600-1769, México, UNAM, 1986, p. 70.

²⁰² *Ibidem*, p. 68.

no estar de acuerdo por contener descripciones exageradas del medio californiano que sólo sirvieron para dar material a los acusadores de la orden.

Sin embargo, el mayor enojo de Baegert estaba dirigido contra las traducciones de la Noticia de California en donde se incluía datos referentes a la supuesta existencia de imperios comerciales jesuitas en las misiones californianas. Baegert escribió la crónica utilizando su experiencia, por lo que su principal recurso epistemológico es el testigo: “Solamente cito como comprobación, lo que me ha pasado a mí en persona; lo que vi y como lo vi yo mismo, o que he oído de las personas que conmigo vivieron en California.”²⁰³ A pesar de sus señalamientos, es probable que haya retomado algunos datos y elementos la obra de Marcos Burriel.

La principal estrategia discursiva que utilizó Baegert fue enfatizar la aridez y pobreza del medio californiano, el tono irónico de la obra aparece desde el primer párrafo: “Todo lo concerniente a California es tan poca cosa, que no vale la pena alzar la pluma para escribir algo sobre ella.”²⁰⁴ A lo largo del texto, el cronista reitera la escasez de recursos, la pobreza del medio, para desmentir las supuestas riquezas que los jesuitas y misioneros de California han acumulado. La península, no es un paraíso terrenal, sino un lugar hostil a donde sólo han llegado los que pretenden difundir los evangelios. Constantemente advierte que es un lugar miserable, triste desierto repleto de espinas, piedras, alimañas e insectos. Ahí sólo existen sabandijas y hombres que se comportan como bestias y que vagan sin cesar, no existen ni reinos ni imperios jesuitas. Baegert utiliza una prosa directa, repleta de ironía. Su estilo no es pesimista, sino directo y agresivo. Gracias a estas descripciones, logra resaltar las virtudes de los misioneros que pudiendo seguir una

²⁰³ Baegert, *op.cit*; 6

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 3.

vida llena de comodidades se adentran en los confines del mundo para enfrentar peligros y privaciones.²⁰⁵

Miguel del Barco

La obra de Miguel del Barco está articulada y estructurada a partir del modelo de la Noticia de la California. Esta última crónica fue su fuente principal, además de su propia experiencia como misionero de San Javier por espacio de treinta años. El texto como he comentado, surge del interés que tenía Barco en corregir errores de la obra de Burriel, apoyado en su larga experiencia como misionero. La crónica inicia donde se había terminado la de Burriel en 1752. Además de corregir algunos errores que había detectado en la obra de su correligionario, Barco quería continuar con el relato hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.

El relato comienza con una breve adición sobre la insurrección del sur de la península, justamente el tema que había tratado extensamente Taraval años atrás. Quizá porque sintió que Burriel había tratado el tema de manera muy superficial. Además, Barco incluyó un tratado sobre las lenguas indígenas, titulado “Adiciones sobre temas etnológicos y lingüísticas.” Después aparece un estudio natural de California y por último un relato de las misiones hasta la expulsión de los jesuitas.

La característica más importante de Miguel del Barco, es la perspectiva del misionero, quien se preocupa por dar a conocer con mayor detalle aspectos específicos del medio californiano, así como de las lenguas indígenas. Como recurso retórico utiliza de manera continua la idea de la aridez peninsular, aunque de una manera menos agresiva e irónica que Baegert. Su prosa es poco fluida y con frecuencia su lectura se hace lenta por su tendencia a extenderse en los detalles sobre el medio. Otro recurso que destaca, al igual que

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 64.

en el resto de los cronistas, es la inclusión de largas biografías de los misioneros, en donde da cuenta de sus virtudes cristianas y de la aportación a la cristiandad de California.

Francisco Javier Clavijero

La obra de Clavijero sintetizó todo cuanto se había escrito anteriormente. Su crónica está dividida en cuatro libros e inicia, al igual que el resto de las crónicas, con las primeras exploraciones e intentos por colonizar California para terminar con la expulsión de 1767.

La obra esta escrita en un estilo neoclásico, dirigida y pensada para un público europeo.

Clavijero conserva algunas características de los anteriores discursos, pero tiende a secularizar su relato, no aparecen por ejemplo menciones al diablo. Sin embargo, no abandona su marco teológico de interpretación, pues el providencialismo como principio explicativo de la historia aparece con claridad en varios pasajes. Las fuentes principales de la Historia de la Antigua o Baja California fueron: la crónica de Taraval, la de Burriel y sobre todo el manuscrito de Miguel del Barco.²⁰⁶

El cronista echa mano de recursos y argumentos usados por sus predecesores, como la pobreza del medio, el testimonio del servicio de los jesuitas a la Corona, el aislamiento y privaciones de los evangelizadores. Su principal estrategia era mostrar el antes y después de California. Para ello comienza con describir el aislamiento del medio y el salvajismo de los indígenas que, según él, poco se diferenciaban de las bestias. Enfatiza este rasgo de los nativos constantemente, de tal manera que el lector logra apreciar el gran aporte civilizador de los jesuitas: “Tal cual hemos expuesto era el estado de aquella miserable península antes que fuesen predicadas en ella la sublime doctrina y la santa ley de Jesucristo.”²⁰⁷

²⁰⁶ Clavijero, *op.cit*; p. 2.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 69.

A partir del segundo libro aparece el argumento ya citado para otros cronistas: la naturaleza apostólica de la conquista de California. No es una conquista impulsada por la sed de oro, sino por el ardiente celo de los misioneros. La Providencia eligió al padre Salvatierra para que plantara la cruz y divulgara el mensaje de redención a aquella miserable península. A lo largo del texto Clavijero señala las virtudes de los misioneros como Juan María de Salvatierra, que están lejos de buscar riquezas terrenales: “Era robusto, acostumbrado a los trabajos y fatigas, de buen ingenio, de corazón grande, lleno de celo, prudente, humilde, tan suave para con los otros como austero para consigo mismo, y últimamente muy ejercitado en la oración, en la cual tuvo íntima unión con Dios.”²⁰⁸ El cronista pretende mostrar las virtudes de los misioneros y sobre todo el acto de sacrificio realizado. Afirma que California es una tierra de exilio para aquellos que pudiendo tener un gran futuro en la vida civilizada, abandonaban familia y amigos, para vivir entre “estúpidos salvajes.” Misioneros como Juan de Ugarte fueron ejemplo de misticismo y sacrificio:

Compleción robusta, extraordinaria fuerza corporal, mente sublime, ingenio agudo, prontitud y facilidad para las artes y ciencias, industria rara, prudencia para los asuntos económicos y una magnanimidad heroica, superior a todos los obstáculos y peligros; de la gracia que alcanzó humildad profundísima, suma pobreza de espíritu, grande mortificación de sentidos y pasiones, castidad angélica, celo ardiente por la salud de las almas e íntima unión con Dios.²⁰⁹

El libro tercero continúa con la narración de las fundaciones misionales y de los primeros frutos con ejemplos de neófitos convertidos que exhibían una conducta ejemplar, pero sobre todo las penurias de las misiones y la falta de recursos. Clavijero es bastante hábil para documentar los progresos de la misión. Menciona que los indígenas de Loreto asistían regularmente a misa, rezaban el rosario y cantaban letanías: “los domingos después

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 86.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 88.

de mediodía salía el pueblo de la iglesia cantando la doctrina cristiana hasta el cuartel, y uniéndose allí con los soldados, volvían todos al templo a oír el sermón de los misioneros.’’²¹⁰ Así dejaron los jesuitas California cuando fueron expulsados por orden del Rey. ‘‘Los neófitos viendo partir a los que habían educado en la vida cristiana y tanto se habían afanado por su bien, lloraban sin consuelo, y los misioneros volviendo los ojos a aquellos sus caros hijos en Jesucristo, los habían parido con tantos dolores y dejaban ya tan afligidos, no podían contener las lagrimas.’’²¹¹ A las crónicas de California no se les puede pedir científicidad, ni objetividad. Son textos que representan una realidad de acuerdo a las reglas de escritura vigentes en su tiempo. Remiten a una representación de los acontecimientos, pero es al fin y al cabo una representación del pasado encontrado, no construido.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 238.

²¹¹ *Ibidem*, p. 240.

Capítulo IV

La representación del mundo misional

4.1. Destinatarios de las crónicas de la antigua California

Umberto Eco, afirma que todo texto se concibe en función de lector ideal.²¹² Los discursos misionales fueron diseñados para conmover a un auditorio específico. Las descripciones del espacio y de los indígenas en las crónicas quieren persuadir a los lectores de la falsedad de los rumores que circulaban en torno a las misiones de California. El destinatario y los debates en los que se ven envueltos los jesuitas son factores determinantes para representar el mundo californiano como un páramo. El discurso jesuita estaba diseñado para influir en el mundo político y social del siglo XVIII. El objetivo de los autores era conmover a los benefactores de la orden y convencerlos del buen uso de los recursos que habían donado para extender la cristiandad.

Las representaciones son formas de lucha y resistencia simbólica que instituciones y colectivos ponen en juego para perpetuar sus posiciones en la estructura social o acceder a un mejor estatus.²¹³ El término representación presupone que la realidad está contradictoriamente construida por diversos grupos y cada uno de ellos utiliza los sistemas de clasificación del mundo vigente, para comunicarse y diferenciarse. Me parece pertinente utilizar este concepto para referirme a las descripciones de las crónicas misionales, porque abarca una noción de realidad más amplia que incluye lo imaginario.

Es difícil saber cómo fueron leídas las crónicas californianas debido a que no existe una historia de la lectura para el mundo colonial. Lo que sí es posible saber es quién era el

²¹² Umberto Eco, *Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, trad. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1999, p. 79.

²¹³ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 57.

lector ideal que los autores habían prefigurado mediante las dedicatorias. La obra de Venegas, por ejemplo, estaba dirigida al Marqués de Villapiente quien había sido benefactor de las misiones, pero también menciona a otros poderosos aristócratas novohispanos como Pedro Gil de la Sierpe, Tesorero de Acapulco y al comisario de la Inquisición Juan Caballero y Ocio. Estos personajes eran parte de la red de influencias de los jesuitas y también habían contribuido con las misiones.²¹⁴ Los cronistas hacían público el nombre del benefactor como parte de una convención social, era una manera de retribuirle al donante su generosidad. Para un hombre adinerado en el mundo hispánico, la donación económica era necesaria debido a la connotación negativa que tenía la riqueza. La donación era un mecanismo de equilibrio social, pues los ricos debían de auspiciar al pobre, por ello repartían limosnas y financiaban la construcción de templos y misiones, entre otras obras piadosas. La donación era parte de la ética católica e implicaba virtud y reconocimiento social.²¹⁵

En ese sentido, los ignacianos fueron un grupo particularmente favorecido por los empresarios novohispanos. De ahí que los cronistas busquen aclarar la forma en la que se utilizaban los dineros que provenían de donaciones pías. Venegas señala que los bienhechores debían tener motivo de aliento porque las limosnas habían sido utilizadas para sostener las misiones californianas. Este considera necesario orientar a “los hombres cuerdos piadosos y bien intencionados, que tal vez se pueden impresionar de lo dicho por

²¹⁴ Pedro Gil de la Sierpe, Juan Caballero y Ocio, y el Márquez de Villapiente fueron contactados inicialmente por Juan María de Salvatierra, el fundador de las misiones de California, con sus aportaciones se consolidó el llamado Fondo Piadoso de las Californias, mediante el cual se pudieron sostener las misiones jesuitas. Los donativos sirvieron para traslado de los misioneros, su sustento y la compra de embarcaciones. El fondo comenzó a constituirse aproximadamente hacia 1691. Para una historia del fondo véase Ignacio del Río, El régimen jesuítico de la Antigua California.

²¹⁵ Alicia Mayer, “ América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-contrarreforma, ” en María Alba Pastor y Alicia Mayer, (coords.), Formaciones religiosas en la América colonial, op. cit; p. 24.

los mundanos.’’²¹⁶ Por esta razón, las crónicas difundían una visión idealizada de la vida en las misiones, sus autores esperaban así, conservar el prestigio que la Compañía tenía entre la élite novohispana y contrarrestar la ola de acusaciones en su contra. También el padre Segismundo Taraval escribió esperando que los benefactores reconocieran el sacrificio de los misioneros muertos a manos de los indígenas sublevados en 1734.

En la crónica del jesuita español Andrés Marcos Burriel se puede apreciar una tendencia más regalista. Al igual que los anteriores cronistas, éste consideraba que era necesario publicar la mayor cantidad de crónicas para contrarrestar la furia de los detractores que imprimían panfletos en contra de la Compañía. Los lectores ideales de Burriel eran “ los ministros reales, los hombres curiosos y sabios y aun los émulos mismos de la Compañía.’’²¹⁷ Para lograr persuadir a la audiencia, Burriel pedía que las crónicas se elaboraran de acuerdo a las siguientes recomendaciones:

Por su forma, en el método y orden, en el estilo natural enérgico, substancioso, sin puerilidades de frases y voces y tal, en fin, cual en todas naciones y lenguas usan los hombres de juicio. Por toda materia, porque no se trate solamente de las acciones, virtudes, trabajos y empleos de los jesuitas, sin que también contengan los libros todo quanto, en todas las líneas, pueda servir de pasto a la curiosidad ya de los que lean para instruirse, y ya de los que lean solamente por divertirse. Y si a uno y otro se añadiere buena y limpia impresión, con estampas donde convengan, bien hechas, y encuadernación hermosa, se lograra sin duda el deseo.²¹⁸

Burriel siguió interesado en difundir la obra de los jesuitas y después de editar la Noticia de la California, proyectó la edición de una historia provincial de los jesuitas novohispanos para divulgar el gran valor del servicio prestado por la orden a la Corona.²¹⁹

²¹⁶ Venegas, *op. cit.*; parágrafo 1839.

²¹⁷ Andrés Marcos Burriel, encargos del padre Andrés Burriel al padre Francisco Cevallos de la Compañía de Jesús, Procurador de la Provincia de Nueva España, en Ernest Burrus, El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas. *op.cit.*; p. 68.

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ El padre Burriel intentaba publicar una historia más completa que la Noticia de la California (1757), el provincial Cevallos, impulsado por Burriel, encomendó en 1754 al padre Francisco Javier Alegre para que

La urgencia por editar y publicar obras favorables a la orden es comprensible, pues los ignacianos habían sido expulsados de Portugal en 1759. Este fue el principio del fin para los ignacianos quienes finalmente fueron expulsados de los dominios españoles en 1767 y algunos de los misioneros de California tomaron la pluma para dejar memoria de sus experiencias. Los cronistas exiliados, sin embargo, ya no buscan ganar adeptos entre la élite o enfrentar a las autoridades locales. Su objetivo era exonerar a la Compañía de acusaciones y hacer una apología de los misioneros.

En el caso particular del alemán Juan Jacobo Baegert, aparece un nuevo lector prefigurado, pues su crónica está planeada y dirigida a los protestantes. Hacia el final de la obra Baegert incluye una disertación en contra del clero protestante y reafirma la dignidad de la evangelización católica en América:

Séame permitido, a pesar de que estor escribiendo un libro de historia y no uno de controversia, de dirigirme un poco con interrupción de mi tema, a los señores protestantes, (porque puede suceder que esta obrita llegue también a sus manos), y hacerles unas preguntas, especialmente a sus pastores, con motivo de la muerte de los dos mártires que he mencionado en el capítulo anterior, [se refiere a los padres Nicolás Tamaral y Lorenzo Carranco, que murieron a manos de los indígenas alzados en la región sur de California en 1734] acerca del poco celo que tales señores pastores manifiestan para convertí a los gentiles.²²⁰

La crónica de Baegert abre una perspectiva distinta al resto de las obras de California, puesto que compara la acción misional de los países católicos frente al protestantismo. Por su parte Miguel del Barco y Francisco Javier Clavijero dirigen sus obras al público europeo ávido de noticias del mundo americano. Como ya he mencionado sus obras se insertan en las polémicas que sostenían los jesuitas con una serie de hombres de letras y naturalistas europeos quienes afirmaban que el hombre americano degeneraba a

escribiera una historia de la provincia mexicana. La expulsión impidió que se publicara la obra, fue hasta mediados del siglo XX cuando se publicó completa.

²²⁰ Baegert, *op.cit.*; p. 201.

causa del clima. La intención de Clavijero y Barco era presentar otra visión de la colonización americana, destacando los arduos trabajos que la Compañía había desempeñado en lejanos confines del mundo. También querían combatir los prejuicios antiespañoles que tenían autores de filiación protestante como William Robertson y Cornelius de Pauw. Miguel del Barco y Clavijero, son ya ex-jesuitas pues la orden había sido suprimida en 1773, sus testimonios fueron escritos para la posteridad, temiendo que la obra de la Compañía fuera olvidada por completo. Los destinatarios de las crónicas permiten observar quiénes eran los aliados y enemigos de la orden. El auditorio como se verá más adelante determina en gran medida los recursos y planteamientos de las crónicas.

4.2. California: De espacio de riqueza material a espacio de pobreza espiritual

En las crónicas de California existe un elemento que llama poderosamente la atención, una y otra vez los cronistas reiteran la soledad de los misioneros, la desprotección y la desolación del paisaje. ¿Por qué hacen tantas veces mención de la pobreza de las misiones, de la escasez de recursos en el mundo californiano? Efectivamente la zona donde se fundaron las misiones es árida, carente de recursos, y por lo tanto sorprende la manera en que sobrevivieron los misioneros en aquellos parajes alejados de la vida cultural y material del virreinato. Para un lector actual las descripciones del espacio californiano pueden ser ejemplo de la vocación naturalista de la orden, de la curiosidad de hombres formados en las artes y las ciencias, pero en el horizonte de los cronistas el espacio tenía otro significado. Sus descripciones constituyen los primeros estudios de la naturaleza californiana, antes poco o nada se sabía de la península, en pleno siglo XVIII circulaban leyendas difundidas por los exploradores que desde el siglo XVI habían visitado la región. California, era para los conquistadores una región fértil y rica. Los cronistas se dedicaron a combatir esta

primera representación espacial arraigada en el mundo colonial porque afectaba a los intereses de la Compañía.

¿De dónde surge la imagen de California como tierra rica en perlas y metales preciosos? ¿Se trató de una invención? Una larga tradición historiográfica considera que las leyendas medievales fueron determinantes en la expansión española hacia el norte de la Nueva España. Algunos Autores como Luis Weckmann han sostenido que los conquistadores soñaban encontrar en el Septentrión las legendarias ciudades de Cíbola y Quívira, cuyo esplendor y riqueza superarían a los antiguos imperios prehispánicos.²²¹ Según esta interpretación, los conquistadores exploraron las tierras del norte, esperando encontrar lugares como el Dorado y el Estrecho de Anián.

California aparentemente es otro de los espacios originados en la tradición medieval, el topónimo es usado por primera por Garci Ordóñez de Montalvo en su popular novela de caballería las Sergas de Espladián publicada en 1510. En la mencionada novela California era una isla provista de abundantes riquezas, poblada por amazonas y gobernada por la reina Calafia. Miguel León-Portilla argumenta que la novela de Montalvo pudo haber influido en los planes de Cortés quien envió cuatro viajes de exploración entre 1532 y 1538 a la región.²²² El propio conquistador menciona en su tercera Carta de Relación, haber recibido noticias de una isla poblada de mujeres, abundante en oro y perlas situada en la Mar del Sur ¿Era la California de Montalvo?

Weckmann afirma –basándose en el testimonio del cronista Herrera– que fue el propio Cortés quien bautizó a la masa de tierra que encontró en el Pacífico como

²²¹ Luis Weckmann, La herencia medieval de México, México, F. C. E. 1994, p. 48.

²²² Miguel León-Portilla, Cartografía y crónicas de la ..., *op. cit*; p. 37.

California.²²³ Según esta interpretación, éste, como tantos otros conquistadores, orientó sus exploraciones guiándose por las novelas de caballería que circularon en la época. Sin embargo, la hipótesis medieval es reduccionista ya que tiende a explicar la construcción de la geografía colonial tomando en cuenta exclusivamente elementos del imaginario europeo. Recientemente la interpretación medieval ha sido cuestionada por Danna Levin por considerar que las tradiciones indígenas fueron determinantes en el desarrollo de la empresa colonial en el ámbito regional. El europeo incorporó conceptos y tradiciones del mundo indígena: “Los conquistadores españoles no vivieron América simplemente como un escenario pasivo sobre el cual desplegar su aparato de dominación; tampoco la modelaron tan sólo a partir de la proyección de su propio imaginario y la aplicación de sus propias categorías. También ellos –y los órdenes de su saber– experimentaron importantes transformaciones conforme su intromisión los llevó a involucrarse con las realidades culturales del mundo nativo.”²²⁴ Levin argumenta que el impacto de las tradiciones indígenas en la estructura cognoscitiva del europeo se puede apreciar en los procesos de expansión española hacia el norte. Existe suficiente evidencia documental de la importancia que tuvieron los antiguos relatos de los pueblos nahuas en las exploraciones de Nuevo México. Estos relatos fueron más determinantes en la expansión española hacia el norte, que las leyendas medievales de las siete ciudades supuestamente fundadas por siete obispos portugueses fugitivos de la invasión árabe de la Península Ibérica, erróneamente

²²³ Weckmann, *op. cit.*; p. 65.

²²⁴ Danna Levin Rojo, “ Nuevos nombres, viejos lugares: España y México reproducidos como topónimos en el Nuevo Mundo,” *Secuencia*, núm, 57, 2003, p. 4.

identificadas con el nombre de Cíbola en la historiografía moderna que postula la tesis medievalista.²²⁵

Según Levin algo similar ocurrió con las expediciones de Cortés en la mar del sur, pues la isla de la que éste hablaba en sus cartas de relación, era Cihuatlán, no la California de Montalvo. En 1523 Gonzalo de Sandoval regresó de una expedición por Colima para informarle a Cortés, que existía una isla poblada de mujeres que llamaban Cihuatlán “Lugar de mujeres” situada por el rumbo poniente según una antigua creencia prehispánica.²²⁶ Este dato muestra el sentido práctico de Cortés quien más que seguir leyendas medievales, buscaba recuperar su prestigio. Con la creación de la Audiencia de México en 1527 y del Virreinato de la Nueva España en 1535, el conquistador fue desplazado de su posición dominante en la administración colonial. Por tal motivo viajó a España y en 1529 obtuvo la capitulación para explorar la Mar del Sur y buscar el Estrecho de Anián, un supuesto paso interoceánico que facilitaría el comercio español.

Cortés envió la primera expedición a cargo de Diego Hurtado de Mendoza en 1532, posteriormente envió la segunda en 1533 capitaneada por Diego Becerra y Hernando Grijalva. Las dos expediciones acabaron en desastre, sin lograr encontrar nada de interés. Sólo recogieron algunas perlas y la noticia de haber llegado a una gran isla situada a la diestra mano de las indias.²²⁷ Cortés encabezó personalmente una tercera expedición en 1535, avistó tierra el 1 de mayo y el día 3 arribó al actual puerto de La Paz. Sin embargo,

²²⁵ Danna A. Levin Rojo, “La búsqueda de Nuevo México: un proceso de-migratorio en la América española del siglo XVI” en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, eds., Las Vías del Noroeste 1: Una macrorregión indígena americana, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2006, pp 137-143. Véase también de la misma autora A Way Back to Aztlan: Sixteenth Century Hispanic-Nahuatl Transculturation and Construction of New Mexico, Tesis de doctorado, London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres, 2001, p. 171.

²²⁶ *Ibidem*, p. 187.

²²⁷ Ignacio del Río, A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California, UNAM, México, 1990, p. 19.

este nuevo intento no fructificó debido a la escasez de recursos, por lo que Cortés se vio obligado a abandonar la incipiente colonia. El conquistador bautizó la masa de tierra como isla de Santa Cruz. Posteriormente envió una cuarta expedición al mando de Francisco de Ulloa en 1539 quien logró navegar por el litoral interno de la California, lo suficiente para darse cuenta de que se trataba de una península. Ulloa regresó y dobló por Cabo San Lucas, navegó hacia el norte hasta que su navío se extravió, sin que nada se volviera a saber de la expedición. Álvaro del Portillo menciona que el topónimo California apareció en la relación del viaje de Ulloa escrita por Francisco Preciado. La relación original se perdió y sólo queda la traducción que hizo Giovanni Ramusio entre 1550 y 1556. En dicha traducción aparece el topónimo California.²²⁸ Portillo considera que el traductor cambió el nombre de Santa Cruz por California, quizá por equivocación. A partir del viaje de Ulloa se supo que California no era una isla sino una península. Lo que no se puede precisar es si fue Ulloa quien usó por primera vez el topónimo California.

Las exploraciones a la entonces desconocida península continuaron y el primer virrey de la Nueva España Antonio de Mendoza envió en 1542 una expedición por mar y tierra, al mando de Hernando de Alarcón quien recorrió el litoral californiano y llegó hasta el río Colorado, mientras que Francisco Vázquez de Coronado exploró el corredor costero de Sonora y Sinaloa. Una vez más se comprobó el carácter peninsular de California. Debido a que las exploraciones no tuvieron el efecto deseado, durante algún tiempo se abandonó la pretensión de explorar el norte de América, hasta que en 1565 España conquistó las Filipinas y descubrió la ruta del tornaviaje. Así se inició el comercio transpacífico entre

²²⁸ Álvaro del Portillo, Descubrimiento y exploraciones en las costas de California, 1532-1620. Madrid, Rialp, 1982, p. 120. Portillo dice que sólo existe la relación de Palencia y del piloto mayor de Ulloa, Francisco Preciado, sin embargo Miguel León-Portilla cita la relación del propio Francisco de Ulloa, véase Cartografía y crónicas de la antigua California.. *op.cit*; p. 52.

Manila y Acapulco.²²⁹ La larga y azarosa travesía entre Manila y Acapulco duraba alrededor de seis meses, los galeones sufrían graves pérdidas debido a enfermedades de los tripulantes y las averías a los barcos. Además apareció la amenaza de los corsarios ingleses, Francis Drake y Thomas Cavendish se resguardaban en California mientras asechaban a los galeones españoles. Estas dificultades y amenazas reavivaron el interés de las autoridades por California, pues urgía establecer un puerto intermedio entre Manila y Acapulco para reabastecer y proteger a los galeones.

Así mismo, continuaba latente el interés por explotar comercialmente la región. Las perlas encontradas en las exploraciones previas, eran un buen atractivo comercial. En 1594 una compañía se organizó para explorar y colonizar las tierras californianas, encabezada por Sebastián Vizcaíno. Este personaje emprendió un viaje en 1596 y llegó al actual puerto de La Paz en donde permaneció algunos meses. Allí dejó una pequeña colonia y continuó explorando el mar de Cortés, posteriormente regresó a La Paz, donde pronto se le terminaron los recursos y se vio obligado a regresar luego de seis meses de permanecer en la región con pobres resultados. Vizcaíno relató las experiencias de su viaje, afirmaba haber encontrado en California abundancia de peces y de perlas, minerales, y enormes salinas además de pueblos amistosos. El navegante afirma en su relación, que los propios nativos le daban a entender por señas que tierra adentro había numerosas poblaciones de indígenas vestidos con adornos de oro y plata.²³⁰ Sin embargo, sus descripciones son exageradas, su intención era que la Corona financiara un nuevo viaje, a pesar de haber regresado con las manos vacías.²³¹ La relación de Vizcaíno contribuyó a configurar una imagen falsa de

²²⁹ Ignacio del Río, *op. cit*; p. 25.

²³⁰ Sebastián Vizcaíno, “ Relación del primer viaje que Sebastián Vizcaíno, a cuyo cargo fue la jornada de las Californias, da para el Rey nuestro señor...., “ en Álvaro del Portillo, *op. cit*; p. 342.

²³¹ *Ibidem*, p. 343.

California, y se popularizó gracias al fraile Juan de Torquemada quien la incluyó en su Monarquía Indiana (Sevilla, 1615). El franciscano no hizo más que reproducir la supuesta imagen fértil de las tierras californianas.²³² Algún impacto debió tener la información divulgada por Torquemada, porque algunos cronistas de la antigua California se empeñaron en desmentirla.

Probablemente las autoridades españolas no se interesaron por las maravillas que describían los navegantes, más bien tenían urgencia por delimitar los litorales en busca de puertos para el galeón de Manila. Por esta razón Vizcaíno fue comisionado para un nuevo viaje de reconocimiento realizado entre 1602 y 1603, saliendo de Acapulco y llegando hasta el cabo Mendocino. El fraile carmelita Antonio de la Ascensión lo acompañó en este segundo recorrido y escribió una relación en 1620 que contribuyó a consolidar la imagen fabulosa de California. Ascensión dio rienda suelta a su imaginación y afirmó que la expedición de Vizcaíno llegó a la entrada del Estrecho de Anián, y representó a California como una isla cercana al reino de Quívira.²³³ Según él, en California encontró gran cantidad de perlas y de peces, tierra fértil útil para labores del campo y para la crianza de ganado.²³⁴ Además Ascensión afirmó que los naturales eran fuertes y valientes, de buen trato y fáciles de adoctrinar, bastarían algunas graciosas dádivas para cristianizarlos.²³⁵ Pese a las descripciones de Vizcaíno, el nuevo virrey, Marqués de Montesclaros, se opuso a nuevos proyectos de exploración y colonización. Una vez más los intentos por establecer una colonia en California habían fracasado. No obstante, las noticias de Ascensión, fueron utilizadas en los tratados de cartografía de la época, reproduciendo a su vez las fantasías y

²³² Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, tomo I, introducción de Miguel León-Portilla, México, 1969, Porrúa, p. 684.

²³³ Antonio de la Ascensión, “ Relación descriptiva de California según datos obtenidos durante el segundo Viaje de Sebastián Vizcaíno (1602).. ” en Álvaro del Portillo, *op. cit.*; p. 401.

²³⁴ *Ibidem*, p. 403.

²³⁵ *Ibidem*, p. 410.

errores del fraile. A partir de estos informes se volvió a representar a California como isla.²³⁶

Durante el siglo XVII hubo otros intentos de exploración y conquista: Nicolás de Cardona (1615), Francisco de Ortega (1632-1636), Pedro Porter y Cassanate (1747) y Francisco Lucenilla (1668) buscaron establecerse respectivamente, pero ninguno de ellos tuvo éxito, ni encontró las ganancias esperadas. A pesar de su fracaso, algunos de estos exploradores escribieron relaciones de sus viajes en donde describían las “enormes riquezas de la isla California.”

Isidro Atondo Antillón fue el primero de estos navegantes que logró establecer una colonia provisional en 1683, pero debió abandonarla dos años más tarde por falta de recursos, además de enfrentar la violenta oposición de los indígenas.²³⁷ Atondo, fue acompañado por el jesuita Eusebio Francisco Kino quien se dedicó a promocionar la colonización de California, pues estaba convencido de poder establecer una misión permanente en aquellas tierras. Convenció a un antiguo misionero de la Tarahumara llamado Juan María de Salvatierra para reunir fondos y sostener las misiones. Los recursos que reunieron los jesuitas sirvieron para instituir el llamado “Fondo Piadoso de la California.” La conquista de la península no fue concretada por Kino, pues los superiores consideraron que su presencia era más necesaria en la Pimería alta, en la provincia de Sonora. De tal manera que Salvatierra debió de continuar en solitario con el proyecto de California. Bajo su dirección los jesuitas establecieron la primera misión en Loreto el 12 de octubre de 1697, después de múltiples intentos civiles. En ese momento todavía prevalecía la imagen de una California provista de “inmensas riquezas.”

²³⁶ Miguel León Portilla, *op.cit*; p. 93.

²³⁷ *Ibidem*, p. 106.

4.3. Hacia los confines del mundo

Los cronistas resignificaron el espacio californiano al romper con la concepción paradisíaca que existía de aquel lugar, para transformarlo en el escenario de la lucha entre el bien y el mal. Dejó de ser un espacio que prometía riqueza material para transformarse en un sitio de conquista espiritual. Para la Compañía, la tierra californiana era una zona de evangelización, un triunfo más en su proceso de expansión en el noroeste. Lentamente los misioneros se apropiaron la tierra, exploraron costas y litorales, fundaron misiones y escribieron los primeros tratados acerca de la naturaleza de California. El propio Eusebio Francisco Kino logró acreditar de nueva cuenta el carácter insular de la región, se dedicó a recorrer la provincia de Sonora y encontró el paso por tierra a California. Kino desarrolló una importante obra cartográfica, pues se le atribuyen alrededor de treinta mapas, destaca en particular el de 1701 donde aparece California representada como península.²³⁸

Si bien misioneros como Kino contribuyeron a despejar las dudas que existían en torno a la geografía californiana, los cronistas no siempre utilizaron criterios modernos para representar el espacio. Esto resulta evidente en uno de los primeros informes de las misiones escrito por el padre Francisco María Píccolo, uno de los primeros misioneros de California. El informe fue redactado a petición del rey Felipe V, pues deseaba saber el avance y estado de las nuevas misiones californianas, fue publicado en Madrid en 1702. Su descripción del espacio como enseguida se verá rebosaba optimismo:

En el tiempo de aguas, llueve muy bien, como en todas partes, y fuera de las lluvias, a sus tiempos es tan copioso el rozio de la mañana que parece lluvia con tan continuo y abundante riego, los campos agradecidos están todo el año vestidos de muy buenos pastos, que, en el tiempo de seca, estan entre verde y seco. Son, por la mayor parte ramadales muy crecidos, sin echarse menos, en estos campos, todas yervas que son el pasto de los ganados mayores y menores de estos reyno. Ay muy grandes y espaciosas llanadas, hermosas vegas, valles muy amenos, muchas fuentes,

²³⁸ Los mapas se pueden consultar en Miguel León-Portilla, Cartografía y crónicas..., *op .cit;* p. 117.

arroyos, rios muy poblados en las orillas, muy crecidos sauces, extretexidos de mucho y espeso carrizo y muchas parras silvestres. Tierra tan fértil avia de llevar frutos.²³⁹

El misionero exageró las cualidades de la península porque buscaba el apoyo del Estado para sufragar los gastos de las misiones, ya que debido a la pobreza de la tierra nunca fueron autosuficientes. De ahí que el cronista buscó impresionar al monarca mostrándole las “infinitas” posibilidades de las nuevas misiones: “Puede su Magestad, que Dios guarde, siendo servido, acrecentar su Real hazienda con persona de satisfacción y zelo solo de aumentar los reales haveres. La tierra adentro promete muchos minerales, por estar en la misma linea en que están los ricos minerales de Sinaloa y Zonora.”²⁴⁰ Pronto los propios ignacianos cuestionaron las descripciones de Pícolo, cuando comenzaron a ser atacados por las “tesoros acumulados.” El aislamiento de las nuevas misiones propició toda clase de rumores y leyendas. En 1765 apareció en la Nueva España un texto anónimo llamado Sucinta Relación en donde se enumeraban las ganancias que los jesuitas obtenían de ellas. La campaña acusatoria debió ser tan intensa que en 1767, con tal de acallarla, el provincial de la orden Cristóbal Escobar y Llamas realizó una petición de renuncia a las misiones de California, misma que no fue aceptada por las autoridades y los jesuitas continuaron al frente de ellas hasta la expulsión.²⁴¹

4.4. La horrible y miserable California

¿Cómo podían convencer los cronistas a los benefactores o a las autoridades de las verdaderas intenciones de los misioneros? La única forma que encontraron fue mostrar las

²³⁹ Francisco María Piccolo, S. J; Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702 y otros documentos. Edición, estudio y notas por Ernest J. Burrus, S. J; Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1962, p. 60.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 63.

²⁴¹ Peter Masten Dunne, Black Robes in Lower California. *op.cit*; p. 407.

terribles condiciones materiales que prevalecían en las misiones. Los cronistas representaron a California como árida, desértica, de escasa vegetación. Desde luego estas condiciones no eran falsas, pero es evidente que las condiciones objetivas de la naturaleza peninsular fueron usadas como estrategia retórica por los cronistas jesuitas.

Los relatos misionales de California revelan de manera constante la miseria y el aislamiento, las penurias y los mil peligros que enfrentaba a diario los misioneros. Las descripciones de los jesuitas buscaban borrar las antiguas impresiones de los viajeros y exploradores que divulgaron errores sobre la verdadera California. Miguel Venegas cuestiona abiertamente el relato del carmelita Antonio de la Ascensión, argumentando que su testimonio se levantaba sobre la base de afirmaciones hechas por testigos de vista y de oídas que no eran confiables.²⁴² El cronista también cuestiona las relaciones de los viajeros civiles que especulaban con las enormes riquezas de las tierras californianas:

Para esto se representaba a los señores virreyes, y estos a su Majestad, que la tierra de Californias, era tierra de conveniencias así para su majestad, como para sus vasallos: y que transportando alla algunas familias de españoles pobres, que poblasen la tierra, se haria con el tiempo un reyno riquísimo, y floridissimo. Bien se hecha de ver, que miraban desde lexos la tierra, lo que así discurrían sobre ella, y liberalmente repartían entre los nuevos pobladores ricas posesiones, para fundar ciudades, labrar casas, formar haziendas, y sustentarse de sus cosechas. Que era lo mismo, que repartirles posesión de guijarros, y de piedras, de sierras, y montes, de peñascos, barrancas y precipicios: y todo sin tierras en que sembrar, sin agua, conque regar, sin valles, y campos, en que poblar, y formar haziendas.²⁴³

Para Venegas todo lo dicho anteriormente sobre el espacio californiano eran simples sueños producidos por la codicia de los conquistadores. La experiencia de los misioneros indicaba todo lo contrario: ‘es tierra desierta la California, por la mayor parte: porque la esterilidad de sus frutos la hazen inhabitable. Es tierra invia, o sin camino: porque sus

²⁴² Miguel Venegas, *op. cit.*; párrafo 1378.

²⁴³ *Ibidem*, párrafo 1381.

infinitos pedregales, sierras y barrancas no permiten fácil camino de sus moradores para el comercio. Es finalmente tierra in aquosa, o sin agua: porque es summa la escasez de arroyos y agujeros, que se hallan como ya diremos.²⁴⁴ Según Venegas, es tal el grado de pobreza que incluso las bestias hambrientas, “después de haber despuntado las ramas de los árboles, y comido sus cerezas, han llegado también a comerse el estiércol, a tanto ha llegado su necesidad y tanta la esterilidad de aquellos países [California] por falta de agua, y de tierra.”²⁴⁵ La única riqueza que había en esas áridas regiones eran las perlas, pero se ubicaban en una zona lejana a las misiones. En esta parte del mundo la subsistencia era difícil: apenas existe tierra cultivable –dice Taraval– pues en las islas Californias sólo existen montes y precipicios, lo que dificulta conseguir cosechas abundantes.²⁴⁶

Ningún cronista de la antigua California logró mostrar las dificultades que enfrentaron los misioneros como el alsaciano Juan Jacobo Baegert. Por esta razón algunos estudiosos afirman que la obra del padre Baegert se caracteriza por un extraño pesimismo o por un gran realismo. Pero este “realismo” no es distinto al que manifestaron el resto de sus compañeros, lo que hace notable las descripciones de Baegert es el manejo que tenía del lenguaje, pues utiliza la metáfora, el sarcasmo y la ironía para destacar la miseria de las misiones. A la vista del lector moderno, el texto aparece como realista, o sus juicios pueden parecer tremendamente negativos. Sin embargo, tal lectura pasa por alto la intención apologética del cronista. Él quiere evidenciar el sufrimiento que significa vivir en un medio hostil, aislado, rodeado de bárbaros, sin poder hablar con seres racionales. Según el cronista cualquier acusación hacia los jesuitas es un absurdo, en California no existían posibilidades de comercio:

²⁴⁴ *Ibidem*, párrafo, 1515.

²⁴⁵ *Ibidem*, párrafo, 1528.

²⁴⁶ Taraval, La Rebelión de los Californios..., *op. cit.*; p. 49.

Hace algunos años que se acusó a las misiones de California, de cierto comercio con Inglaterra. Pero California no posee más que piedras rodadas y rocas inútiles, ni produce otra cosa que espinas. Si los ingleses quisieran aceptarlas e importar por vía de trueque, otras mercancías a California, sobre todo madera y sombra, lluvia y ríos, no cabe duda que podría establecerse un comercio extraordinariamente provechoso con la Gran Bretaña; de otra manera no se podrá hacer nada en cuanto a tráfico.²⁴⁷

De la flora y fauna tampoco se debe esperar mucho, crecen algunos mezquites, sauces y palmeras silvestres, por lo que la madera para construir es escasa, lo que abunda son las espinas: “parece que la maldición con que Dios fulminó sobre la tierra después del pecado del primer hombre, haya recaído de una manera especial sobre California.”²⁴⁸ La fauna se compone de algunos venados, liebres, conejos, zorras, coyotes y carneros salvajes, lo que sobra son alimañas, sabandijas, serpientes, alacranes, ciempiés y espantosas arañas.²⁴⁹ Si en la versión inglesa y francesa de la Noticia de la California aparecen ciudades bulliciosas repletas de comerciantes, se debe al engaño tramado por los editores y traductores: “los que informan en sus libros respecto a las capitales y sedes Arzobispales en California, deberían también de comunicar algo sobre el número de joyeros, comerciantes en artículos de fantasía y tejedores de terciopelo, sedas o bordados; porque en los lugares como los mencionados, suelen juntarse tales artistas y tales comerciantes o artesanos, y de los habitantes suelen aderezarse también con prendas.”²⁵⁰

¿En dónde están las maravillosas riquezas extraídas de California? ¿Porqué los jesuitas viven con una mísera pensión real en Italia? Son las preguntas lanzadas por Baegert. A lo largo de texto el cronista menciona una y otra vez la miseria de la tierra improductiva, desolada, hasta saturar al lector con sus descripciones y su estilo agresivo. El

²⁴⁷ Baegert, *op. cit.*; p. 21.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 53.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 81.

alsaciano pone como testigos a los mismos personajes que participaron en la expulsión de los padres, afirma por ejemplo irónicamente que cuando llegó el Gobernador Gaspar Portolá a cumplir el real decreto de expulsión, tuvo mucho tiempo de ‘convencerse en persona al entrar en esta tierra de promisión, que clase de país tan llano, sombreado, abundante en aguas, verde, fértil, poblado y por consiguiente, tan hermoso y noble era su Reino de California.’’²⁵¹

Al final del relato no queda más que la desesperación del cronista, quizá en el fondo sabía que todos sus intentos no lograrían acallar las voces de los enemigos, ni combatir la calumnia que había destruido a la orden. Apela a la experiencia del testigo como garantía de la verdad, ‘ni yo ni nadie de los que vivieron en California, nos hemos podido explicar como fue posible que otros hayan podido elogiar tanto esta península y hacer de ella el país más hermoso de la tierra. ¿Soñaron quizá con su patria? Estuvieron bajo el encanto de una visión del paraíso? ¿Tuvieron lentes de aumento ante sus ojos al escribir sus informes?’²⁵² Aunque no menciona las relaciones y los autores que pretende impugnar, quizá al igual que Venegas, quería desmentir la imagen ficticia del espacio californiano proyectada por los testimonios exagerados de Vizcaíno, Ascensión y Torquemada.

Los cronistas posteriores como Barco y Clavijero no hicieron más que reiterar la rudeza del espacio, las dificultades y lo precario de la vida misional y el sacrificio que implicaba vivir en aquellos parajes, pero sin la habilidad del cronista alsaciano. Clavijero menciona que:

El aspecto de la California es, generalmente hablando, desagradable y hórrido, y su terreno quebrado, árido, sobre manera pedregoso y arenoso, falto de agua y cubierto de plantas espinosas donde es capaza de producir vegetales, y donde no, de inmensos, montones de piedra y arena. El aire es caliente y seco, y en los dos mares

²⁵¹ *Ibidem*, p. 216.

²⁵² *Ibidem*, p. 225.

perniciosos de los navegantes, pues cuando se sube a cierta latitud, ocasiona un escorbuto mortal. Los torbellinos que a veces se forman son tan furiosos, que desarraigan los árboles y arrebatan consigo las cabañas. Las lluvias son tan raras, que si en el año caen dos o tres aguaceros, se tiene por felices los californios.²⁵³

Al enfatizar el carácter horrible del espacio, la conquista apostólica de California se magnifica; durante dos siglos nadie pudo establecerse en este espacio y después de la salida de la Compañía ninguna orden religiosa tuvo el celo y la perseverancia necesaria para vivir en los confines del mundo. La orden se presenta a sí misma como una institución cuyos logros en el campo misional no pueden ser superados. Baegert cuestiona al clero secular, pues dice que no puede cumplir con las pesadas cargas de la misión. Según él, un sacerdote secular que acompañó a Gaspar de Portolá en 1767, “quiso regresarse inmediatamente al darse cuenta de que no podría platicar con nadie, ni sobre nada, y que no le quedaría otra cosa por hacer, que sentarse en su ermita y mirar al cielo azul o al mar verde o, de vez en cuando, tañer un poco su guitarra española.”²⁵⁴ Este mismo cronista se muestra particularmente hostil hacia los franciscanos, menciona que éstos fueron engañados por los falsos rumores sobre las riquezas y pronto se apresuraron a invitar a sus amistades para ir con ellos a la península. Al ver la realidad no tardaron en salir de California, al no encontrar las riquezas prometidas.²⁵⁵ También Clavijero muestra su molestia con los sucesores de los ignacianos; “lo que únicamente nos dieron a saber las cartas de México escritas en aquel tiempo, es que apenas los nuevos misioneros vieron con sus propios ojos que la California no era como la ponderaban, cuando abandonaron las misiones y la península y se volvieron a sus conventos, publicando por todas partes que aquel país era inhabitable y que los jesuitas debían agradecerle mucho al rey el que les

²⁵³ Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*; pp. 11-12.

²⁵⁴ Baegert, *op. cit.*; p. 159.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 220.

hubiera sacado de aquella grande miseria.²⁵⁶ La imagen que proyectan los cronistas es la de una institución que sólo busca la evangelización y que tiene entre sus filas hombres comprometidos que no persiguen los placeres de la vida, sino la difusión de la palabra de Cristo.

4.5. El exilio voluntario del mundo

Los jesuitas se presentan a sí mismos como exiliados, han abandonado la vida civilizada. Por voluntad propia han decidido vivir en los desiertos de California. El hecho de abandonar el mundo civilizado implica un sacrificio y tiene un sentido simbólico muy arraigado en el pensamiento cristiano. En la Biblia el desierto aparece como una referencia constante, según Jaques Le Goff en el antiguo testamento el desierto es un lugar de inspiración para el pueblo hebreo. Posteriormente perderá su prestigio, será un lugar de pruebas, de nomadismo y desarraigo. En el antiguo testamento el desierto es un lugar y una época de la historia sagrada, en cuyo curso educó Dios al pueblo hebreo. En cambio, en el nuevo testamento el desierto aparece como la morada de Satanás, se transforma en un espacio de tentaciones y peligros.²⁵⁷ Según los evangelistas Jesús permaneció solo durante cuarenta días enfrentando las tentaciones ofrecidas por el demonio.

Siguiendo la misma analogía, los misioneros se adentraron en los desiertos de California para luchar contra Satán, enfrentar pruebas y realizar sacrificios. Para Segismundo Taraval el demonio es el principal instigador de las rebeliones indígenas.²⁵⁸ En la inmensa soledad de California, los padres padecieron miedo y angustia cuando descubrieron la conspiración de los nativos. El padre Lorenzo Carranco, misionero de San

²⁵⁶ Clavijero, *op.cit*; p. 240.

²⁵⁷ Jaques Le Goff, " el desierto y el bosque en el Occidente medieval. " Lo Maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 27.

²⁵⁸ Taraval, *op.cit*; p. 49.

José del Cabo se dio cuenta de los planes, pues fue informado por indígenas fieles de las intenciones de los rebeldes. La rebelión comenzó en julio, sin que se pudiera evitar el desenlace, los misioneros Carranco y Tamaral murieron a manos de los indígenas sublevados.

Los ignacianos perseguían el ejemplo del cristiano ideal, no importando ningún sacrificio: “Para llevar a cabo esta obra, abandonan patria y todo, emprenden grandes viajes a través de los mares, no temen, como San Pablo, ningún peligro, aguantan naufragios, hambres y sed, viven en desiertos con las más horribles sabandijas y bestias peligrosas, y entre seres humanos que sólo por su talle se distinguen de los animales; cientos de veces arriesgan su vida y cientos de veces vierten su sangre.”²⁵⁹ Así, el desierto californiano se convierte en crisol de santidad, la vida de dos misioneros regó con su sangre la tierra siguiendo el ejemplo de Cristo. Receloso del avance de la cristiandad, el demonio ha puesto en juego todos los ardides para acabar con la obra de Dios.

Desde la antigüedad los desiertos son lugares para desarrollar la espiritualidad y entrar en contacto con Dios. La imagen del hombre solitario fue fundamental para el cristianismo primitivo. El asceta se dedica a la vida contemplativa, abandona el mundo urbano y se aleja de la tentación para perfeccionarse. En la tradición hagiográfica cristiana existen numerosas biografías de santos que emprendieron el camino del autoexilio. En el siglo IV comienza la espiritualidad del desierto, con una serie de biografías de los primeros anacoretas, la más antigua es la Vida de Antonio escrita por el griego Atanasio, obispo de Alejandría alrededor de 360. Otra biografía determinante en la tradición de los santos del desierto es la Vida de Pablo de Tebas, primer eremita, escrita por San Jerónimo entre 374 y

²⁵⁹ Baegert, *op.cit*; p. 208.

379.²⁶⁰ Es posible que los cronistas conocieran esta tradición hagiográfica y sus arquetipos, pero debo aclarar que ninguno de ellos se refiere explícitamente a las biografías de estos santos.

A lo largo de los relatos misionales aparecen numerosos esbozos biográficos de los misioneros, mediante estos ejemplos, los cronistas quieren mostrar el celo y la pasión de los padres de la Compañía. Miguel del Barco, por ejemplo, afirma que “En el año de 1765 llegó a Loreto el padre Juan José Diez, quien aunque se suponía destinado a las primeras cátedras de la provincia, antepuso a los aplausos humanos el voluntario destierro a las más remotas regiones de indios bárbaros, para traerlos al conocimiento de su Creador, y procurar la salvación de sus almas.”²⁶¹ Estas descripciones revelan claramente un gesto retórico. Los cronistas contraponen a la imagen del jesuita sediento de poder mundano, la sencilla vida del misionero que busca construir la comunidad cristiana de mayor pureza.

Los monjes huían del mundo, buscaban la soledad, pero con su presencia urbanizaban el desierto. De igual manera los jesuitas lograron con su presencia una gran transformación del espacio y de la vida de los indígenas. Según Clavijero un caso notable y digno de memoria es el del padre Juan de Ugarte: “Yo no puedo recordar esto sin enternecerme y reconocer el poder de la divina gracia al ver reducido a una vida pesada y trabajosa a un caballero criado entre las delicias de una casa opulenta, sepultado en una oscura y remota soledad, a un letrado sumamente aplaudido en las escuelas y púlpitos de México, y a un hombre de ingenio sublime voluntariamente condenado a conversar treinta años con estúpidos salvajes.”²⁶² Los misioneros lograron con su presencia edificar una

²⁶⁰ Jaques Le Goff, *op.cit*; p. 27.

²⁶¹ Barco, *op.cit*; p. 337.

²⁶² Clavijero, *op.cit*; p. 109.

sociedad en aquel desierto material y espiritual, cultivaron las tierras, ejercieron los más diversos oficios y ocupaciones, abriéndose paso entre los barrancos y precipicios.

4.6. El espacio y su dimensión geopolítica

Las crónicas de California no sólo desarrollan una visión teológica del espacio, en los relatos es posible encontrar una visión política de las misiones. Estas representan la expansión española hacia el Pacífico. Implícitamente todo discurso misional es necesariamente un discurso imperial, pues la acción evangelizadora es parte de la conquista española. Quiero detenerme en particular en la crónica de Andrés Marcos Burriel, porque en ésta aparece una concepción geopolítica ampliamente desarrollada. La crónica fue publicada en el contexto de las reformas borbónicas y muestra las preocupaciones que tenía la corona en materia de política exterior. Burriel era un hombre cercano a la corte y residía en Madrid, por lo tanto tenía una perspectiva más clara del papel que jugaba España en el concierto internacional. Su discurso denota con claridad algunas de las dificultades que enfrentaban los españoles luego de haber perdido la hegemonía mundial en el Siglo XVII.

Es posible que el interés del cronista Burriel por los temas geográficos y su importancia política fuera parte de su experiencia en la edición de las Observaciones astronómicas y físicas (Madrid, 1748) y la Relación histórica del viaje a la América meridional, (Madrid, 1748) de los marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Estos dos personajes también escribieron las llamadas Noticias secretas de América (Londres, 1726) famosas por su crítica a las deficiencias de la administración colonial.²⁶³ Ambos marinos fueron comisionados para una visita de inspección en Perú. Como afirma Peggy Liss, la expedición fue una combinación de las modernas expediciones científicas con la antigua

²⁶³ Francisco de Solano, " Los resultados científicos de la real expedición hispanofrancesa al virreinato del Perú, 1749-1823. " *Historia mexicana*, núm. XLVI: 4, 1996, p. 739.

institución española de la visita o gira de inspección.²⁶⁴ La información era vital para poder administrar un enorme imperio colonial, provisto de tensiones y problemas políticos. Ante la decadencia española, la dinastía borbónica se vio en la necesidad de reorganizar el Estado para modernizar la administración gubernamental, la marina y el comercio en ultramar.

Empapado de las problemáticas de su tiempo, el cronista jesuita buscaba prestar un servicio similar al que habían ofrecido Jorge Juan y Antonio de Ulloa, pues en su crónica se propuso alertar sobre los peligros que corría la hegemonía comercial española en el Pacífico. En ese momento España era completamente vulnerable pues había perdido la guerra contra Inglaterra y a lo largo del siglo XVIII las confrontaciones entre las dos potencias fueron constantes. La crónica de Burriel es un llamado urgente para reforzar la presencia española en el Pacífico que se veía amenazada por otras potencias en expansión como Inglaterra y Rusia. California era una región apetecible por su posición estratégica en el comercio ultramarino. Las preocupaciones de Burriel no eran infundadas pues los ingleses tomaron los puertos de La Habana y de Manila en 1760.²⁶⁵ Según el cronista en la región no existe nada que valga la pena comercialmente: “La California, mirada en sí misma, es la tierra más infeliz, ingrata y miserable del mundo. Sin embargo, se ha solicitado su conquista y reducción con extraordinarios gastos y diligencias de la Corona de España, desde el tiempo mismo de Hernán Cortés y descubrimiento del Nuevo Mundo.”²⁶⁶ Burriel pregunta de manera retórica porqué California es tan apetecible para la Corona y para los jesuitas vasallos suyos. La única respuesta es que se trata de un punto estratégico

²⁶⁴ Peggy Liss, *Los imperios trasatlánticos*, *op.cit*; p. 95.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 106.

²⁶⁶ Burriel, *Noticia de la California* tomo III, *op.cit*; p. 11-12.

para los intereses de España, la conquista de la región es imprescindible para la expansión de los intereses comerciales así como para la difusión de la fe cristiana.²⁶⁷

Para el sostenimiento de la ruta comercial del galeón de Manila era necesaria la permanencia de las misiones, su función era servir como barrera natural ante las amenazas que enfrentaba el imperio español. El peligro era eminente, pues de no ocupar la zona cualquier potencia podía erigir colonias en la costa de la California.²⁶⁸ De igual manera Burriel denuncia el asedio constante de los corsarios y piratas ingleses.²⁶⁹ La amenaza rusa también es tomada en cuenta por el cronista, pues está al tanto de su presencia en Alaska:

Los rusianos o moscovitas, cuyo vastísimo imperio se extiende hasta las últimas tierra del Asia más septentrional sobre la mar del sur, no solo han tratado de civilizar estos países, erigiendo fortalezas y colonias; si no que también han formado astilleros y arsenales en aquellos parajes remotísimos, construido navíos, tripulado embarcaciones y reconocido en ella sus propias costas; y también han emprendido y hecho navegaciones diferentes, con que han bajado en unas hasta las Islas del Japón, y atravesando en otras el mar del sur, hasta desembarcar en diversos parajes de las costas de nuestra América. En una de ellas, hecha el año de 1741 pusieron pie a tierra los rusianos en cincuenta y cinco grados y treinta y seis minutos de latitud de esta: es decir, en un sitio que solo dista poco más de doce grados del Cabo blanco, último término conocido hasta horade nuestra California.²⁷⁰

El conocimiento de la realidad geográfica de América es fundamental para proteger la región. La mayor parte de los diarios de navegantes y exploradores que el cronista incluye en el tercer tomo de la Noticia de la California, tienen como intención mostrar que los españoles habían sido los primeros en reconocer las costas del noroeste de América, al mismo tiempo exhibe los errores cartográficos sostenidos por viajeros españoles y extranjeros. Inicia con las primeras noticias de California, desde Gómara, sigue con Torquemada, la relación del viaje de Sebastián Vizcaíno de 1602, las descripciones de un

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁶⁹ *Ibidem*, p.16.

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 16-17.

corsario inglés de nombre Wood-Roger quien estuvo allí 1710, así como las noticias de Richard Walters en torno al viaje del Almirante inglés George Anson quien supuestamente visitó California en 1740.

Según el cronista nadie colaboró más que los jesuitas con sus exploraciones y mapas en la comprensión y conocimiento de California. Menciona los mapas de Kino y las exploraciones de Consag en 1746 y sus mapas y como éstos habían prestado un enorme servicio al imperio. La crónica se convierte en un testimonio de los servicios prestados por la Compañía de Jesús a la Corona. La narración de Burriel pretende sintetizar los logros de los misioneros, al mismo tiempo presenta a los ignacianos como humildes siervos del imperio.

4.7. La frontera entre el mundo civilizado y el bárbaro

La visión del misionero es siempre la mirada del colonizador que pretende antes que cualquier cosa demostrar la supuesta inferioridad de los indígenas, para justificar la conquista. Sus descripciones conforman un sistema de alteridad en donde predominan los juicios morales, el otro es un ser inferior porque no sigue las reglas de conducta cristianas, es un bárbaro que debe ser cristianizado para que pueda ser salvado según el esquema planteado por la filosofía cristiana de la historia. En la primera parte de los relatos misionales aparecen invariablemente los indígenas en su estado salvaje, antes de recibir la doctrina y de ver reformadas sus costumbres.

Los cazadores recolectores de California, recibieron distintos nombres y categorías, existieron algunas diferencias, pero en términos generales podemos apreciar cierta unidad en la clasificación utilizada por los cronistas. La mayoría de los autores sigue la primera clasificación elaborada por el padre Segismundo Taraval quien agrupó a los nativos de la siguiente manera: Pericú, Vaicura, Loreto y Cochimi. El resto de los cronistas coincide en

esta clasificación con algunas variantes. Venegas por ejemplo modifica la grafía de vaicurás por guaicurás, otros como Burriel, Barco y Clavijero sólo reconocen tres naciones. Baegert es el único que no hace ningún tipo de distinción y sólo llama a los nativos con el nombre genérico de Californios.

Los cronistas consideran a los californios como bárbaros, nómadas, seres que poco se distinguen de las bestias y que vagan desnudos por los desiertos californianos. Estos desprovistos de cualquier elemento material se encontraban inermes ante la naturaleza, sólo tenían “un bosque por ciudad, antros por casas, arbustos por comida, armas por adornos, fuego por vestido, piel por armadura, piedras por colchón.”²⁷¹ Venegas afirma que parecían verdaderas bestias salvajes más que hombres, pues carecían de policía y estaban sumidos en costumbres gentílicas.²⁷² No obstante, en los relatos no existen juicios negativos en lo que respecta al físico de los nativos, el padre Burriel los consideraba bien formados y de talla corpulenta y bien hecha: el rostro no es desapacible.²⁷³ Los californios son sanos, robustos y de buena estatura, pero “la vida salvaje los ha hecho rudos, muy limitados en sus conocimientos por falta de ideas, perezosos por falta de estímulo, inconstantes, precipitados en sus resoluciones y muy inclinados a los juegos y diversiones pueriles por falta de freno; pero por otra parte carecen de ciertos vicios muy comunes entre los bárbaros y aun en algunos pueblos cultos.”²⁷⁴ Los jesuitas, pues, no degradan a los indígenas por cuestiones físicas, sino por sus costumbres que atentan contra la moral cristiana. Clavijero afirma, que los niños y los adultos siempre andaban desnudos, hombres

²⁷¹ Taraval, *op.cit*; p. 51.

²⁷² Venegas, *op.cit*; párrafo, 1566.

²⁷³ Burriel, *Noticia de la California, tomo I, op. cit*; p. 67.

²⁷⁴ Clavijero, *op.cit*; p. 52.

y mujeres, que no ocultaban su indecencia.²⁷⁵ Los californios son seres primitivos, en completo estado de salvajismo simbolizado por la desnudez. El cuerpo desnudo es para el cristiano sinónimo de una sexualidad desenfrenada y desviada que se evidencia en la poligamia practicada por los salvajes. La desnudez es un tabú en el seno de las sociedades cristianas, para los misioneros, es fundamental vestir el cuerpo de los nativos y evitar la vida licenciosa en la nueva cristiandad de California.

Otro criterio para juzgar a los californios como pueblos salvajes, era su nomadismo, éstos vagabundean por el terreno sin hacerlo suyo, se alimentan de carne cruda, apenas quemada. Baegert considera que no poseen una estructura social, porque no tienen ciudades ni existen en California templos, villas ni ciudades. “Los bienes inmuebles de los californios, no son otros que las duras rocas, los cerros pelones y la tierra arenosa y árida; los bienes muebles son los montones de piedra, los zarzales y todo lo que anda o se arrastra sobre y debajo de la tierra.”²⁷⁶ Eran hombres que habían crecido sin educación, sin freno:

Se caracterizan por su estupidez e insensibilidad: la falta de conocimiento, y de reflexión: la inconstancia y volubilidad de una voluntad y apetitos sin freno, sin luz y aun sin objeto; la pereza y horror a todo trabajo y fatiga: la adhesión perpetua a todo linaje de placer y entretenimiento pueril y brutal, la falta miserable de todo lo que forma a los hombres, luces racionales, políticas, y útiles para sí y para toda la sociedad.²⁷⁷

A los ojos de misioneros como Miguel del Barco, las prácticas desarrolladas para sobrevivir por los nativos eran repugnantes, las mujeres usaban orines para lavar a los recién nacidos, mientras que para poder sobrevivir los hombres amarraban un cordel al bocado para poder sacarlo en varias ocasiones una vez tragado.²⁷⁸

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 77.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 85.

²⁷⁷ Burriel, *Noticia de la California*, tomo I, *op. cit.*; p. 72.

²⁷⁸ Barco, *op. cit.*; p. 207.

Los californios son considerados bestias salvajes porque carecen de *polis*, es decir de vida social; este criterio data de la antigüedad pues los griegos consideraban que aquel que no puede organizar una ciudad –*pólis*– con sus instituciones no podía ser considerado civilizado. Según Francois Hartog en la antigua Grecia existía una visión política de la alteridad fijada por Aristóteles quien concebía al hombre como un animal político. Quien no puede formar una comunidad o es un Dios o es un animal. La identidad griega no es producto del suelo, sino que surge a partir de un conjunto de rasgos culturales, el ser griego se define a partir de la vida en común en la ciudad.²⁷⁹ Para el pensador griego los bárbaros –los que no hablan griego– no eran hombres racionales, incluso consideraba que existían seres que habían nacido para ser esclavos por naturaleza. Después pensadores romanos como Cicerón retomaron estas categorías antropológicas, para distinguir al ciudadano romano del provinciano, este último carecía de las virtudes necesarias para ser miembro de la *civitas*, permanecía fuera de la comunidad, era un ser aparte que inspiraba temor y miedo.²⁸⁰ Los imperios de la antigüedad construyeron un sistema de identidad basado en la exclusión del otro, sólo en la comunidad imperial florece la vida social, en la periferia viven los parias, los bárbaros, los seres que carecen de humanidad y que por lo tanto pueden y deben ser sojuzgados. Con el ascenso del cristianismo en Occidente se agregó una nueva cualidad de civilidad, la de ser cristiano.

Los imperios europeos que iniciaron su expansión en el siglo XVI retomaron gran parte del modelo político romano, pues en el mundo occidental no existía un imperio de mayor gloria y esplendor. Los ideólogos de los modernos sistemas coloniales utilizaron

²⁷⁹ Françoise Hartog, Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia, trad. Horacio Pons, México, F.C.E., 1999, p. 122.

²⁸⁰ Anthony Pagden, *op.cit*; p. 35.

argumentos de la teoría política surgida en el mundo antiguo.²⁸¹ Prueba de ello es que las primeras justificaciones de la conquista usadas por los españoles fueron tomadas de Aristóteles, el jurista español Juan López de Palacios Rubio señaló en 1512 que los indígenas eran esclavos por naturaleza, además los indígenas no poseían una sociedad civil desarrollada y carecían del concepto de propiedad, por lo tanto no podían ser considerados despojados de las tierras americanas.

Los jesuitas no seguían los argumentos de los ideólogos imperiales propiamente, ellos no concebían a los indígenas como esclavos naturales, pero creían que era un deber cristiano integrar y educar a estos semihombres que vagaban en California. Ellos no hablan de conquista, sino de un profundo acto de caridad cristiana de parte de la Corona, quien somete a lo nativos a una orden social. Los indígenas habían desarrollado vicios terribles por falta de educación y por la pobreza del medio ambiente:

La infertilidad de California y la consiguiente falta de agricultura, de artes mecánicas y de trabajo, corre parejas con la eterna holgazanería y las interminables correrías de los californios, con la falta de vestimenta decente y las habitaciones indispensables. Esa escasez, esta ociosidad y esta vagancia, son el origen de un sinnúmero de vicios y maldades, hasta entre la tierna juventud, de los que el europeo, según todas las apariencias, tampoco hubiera tenido la desgracia de nacer en un país como los es California.²⁸²

En el discurso de los misioneros no existe la idea del noble salvaje que había promovido Rosseau, no es la sociedad la que corrompe al hombre, todo lo contrario, es la ausencia total de vida organizada la que lo degrada hasta convertirlo en un animal:

!Que Dios quiera iluminar aun más a los californios y que guarde a Europa de tal crianza de los niños, que, en parte, corre parejas con los planes que el infame J. J. Rousseau ha ideado en su Emile, así como la moral de algunos filósofos modernos de la cofradía de los canallas. Quieren estos, que se dé rienda suelta a las pasiones e

²⁸¹ *Ibidem*, p. 23.

²⁸² *Ibidem*, p. 64.

instintos y que no se empiece con la educación de los niños, en cuanto toca a la religión, la fe y el temor de Dios, antes de los dieciocho o veinte años!²⁸³

La transformación del indígena se dará sólo en la medida en que sea difundido el evangelio y se introduzcan las costumbres cristianas. Para los jesuitas era necesario eliminar por completo los antiguos cultos primitivos. En las primeras crónicas aparece la imagen de la religión demoníaca, el padre Taraval afirma que la rebelión de los californios es producto de las maquinaciones de Lucifer. Igualmente Venegas sostiene que la falsa religión de los californios es una manifestación diabólica. El cronista pensaba que las naciones de California habían sido instruidas en los dogmas cristianos, pero debido a la soledad y libertad de que gozaban, pronto se habían desviado en sus costumbres debido a la influencia del demonio.²⁸⁴ El resto de los cronistas abandonó la idea de la presencia demoníaca en California, al menos en sus textos, quizá porque se dirigían a un público educado de Europa que habían abandonado la idea de la intervención demoníaca en los asuntos humanos. Para los siguientes cronistas, el bárbaro de California no posee religión alguna. En California no existían ‘ni autoridades, ni policía, ni leyes; que no conocían ni ídolos, ni templos ni ritos, ni nada que se le pareciera; que no adoraban el verdadero Dios y único Dios, ni creían en falsos Dioses.’²⁸⁵ Ni siquiera había sacerdotes, según Clavijero, los chamanes no eran sacerdotes, ni siquiera brujos, eran simples embusteros que se aprovechaban de la ignorancia de los indígenas: ‘No hay sacerdotes porque no hay sacerdocio donde no hay culto a la Divinidad ni ejercicio alguno de religión; no brujos porque en virtud de los informes dados por los misioneros más hábiles, se sabe que no tenían comercio alguno con el demonio, aunque por su propio interés fingían tenerle. Sin

²⁸³ Baegert, *op. cit.*; p. 102.

²⁸⁴ Venegas, *op.cit.*; parágrafo 1581.

²⁸⁵ Baegert, *op. cit.*, p. 125.

embargo [los brujos] eran muy embusteros y malvados, y se opusieron grandes resistencia a la introducción del Evangelio.²⁸⁶

Era obligación de los misioneros reducir a los nativos porque a pesar de su carácter bestial, era hijos de Adán, poseían alma y podían ser receptores del mensaje cristiano. Varios cronistas conciben a los indígenas de California como infantes que necesitan la tutela del Estado y de la Iglesia. Para Taraval los indígenas del sur, en particular la nación de Loreto se caracterizan por ser infantes en facultades y mente, alma y amistades.²⁸⁷ Burriel sostenía un juicio similar: “ En una palabra, estos infelices hombres pueden igualarse a los niños, a quienes no han acabado de desplegarse del todo el uso de la razón; y nada se pondera en decir que son gentes que nunca salen de la niñez.”²⁸⁸ Baegert tampoco tenía muchas esperanzas con respecto a los indígenas, por lo tanto era necesario frenar sus instintos y reducirlos a la fe cristiana pues eran pueblos inmaduros, niños hasta la tumba.²⁸⁹

Los cronistas exhiben así una actitud paternal, los indígenas deben ser vigilados y educados en la vida cristiana permanentemente, pues no son capaces de gobernarse. Este argumento recuerda las posturas elaboradas por la llamada Escuela de Salamanca representada por los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, quienes en el siglo XVI afirmaron que el dominio español sólo era legítimo porque la Corona se convertía en tutora de los indígenas. Francisco de Vitoria, argumentaba en su De Indis (1539) que la posesión del imperio español de América no podía sostenerse en las cinco bulas emitidas por Alejandro VI en 1493. Estas conferían al monarca español la propiedad de las tierras descubiertas hasta ese momento. Pero Vitoria sostenía que el papado no tenía

²⁸⁶ Clavijero, *op.cit*; p. 67.

²⁸⁷ Taraval; *op. cit*; p. 50.

²⁸⁸ Burriel, Noticia de la California, tomo I, *op. cit*; p. 74.

²⁸⁹ Baegert, *op. cit*; p. 109.

jurisdicción sobre asuntos humanos y las bulas no tenían efectos sobre la vida política. Los cronistas no son propiamente antiimperialistas, ni desarrollan posturas elaboradas y complejas como los teólogos del siglo XVI. Para mí sólo es evidente que retoman el argumento de la naturaleza infantil de los indígenas que justifica el que deba mantenerseles en tutela hasta alcanzar su plena madurez. Una civilización de mayor jerarquía puede sojuzgar a bandas de salvajes para integrarlos a una vida racional, según los designios de la Providencia Divina.

4.5. El modelo imperial de colonización

Los cronistas han develado el misterio para sus lectores, ya sabemos qué cosa es California y quienes son los bárbaros. A los indígenas había que llevarles la palabra de Cristo, divulgar los evangelios. Era necesario que los indígenas fueran sometidos al “suave yugo de la fe” usando las armas. Es verdad que los ignacianos no siempre fueron partidarios de la conversión por este medio. En muchos casos los misioneros se adentraban en las comunidades de gentiles, corriendo peligros, exponiendo su vida. En el seno de la orden siempre existieron partidarios de la predicación pacífica. La experiencia jesuita en el Paraguay fue modelo en muchos sentidos, las misiones guaraníes constituyeron una verdadera utopía, la consecución del ideal de la comunidad cristiana perfecta. Es justo, como dice Marzal, “recordar que los jesuitas construyeron en el laberinto colonial una de las utopías de la historia y legaron a la posteridad en sus escritos del exilio imperdonable: una utopía para su época, una utopía entre los pobres, una utopía sin asesinatos, una utopía basada en el cambio del corazón por la fuerza del cristianismo, una utopía que supo conjugar la tecnología, la organización, la educación, el poder y la libertad. Una utopía, en

fin, que quizás sea la única utopía posible.’’²⁹⁰ Pero la experiencia evangelizadora de la orden no siempre fue pacífica.

Ante el entusiasmo que generan las experiencias del Paraguay, podemos encontrar historias como la de California marcadas por la violencia. Los cronistas reiteraban que la conquista no había sido material, sino espiritual. No obstante, la misión estaba inevitablemente vinculada al proyecto político del imperio español. La dependencia que tenían los misioneros del poder político se remonta a los tiempos en que los emperadores cristianos sacralizaron su autoridad, adoptando al cristianismo como religión de Estado. Por otra parte el imperio era la única entidad política capaz de otorgar a la Iglesia la protección militar que necesitaba.²⁹¹ De esta manera el cristianismo permaneció vinculado con el imperialismo europeo. La relación entre las dos entidades se evidenció cuando los monarcas españoles legitimaron sus posesiones americanas mediante las cinco bulas papales de 1493. La Corona a su vez se comprometió a desarrollar un programa de evangelización con los habitantes del nuevo mundo. Los emperadores cristianos tenían la obligación de proteger la cristiandad y de extender el imperio a los no cristianos. Cuando los cronistas vinculan las armas españolas con la acción evangelizadora hacen necesariamente referencia al modelo de las dos espadas de la cristiandad aceptado bajo el reinado de los Habsburgo. La aventura de la expansión española fue coprotagonizada por el Estado y la Iglesia.²⁹² En América la segunda se mantuvo bajo el control estricto de la Corona española y la acción misionera fue en sí misma una práctica política, una expresión del gobierno español que justificaba la conquista asumiendo el papel de promotor de la

²⁹⁰ Manuel Marzal, *La utopía imposible*, *op. cit.*; p. 37.

²⁹¹ Pagden, *op. cit.*; p. 48.

²⁹² *Ibidem*, p. 49.

cristiandad, puesto que el pueblo español se veía a sí mismo como el pueblo elegido por Dios para extender la cristiandad.

En California no hubo lugar para utopías o conquistas pacíficas, como en otros lugares y épocas. El aparato militar acompañó a los misioneros en sus empresas apostólicas y ejercieron la violencia contra los indígenas siempre que fue necesario para garantizar la permanencia de las misiones y la posesión española. Según relata el padre Salvatierra en una de sus cartas fundacionales, al llegar al paraje de Loreto, sitio de la primera misión, los padres vieron amenazadas sus vidas cuando fueron asaltados por indígenas belicosos. Ante la amenaza no quedó más remedio que usar las armas como defensa. De manera casi milagrosa los soldados españoles lograron imponerse a los enemigos, pese a su inferioridad numérica ninguno salió herido en combate. Este episodio fue retomado por Miguel Venegas como una prueba de la intervención de la Virgen de Loreto en la conquista de California. Los jesuitas estaban convencidos de instaurar el reino de Dios junto con los soldados españoles, al destruir a las huestes infernales que sojuzgaban a los infelices bárbaros:

Porque aquí el cielo fue vuestra sagrada imagen y las estrellas eran vuestros soberanos influxos, conque alentando a los sitiados, y amendrentando a los enemigos, apartabais también las saetas, que tiraban, porque no hiriesen a vuestros escogidos soldados. Esto vio en aquella protección amorosa que mostrasteis, haciendo que las mas de las flechas perdiesen su fuerza, y punteria, y fuese a clavarse unas al pie de una cruz, y otras al pabellón de vuestro tabernáculo: quedando allí suspendidas como despojo del enemigo, y tropheos de vuestro poder.²⁹³

Los jesuitas imaginaron a California como el nuevo escenario de la guerra invisible entre Jesucristo y Lucifer, según la visión revelada a Ignacio de Loyola en los Ejercicios

²⁹³ Venegas, *op. cit.*; introducción, s / n.

Espirituales.²⁹⁴ La “realidad” para los cronistas era más amplia que la que puede percibir un lector actual, el infierno y Satán existían, tenían una presencia física. Los discursos seguían recurriendo a las interpretaciones cristianas de la conquista. La aparición de los apóstoles en el campo de batalla es una modelo narrativo y explicativo, herencia de la Reconquista española y de las cruzadas.²⁹⁵ Los santos aparecieron en las batallas entre cristianos y musulmanes, el apóstol Santiago peleó contra los moros al lado del rey Alfonso en la batalla de Clavijo en el año de 822²⁹⁶ y volvió a intervenir en la conquista de México al lado de los ejércitos de Cortés en la batalla de Cintla. En la épica cortesiana aparecen dos personajes centrales en la representación literaria: Dios de lado de las huestes españolas y Satanás, principal motivador de la resistencia indígena. El resultado final es la destrucción del Diablo, este último encarnado en los pueblos que se oponen a la llegada del evangelio. El ejército de Cortés es guiado por la Providencia para sembrar el cristianismo en América. “Cortés junto con sus soldados, como emisarios del emperador Carlos V, sólo son instrumento en las manos de Dios.”²⁹⁷ Es importante hacer una distinción, para los jesuitas el gran conquistador Cortés, no pudo triunfar en California porque había ido en busca de riquezas y no con una intención piadosa. Por lo tanto el castigo de Dios que recibieron los conquistadores por su codicia fue el fracaso de sus planes. En contraste, Dios se manifestó a favor de los ignacianos y los guió junto con los soldados para desterrar a Lucifer que permanecía en los rincones del virreinato. Según los cronistas para la voluntad divina no existen obstáculos, ni los desiertos, ni las maquinaciones de los enemigos de la orden pueden impedir el avance de la cristiandad.

²⁹⁴ *Ibidem*, parágrafo, 1593.

²⁹⁵ Mendiola, *op. cit*; p. 345.

²⁹⁶ Wekmann, *op. cit*; p. 163.

²⁹⁷ Mendiola, *op. cit*; p. 348.

El argumento providencialista es utilizado con frecuencia, los jesuitas y la nación española han sido elegidos por mediación mariana para conquistar California. Más allá de consideraciones jurídicas y de los arduos debates llevados a cabo durante el siglo XVI y XVII sobre la legitimidad de la conquista española, los cronistas de California en pleno siglo XVIII, esgrimen un sólo argumento que para ellos es incuestionable, los misioneros y los soldados españoles son instrumentos de Dios quien ha decidido expulsar al Demonio de California y liberar a los desgraciados nativos.

Los cronistas mencionan que los indígenas del sur, siempre se mostraron renuentes a cambiar algunos hábitos propios de la gentilidad como la poligamia. De nueva cuenta el demonio, celoso de la nueva cristiandad y de sus frutos, derramó el espíritu de la rebelión y desató su furia contra los humildes pastores de almas. Todo comenzó en julio cuando el propio Taraval fue testigo de la inquietud de los indígenas de las misiones del sur, durante varios meses los misioneros estuvieron en constante zozobra, hasta que la rebelión estalló, en octubre los alzados dieron muerte a los padres y a fines de ese mismo mes llegaron los refuerzos para combatirlos. La narración de la persecución se extiende desde fines de 1734 hasta mayo de 1735, cuando según el relato fueron capturados los principales líderes de la rebelión.²⁹⁸ El cronista muestra sin reparo su beneplácito por la captura y ejecución de los rebeldes, no muestra piedad para los alzados, sino la convicción de que es necesario poner un castigo ejemplar para evitar nuevos levantamientos: “ocho fueron los que mandó pasar por las armas, por no haber aptitud para otro suplicio; ejecutóse la sentencia el día 1º de julio en medio de las sierras de la misión, y casi en medio también de lo conquistado en Californias.”²⁹⁹ En la lógica del misionero la represión es dirigida por la Providencia, la

²⁹⁸ Taraval, *op.cit.*; p. 105.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 108.

justicia que los hombres administran es una expresión de la voluntad divina, la cristiandad había sido burlada, de manera que las ejecuciones eran expresión de la ira de Dios.

Según el relato de Taraval, los jesuitas y los soldados del presidio de Loreto lograron resolver y sofocar la rebelión sin necesidad de ayuda externa. Cuando llegaron las tropas enviadas de la contracosta al mando del gobernador Bernal Huidobro la situación estaba controlada. Al parecer, algunos indígenas continuaron alzados, el relato no es lo suficientemente claro al respecto, por lo que Huidobro continuó con las maniobras de pacificación. La estrategia usada por el militar no le pareció correcta al cronista. En primer lugar porque no tomaba en cuenta el parecer de los padres. Huidobro era acérrimo enemigo de los misioneros, había sostenido enfrentamientos con los jesuitas de Sonora y Sinaloa, y al llegar a California rompió la autonomía que éstos mantenían y su control sobre la compañía militar del presidio. Esta independencia no era bien vista por las autoridades ni por algunos militares, porque los padres era al mismo tiempo la autoridad civil y eclesiástica de las misiones. Bajo su autoridad se encontraban los militares del presidio de Loreto. Por algunos comunicados es posible advertir que el entonces virrey Vizarrón, recelaba de los jesuitas, afirmaba no saber qué cosa era California, y señalaba que a su entrada el gobernador de Sonora pondría a California bajo el dominio español. Ante este señalamiento los cronistas siempre reiteraron que el propio Felipe V había otorgado a los jesuitas el poder para mandar tropas y disponer de los soldados. Los jesuitas no gobernaban a título personal, contrariamente a lo que decían sus enemigos, ellos se representan como emisarios de la monarquía española.

Los autores cuestionaron el accionar de las autoridades locales, no la autoridad del monarca. Según Beagert los soldados tenían que obedecer las órdenes de los misioneros porque “así lo decretaron sabiamente los reyes Felipe V y Fernando VI, para evitar que

recorran el país arbitrariamente, abusando de los californios y de sus mujeres para la pesca de perlas u otros trabajos y maldades a su antojo.’’³⁰⁰ Los misioneros entonces, no hacían sino seguir la voluntad de los Altísimos reyes, al someter a su autoridad al capitán del presidio de Loreto.

Debido a las querellas que sostenían los padres con el Comandante Huidobro, el cronista lo mostró como un personaje inepto, que sólo dificultó las labores de pacificación. Según Taraval el errático proceder del militar fue aprovechado por los apóstatas para volver a sublevarse. En lugar de acabar con los indígenas, perseguirlos y ejecutarlos, el gobernador intentaba disuadirlos de regresar a las misiones. Esta estrategia sólo ocasionó pérdida de tiempo y dinero.³⁰¹ Según el relato la misión estuvo en permanente peligro durante la permanencia del militar, para Taraval la cristiandad fue restaurada por la intervención de la Virgen de Loreto, no la intervención de la justicia terrena. La Providencia estaba de parte de los jesuitas y sus leales soldados del presidio de Loreto. Por eso el cronista utilizó al demonio retóricamente porque le permitió exonerar a los jesuitas en el relato.

Por su parte Miguel del Barco señala que los indígenas del sur no estuvieron tranquilos, ni sumisos después de la sublevación. En la misión de San José de Comundú atendida por el padre Francisco Javier Wagner, un indígena que atentó contra la vida del misionero fue castigado “Condenóle a muerte el juez, dándole el tiempo acostumbrado para disponerse a ella. Y habiéndose ejecutado, hizo colgar el cadáver en paraje público para el escarmiento.’’³⁰² Poco después vino la enfermedad, Dios envió una terrible epidemia el año de 1742 que logró minar la resistencia de los indígenas revoltosos.³⁰³ Pero no se trataba

³⁰⁰ Baegert, *op. cit*; p. 189.

³⁰¹ Taraval, *op.cit*; p. 131.

³⁰² Barco, *op.cit*; p. 238.

³⁰³ *Ibidem*, p. 323.

de una conquista, sólo de un acto de justicia y de defensa contra los bárbaros. Los cronistas afirmaban que era necesario proteger la vida de los padres en aquellos parajes desolados, invocaban la autoridad de Joseph de Acosta quien en su De Procuranda Indorum Salute afirmó que nadie debía adentrarse en tierra de bárbaros sin la protección de las armas españolas. Burriel señala que los soldados no buscan acabar con los indígenas, ni forzarlos a abrazar la fe cristiana, sino convencerlos:

Basta ahora advertir, que a nadie se obliga por fuerza recibir la fe: que todos los que se bautizan, no solo lo hacen libre y voluntariamente, sin el menor apremio; si no precediendo también muchas instancias, y cuantas seguridades saben sobre la sinceridad y perseverancia de las que lo pide. Los soldados y presidios enfrentan los insultos de los bárbaros; pero si se cumplen las órdenes e intenciones del Rey y del gobierno español, jamás los ofenden o persiguen, sino provocados: no sirven de otra cosa que de una justa y próspera guarda y simple defensa de la vida de los misioneros.³⁰⁴

Hábilmente el cronista busca dejar en claro que la expansión misional no era forzada, así deslinda a los misioneros y al estado español de cualquier acto de violencia injustificada. Incluso omite cualquier pasaje relativo a la ejecución los indígenas. Otros como Baegert argumentaban que “sería una temeridad la de arriesgarse sin escolta entre los semihombres americanos, para predicarles el evangelio, o solamente el querer vivir sin ella, entre los recién convertidos, debido a su veleidad e irreflexión.”³⁰⁵ Los ejércitos y las armas españolas no perseguían una conquista militar, el objetivo primario era defender a los misioneros y proteger a la cristiandad.

4.9. Una sociedad idealizada

La segunda parte de las crónicas de la antigua California ofrece al lector un panorama de los cambios producidos en la vida de los nativos y del propio espacio. Evaluar el éxito o el fracaso de las misiones es difícil, porque las crónicas son el único testimonio disponible

³⁰⁴ Burriel, Noticia de la California, tomo II, p. 166.

³⁰⁵ Baegert, *op. cit*; p. 187.

para conocer el grado de los procesos de aculturación. En el presente trabajo no pretendo evaluar los alcances de la evangelización, sino realizar una lectura crítica del discurso misional destacando el componente apologético que éste tenía.

¿Cuál es el resultado de los sacrificios que enfrentaron los misioneros? ¿Es posible hablar de un triunfo? Los cronistas logran sacar de la derrota una conclusión favorable y dejan un legado para la posteridad. Los cronistas exaltan la voluntad del clero católico, muestran lo que consideraban el verdadero sentido de la Iglesia Romana, cuyo legado en América defienden ante sus críticos y dignifican la evangelización. Las crónicas escritas para el mundo hispánico muestran ya algunas señales de progreso entre los indígenas. Taraval por ejemplo pese a sus juicios negativos contra los indígenas menciona que en las misiones del norte se podían observar mejores comportamientos. Los indígenas de Loreto, eran más dóciles y dispuestos a la vida cristiana que los sureños. Esta percepción prevaleció en las crónicas pues al parecer los indígenas del sur permanecieron en constante estado de rebeldía, o al menos se mostraron más resistentes al cambio cultural introducido por los jesuitas. El estatuto de los indígenas como menores de edad no cambia en la crónica de Taraval, la única transformación evidente es la de su pacificación y el abandono progresivo de costumbres bárbaras y gentiles. No obstante, debe permanecer bajo la tutela de los padres y de la Corona por su natural tendencia a la vida licenciosa. Similar opinión tenía Juan Jacobo Baegert, pues los indígenas adultos estaban perdidos. Según su experiencia de misionero, los indios mayores sólo podían ser contenidos y forzados a abandonar su estado de barbarie. A pesar de esto era necesario continuar con el proceso evangelizador, pues de los niños y jóvenes era posible esperar mejores frutos. Con una buena educación bastaría para encauzarlos y convertirlos en hombres de acuerdo a las normas cristianas. Los

esfuerzos no habían sido infructuosos del todo, pues miles de Californios se habían salvado por medio del bautismo.

Desde el punto de vista de los cronistas, las misiones no son parte de una conquista militar, sino de la voluntad piadosa del imperio español. Incluso consideraban que sólo en los estados católicos existía la intención de buscar el bienestar de los paganos. En algunas crónicas aparece el cuestionamiento a otros modelos de colonización desarrollados por las naciones protestantes, sobre todo por Inglaterra. Los jesuitas censuran la búsqueda del lucro que siempre acompañó a los ingleses en su aventura expansionista. Para un jesuita del siglo XVIII era inconcebible que un Estado incumpliera su obligación cristiana de proteger a los pueblos de ultramar. Para Andrés Marcos Burriel el hereje inglés pretendía desvalorizar la obra humanitaria de la nación española, acusando a los misioneros de establecer imperios comerciales. Personajes como Richard Walter, el hombre que difundió el diario del almirante Anson, divulgaban calumnias contra el clero católico al afirmar que “los jesuitas, y demás religiosos católicos, no lleva otro interés de la Indias, que el mismo que lleva a los ingleses a sus colonias y que en Filipinas, en lugar de catequistas y padres de almas, el empleo que tienen, es ser los únicos comerciantes.”³⁰⁶

El padre Baegert considera que la auténtica iglesia es la romana porque sigue al pie de la letra el mandato de Cristo: “Id por todo el mundo, predicad el evangelio a toda criatura. San Marcos 16.”³⁰⁷ Este mandato evangélico es el que debe seguir aquel que quiere ser considerado cristiano. Lo que hacen los cronistas es proclamar la superioridad del modelo imperial católico frente a los protestantes. Aunque cabe aclarar que en un principio los ideólogos imperiales de Inglaterra, España y Francia apelaron a los mismos

³⁰⁶ Burriel, Noticia de la California, tomo III, *op. cit.*; p. 136.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 2001.

recursos y argumentos para justificar la expansión y conquista de los pueblos de ultramar. No obstante entre el discurso y la práctica surgieron desfases, y entre los propios imperios comenzaron a manifestarse diferencias debido a la forma en que decidieron establecer su relación con los pueblos conquistados. Los matices en los programas de conquista y colonización surgieron de las diferencias doctrinales entre los protestantes y católicos.

Para los católicos era importante desarrollar todo un programa de cambio cultural operado por el clero romano, las consecuencias para las poblaciones nativas no siempre fueron positivas y en muchos casos se configuró un verdadero etnocidio. El balance de la colonización española fue elaborado muy temprano por sus rivales. A menudo se llegó a la exageración y a la producción de estereotipos, dando origen a lo que se ha llamado la leyenda negra española. Sobre todo los ingleses se aprestaron a representar al español como un brutal conquistador sediento de metales preciosos y al clero católico como los representantes de la podredumbre moral encarnada en Roma: la prostituta.

Todavía en el siglo XVIII es posible encontrar ecos de estas batallas ideológicas, Baegert por ejemplo, reclama de manera reiterada el poco celo evangelizador de los protestantes quienes permanecen pasivos ante los miles de paganos que mueren sin el bautizo condenados a la muerte eterna. Un jesuita produce más frutos que cien pastores protestantes. El clero católico muestra su devoción y su apego a los evangelios, prueba de ello son los miles de mártires cristinos que han entregado su vida para la conversión de los paganos:

¿Pero, en cambio, donde están, en las iglesias protestantes, tales renuevos apostólicos y tales sucesores de los primeros santos padres, que quieran tomar a su cargo, como lo hicieron los apóstoles, la conversión de los idolatras, y que se entusiasmen con la expansión del Reino de Dios? ¿Cuando podrá decirse de los teólogos wittenburgueses y ginebrinos lo mismo que de los de roma: su llamamiento

se ha extendido por todo el mundo, y se les ha oído predicar el evangelio a los paganos a los cuatro confines del orbe? Salmo 18. ''³⁰⁸

La recordación de los misioneros muertos en las misiones es un tema típico tridentino que revela el ideal del verdadero cristiano. Personajes como Ignacio de Loyola, San Vicente de Paul, Francisco Xavier, evocan un heroísmo cristiano capaz de lograr las hazañas más increíbles.³⁰⁹ Los mártires y los santos de la iglesia tridentina ofrecen un modelo de santidad y de servicio a Dios, propios de la verdadera iglesia. El sentido práctico de la iglesia romana renovada a partir de Trento se caracterizó por buscar la eficacia: luchar contra el protestantismo, llevar el mensaje de Cristo a los pueblos de Asia, África y América, adaptarse a la mentalidad y a las nuevas necesidades del hombre occidental.³¹⁰ En la teología tridentina se encuentran los fundamentos de la acción misionera, la salvación es posible por los méritos y las obras, no predicar activamente es condenar a miles de salvajes a una muerte eterna. Por el contrario la teología calvinista, la que resulta más odiosa a los jesuitas, deja sin sentido a la acción misional, porque en ella la salvación no se puede lograr por los medios humanos, esta es una gracia que sólo es concedida por Dios.

En el siglo XVIII surgieron nuevos adversarios para los jesuitas, pues su legado fue cuestionado por una corriente de la ilustración. Las obras de Hume, Diderot, Condorcet y el propio Raynal consideraban que la expansión imperial era ruinoso y anacrónico.³¹¹ En realidad estos personajes hacían un diagnóstico pues los imperios de ultramar estaban a punto de colapsarse, la excepción era el británico que se encontraban en una fase de transición y evolución. Estos críticos ilustrados cuestionaron el legado colonial, creían que

³⁰⁸ Baegert, *op. cit.*, pp. 203-204.

³⁰⁹ Jean Delumeau, El catolicismo de Lutero a Voltaire, *op. cit.*; p. 53.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 65.

³¹¹ Pagden, *op. cit.*; p. 206.

no había justificación alguna para el sostenimiento de los imperios, pues ya no otorgaban la protección a sus vasallos como anteriormente se había argumentado. Cada vez era más evidente la dificultad que implicaba gobernar un imperio de gran extensión y diversidad cultural, el mejor ejemplo era España, nación en plena decadencia que había fracasado económicamente, pues no había podido explotar racionalmente los enormes recursos de sus colonias americanas. Ahí sólo privaba el atraso y la destrucción y la miseria de las sociedades indígenas. Uno de los representantes más famosos de esta tendencia fue Raynal, quien se destacó por sus constantes señalamientos al clero católico, y en particular a los jesuitas. La fama de anticolonialista que se ganó su obra se debe a la colaboración de Diderot quien consideraba que la política ideal era la utopía que encarnaba la nueva nación Estados Unidos, modelo de sociedad libre, que evitaba el colonialismo. Diderot, pues, representa una de las corrientes más críticas y radicales de la Ilustración, en su opinión los valores clericales y monárquicos del Antiguo Régimen son irracionales y constituyen lastres para el progreso humano.

Ante el surgimiento de los nuevos lenguajes políticos, las crónicas jesuitas vuelven a evocar una epopeya cristiana, el éxito de sus misiones puede constatarse con las numerosas conversiones, el fervor de sus neófitos, la reforma de sus costumbres. En las primeras crónicas de California aparecían ya algunos datos favorables que mostraban el éxito de las misiones. Conscientes de los señalamientos de sus detractores, los cronistas exiliados como Miguel del Barco se aprestaron a defender el colonialismo. Ofrece algunos datos que muestran el avance humanizador de la misión e insiste en que las conversiones no eran forzadas sino voluntarias:

Era cosa para alabar a Dios, y que movía a ternura el ver a unos bárbaros criados en una total libertad, sin mas ley que sus antojos, venir con tanto trabajo a sujetarse voluntariamente al suave yugo de la fe y religión de Jesucristo, movidos solo de su

gracia, mediante lo que oían a los nuevos cristianos, sus vecinos de la necesidad de la fe y del bautismo para salvarse, no obstante el saber que en adelante debían vivir como cristianos, y que, de otra suerte, serian castigados con algunos azotes o con prisión por los soldados que hacían escolta al padre misionero.³¹²

En las misiones de San Francisco de Borja, las mujeres aparecen vestidas, no salen jamás al público en este traje de desnudez.³¹³ Considera que en América no existe la degeneración de las plantas y de los hombres. Lo que ha sucedido realmente en el mundo misional es la redención y la transformación del espacio, Clavijero menciona que el padre Ugarte con su infatigable celo logró que “aquellos neófitos cazadores se convirtieran en agricultores y artesanos muy bien instruidos en la religión, morigerados y laboriosos; aquellas llanuras absolutamente incultas y aquellas colinas llenas de matorrales y piedras, se transformaron en campos bien cultivados, en donde se sembró trigo maíz y varias especies de hortalizas y legumbres y en donde plantó una viña, la primera que hubo en la península, y varias clases de árboles y frutas conducidos de México.”³¹⁴ Estos datos son suficientes para proclamar que en las misiones del padre Ugarte se había producido un cristianismo puro e inmaculado. La misión de San Ignacio en el norte de la península, atendida por el padre Juan Bautista Luyandó también dio grandes frutos. Según Clavijero la conversión se dio sin necesidad de forzar a los indígenas, quienes voluntariamente se presentaron ante el padre para ser bautizados.³¹⁵ Existió alguna resistencia por parte de los brujos, pero fueron convertidos y otros castigados por Dios al morir en las epidemias.³¹⁶

Al final, Clavijero hace un recuento de las misiones. Hacia 1768 quedaban en pie catorce de las dieciocho que se habían fundado, ofrece al lector una larga lista de la

³¹² Barco, *op. cit*; p. 295.

³¹³ *Ibidem*, p. 297.

³¹⁴ Clavijero, *op. cit*; p. 112.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 160.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

ubicación y número de bautizados. Para Clavijero esta es la forma de medir el éxito de la Compañía, el fruto de los esfuerzos de los misioneros se manifiesta en la gran cantidad de nuevos cristianos que había en California.³¹⁷ Clavijero no duda en afirmar el triunfo de los misioneros, que al abandonar California han dejado establecida la vida cristiana: “el celo infatigable de los misioneros ayudados de la divina gracia, no podía dejar de producir frutos abundantísimos. Aquella horrible península sepultada en la más horrible barbarie, llegó a ser casi toda cristiana en el espacio de setenta años.”³¹⁸ No cabe duda en su discurso de que en las desiertas tierras californianas existía una enorme cosecha espiritual: “Se formó allí un cristianismo tan puro e inmaculado, que se parecía al de la primitiva iglesia. A excepción de algunos pericues que por su mala índole y por los malos ejemplos y sugerencias de los operarios de la mina, causaban muchos disturbios y ocasionaban disgustos a los misioneros, todos los neófitos de la California observaban una vida piadosa, inocente y laboriosa.”³¹⁹

La geoestrategia misionera de los jesuitas, es parte de la expansión de los imperios trasatlánticos, los cronistas siguen el gran legado misionero de los propios jesuitas, que inició con Francisco Javier en 1541 cuando apoyó la ofensiva imperial de Juan III de Portugal. No pretendo mostrar a la orden como un aliado implacable del imperialismo, pues ellos mismos se mostraron críticos y no siempre fueron partidarios de las armas, no obstante existe un legado de participación de los jesuitas en los procesos de expansión y colonización de los imperios católicos que resulta innegable. A fines del siglo XVIII los jesuitas fueron expulsados al ser vistos como obstáculos en el proyecto de modernización

³¹⁷ Sin embargo, pese al entusiasmo de la mayoría de los cronistas, los estudios modernos muestran la caída demográfica de la población nativa, para una buena síntesis del cambio demográfico en el periodo misional véase Miguel Messmacher, La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuita de la Baja California, México, F.C.E. 1997, P. 150.

³¹⁸ Clavijero, *op. cit*; p. 233.

³¹⁹ *Loc. cit.*

en el que estaba empeñada la propia España, una modernidad acotada que no aceptaba críticas a la monarquía y que postulaba por encima de cualquier cosa la superioridad del Estado sobre cualquier otro poder o institución, como la propia Iglesia. En este contexto es donde cobra sentido la exégesis de la expulsión de los jesuitas y el fin de la aventura misional que los cronistas de California pusieron en el papel.

Conclusiones

Las crónicas de la antigua California son reflejo de los problemas políticos que enfrentó la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Es necesario tomar en cuenta la tradición polémica construida en torno a la orden para entender la lógica de las representaciones de las crónicas. No es posible separar el texto de los problemas de la institución, porque de lo contrario no se pueden entender muchas de las discusiones que implícitamente o abiertamente se ventilan en los discursos. No posible soslayar la intención apologética y retórico de los discursos jesuitas. La retórica se aprecia en el énfasis de ciertos elementos textuales que aparecen en las crónicas, como el espacio, el aumento de las conversiones, y el énfasis en la santidad y fervor de los misioneros. Sin embargo, esto no invalida a las narraciones jesuitas como fuentes para reconstruir el pasado misional de Baja California. Las crónicas respondían a otros textos y debates propios de la época y buscaban influir políticamente en el mundo colonial. Los jesuitas querían aumentar el prestigio de su orden y mostrarla como instrumento del poder político de estado español. Los autores construían sus discursos de acuerdo a los recursos que tenían disponibles. Los jesuitas pertenecen a una etapa precientífica de la historiografía y por eso no es extraño que utilicen constantemente recursos literarios y que recurran a explicaciones providencialistas. Además no eran autónomos pues tenían que lidiar las restricciones que imponía el lugar social, con la censura del Estado y de la propia Iglesia. Sus técnicas de investigación eran limitadas, pero ya utilizaban en buena medida documentación de los archivos de la orden y del estado español.

Considero que los cronistas enfrentan una relación ambigua y conflictiva con la Modernidad y sus principios. Por un lado los cronistas muestran adelantos técnicos en la elaboración de los discursos, pero su visión del mundo es anacrónica. Los jesuitas no

pueden ser considerados como ilustrados como ha sostenido una corriente interpretativa de historiadores. La Modernidad e incluso el calificativo de ilustrado debe a mi juicio ser matizado, por que en el contexto del pensamiento ilustrado del siglo XVIII, los jesuitas eran vistos como individuos que defendían los valores del antiguo Régimen. El discurso de los ignacianos siempre fue promonárquico. En las crónicas de California se aprecia la defensa del orden colonial, no la elaboración de un proyecto independentista. Incluso el propio Clavijero quien ha sido caracterizado como “ ilustre patriota e ilustrado americano” es un claro ejemplo de la resistencia que mostraron los jesuitas ante las corrientes más críticas de la Ilustración que condenaba el colonialismo español. Las preocupaciones del jesuita criollo están en relación con el futuro y legado la orden, no con un rompimiento político.

Algunos estudios clásicos como el de Antonello Gerbi, situa a los jesuitas en una discusión patriótica. Jesuitas españoles y los criollos defendían a sus respectivas patrias ante los constantes ataques de parte de los filósofos europeos. El honor de España y de las colonias estaba en juego, visto así los discursos y el debate tiende a acentuar el desarrollo de la conciencia y la identidad de los criollos con respecto a los peninsulares españoles. Pero esta explicación no responde porqué algunos cronistas criollos como Clavijero siguen defendiendo con orgullo la evangelización promovida por el imperio español.

Por lo tanto no debe de infravalorarse la identidad jesuita y la cultura católica de los cronistas jesuitas. Desde luego en algunos discursos puede estar presente el orgullo americano puesto que los ilustrados enjuician a los americanos en tanto producto del mundo colonial, consideran que el régimen colonial es ineficaz y debe de ser sustituido formas políticas más racionales. Los jesuitas responden defendiendo el legado de la Iglesia colonial, no obstante no se puede negar que en el marco de esta disputa no afloraran las identidades regionales, las distintas condiciones, los orígenes nacionales, o las formaciones

e identidades en construcción. No obstante esto no convierte a criollos como Clavijero como precursores concientes de la independencia.

Los jesuitas tomaron la pluma para defender el legado de la orden su tarea de evangelización su proyecto apostólico que estuvo inevitablemente ligado a la expansión imperial. Los jesuitas defendieron lo bueno y lo malo de la política colonial, su rompimiento con el estado español simboliza la modificación de las relaciones entre el clero y el Estado, anuncia la formación de una sociedad secular. Los jesuitas no fueron expulsados por su lenguaje patriótico, sino porque representaba un obstáculo para el Estado español que estaba en vías de modernizarse, en un intento desesperado por recuperar su posición hegemónica en el concierto internacional. Las crónicas jesuitas recuperan el legado de los evangelizadores dignifican su labor en el campo misional, recuerdan los sacrificios y penalidades de hombres que se embarcaron a una aventura sin más esperanza que la construcción de una gran comunidad evangélica, intentaron llevar a cabo un cristianismo puro y utópico, que en el mundo político del siglo XVIII ya no tenía cabida.

Bibliografía

Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, México, UNAM, 2002.

Arzubiale, Santiago, García Lomas, J. M. eds. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Bilbao, Universidad Pontificia Comillas, Sal Terrea, 1993.

Ascensión, Antonio de la “ Relación descriptiva de California según datos obtenidos durante el segundo Viaje de Sebastián Vizcaíno (1602).. ” en Álvaro del Portillo, *Descubrimiento y exploraciones en las costas de California, 1532-1620*. Madrid, Rialp, 1982.

Baegert, Juan Jacobo, *Noticias de la península americana de California*, trad, Pedro Hendricks, estudio introductorio de Michael Mathes y Raúl Cota, La Paz, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1989.

Bayle, Constantino, *Historia de los descubrimientos y colonización de la Compañía de Jesús en la California*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1933.

Bernabéu, Salvador, “presentación,” en Segismundo Taraval, *La rebelión de los Californios*, introducción de Eligio Moisés Coronado, presentación de Salvador Bernabéu, Madrid, Doce Calles, 1995.

Bowen, James, *Historia de la educación en el mundo occidental, tomo tercero*, Barcelona, Herder, 1992.

Burke, Peter, *La historia social del conocimiento*, trad. Isidro Arias, Barcelona, Paidós, 1996.

Burrus Ernest, S. J. y Zubillaga Félix, S. J. ed. *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas. 1600-1769*, México, UNAM, 1986.

_____, *Kino and Manje. Explorers of Sonora and Arizona. Their vision of the future*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1971.

_____, *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1557-1967)*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1967.

_____, *Wencelaus Linck's reports and Letters, 1762-1773*, Los Angeles, Dawson's Bookshop, 1967.

_____, *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757*, México, José Porrúa Turanzas, 1963.

_____, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745: cartas e informes conservados en la colección Mateu*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982.

_____, *Juan María de Salvatierra, S.J. Selected Letters about Lower California*, Los Angeles, Dawson, s Book shop, 1971.

Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, trad. México, ERA, 1997.

_____, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla, México, F.C.E. 1991.

Camelo, Rosa, "La crónicas provinciales de órdenes religiosas," en Brian Connaughton, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-I, Instituto Mora, 1996.

Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-century Atlantic World*, Los Angeles Ca. Stanford University Press, 1992.

Coronado, Eligio, "Introducción," en Segismundo Taraval, *La rebelión de los Californios*, presentación de Salvador Bernabéu, Madrid, Doce Calles, 1995.

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia de la antigua o Baja California*, edición de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970.

_____, "De la física particular (1765)" en *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, edición y prólogo de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1995.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1995.

Chinchilla Pawling, Perla, *De la Compositio Loci a la República de las letras. Predicación Jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Danto, Arthur, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, trad. Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós, 1989.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada, siglos XIV-XVIII*, trad. Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 2005.

_____, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Labor, 1973.

Duchet, Michelle, *Antropología en el siglo de la Luces. Buffon, Voltaire, Rosseau, Helvecio, Diderot*, trad. Francisco González, México, S. XXI, 1986.

Eco, Umberto, *Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, trad. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1999.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía Indiana*, Madrid, Gredos, 1992.

English Privateers at Cabo San Lucas. The Descriptive Accounts of Puerto Seguro by Edwards Cooke (1712) and Woodes Rogers (1712) Introduced and edited by Thomas F. Andrews, Los Angeles, Dawson's book shop, 1979.

Farris, Nancy, *La corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. Margarita Bojalil, México, F. C. E. 1982.

Focault Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*, Barcelona, Paidós, 2000.

Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, F. C. E. 1987.

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método*, trad. Ana Agud, y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1987.

Gay, Peter, *The enlightenenth: An interpretation. The rise of the modern paganism*, New York, Alfred Knopf, 1967.

García Cárcel, Ricardo, *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid Alianza, 1998.

Gerbi, Antonello *La disputa del Nuevo Mundo*, trad. Antonio Alatorre, México, F. C. E. 1982.

Gómez, Robledo Antonio, "La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero," *Historia mexicana*, núm. 75, 1970.

Guerra, Francois-Xavier, *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Mapfre, F. C. E. 1993.

Gutiérrez, Alfonso René "Estudio biobibliográfico" en *Edición crítica de la vida del V. P. Juan María de Salvatierra, S .J; escrita por el V. P. César Felipe Doria*, traducción: Lucia Pardo, CONACULTA, 1997.

Grajales, Gloria, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales*, México, UNAM, 1961.

Glantz, Margo, "El cuerpo inscrito y el texto escrito o la Desnudez como naufragio." En Margo Glantz (coord.), *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, México, CONACULTA, Grijalbo, 1993.

Glowinski, Michael, " Los géneros literarios, " en Marc Angenot, et. al. *Teoría literaria*, trad. Isabel Vericat, México, S. XXI, 1993.

Hartog, Francois, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, trad. México, F. C. E. 2003.

_____, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Antigua Grecia*, trad. Horacio Pons, México, F.C.E., 1999.

Herrejón, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.

_____, " Historia de las ideas en el siglo XVIII mexicano, " Memorias del simposio de historiografía mexicanista. Comité mexicano de ciencias históricas, UNAM, México, 1990.

Hunt, Lyn, Jacob Margaret, y Appleby, *La verdad sobre la historia*, trad. Oscar Molina, Santiago, Andrés Bello, 1995.

Iggers, Georg, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University press, 1994.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, F. C. E. 1997.

Jutner, Sigfried, " España ¿Un País sin ilustración? Hacia la recuperación de una herencia perdida, " en Manuel Reyes Mate y Friedrich Niewohner (coords.), *La ilustración en España y Alemania*, Madrid, Anthropos, 1989.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norbert Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús, Imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, BUAP, Plaza y Valdés, 2000.

Le Riverend Brusone, Julio, " La historia Antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero, " en Hugo Díaz-Thomé et. al. *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Centro de estudios históricos, 1945.

_____, "Literatura y vida intelectual en la América española colonial," en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 4 América latina colonial: población, sociedad y cultura, trad. Antonio Acosta, Barcelona, Crítica, 1990.

Lacouture, Jean, *Jesuitas. Los conquistadores I*, trad. Carlos Gómez, Barcelona, Paidós, 1993.

Lafaye, Jaques, *Albores de la Imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglo XV y XVI)*, México, F. C. E. 2004.

León-Portilla, Miguel, ed; *Loreto, capital de las Californias. Las cartas fundacionales de Juan María de Salvatierra*, México, UABC, CONACULTA, 1997.

_____, *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, UNAM, 2001.

_____, “ Estudio introductorio, ” en Miguel del Barco, *Historia natural y crónica de la Antigua California*. [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas] Edición, estudio preliminar y notas y apéndices: Miguel León- Portilla, México, UNAM, 1988.

Le Goff, Jaques, *Lo Maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999.

Levin, Rojo, Danna Alexandra, *A Way Back to Aztlan: Sixteenth Century Hispanic-Nahuatl Transculturation and Construction of New Mexico*, Tesis de doctorado, London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres, 2001.

_____, “La búsqueda de Nuevo México: un proceso de-migratorio en la América española del siglo XVI” en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, eds., *Las Vías del Noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2006.

_____, “ Nuevos nombres, viejos lugares: España y México reproducidos como topónimos en el Nuevo Mundo, ” Secuencia, núm. 57, 2003.

Liss, Peggy, *Los Imperios Trasatlánticos. Las redes del comercio y de las revoluciones de Independencia*, trad. Juan José Utrilla, México, F. C. E. 1 995.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa, 1992.

Maneiro, Juan Luis, *Vida de algunos mexicanos ilustres, tomo 1*, estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero, México, UNAM, 1988.

Masten Dunne, Peter, S.J. *Black Robes in Lower California*. Los Angeles, University of California Press, 1968.

_____, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, México, Jus, 1958.

Marzal, Manuel, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767) Tomo I. Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino*. Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, 1992.

_____, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Anthropos, UAM-I, 1993.

Marchetti, Giovanni, *Cultura indígena e integración nacional*, trad. Alberto Guaraldo, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

Mathes, Michael, ed. *Californiana I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California, 1611-1679, volumen 1*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1965.

_____, “ Estudio” en Miguel Venegas, *Obras Californianas del padre... S. J;* Vol. I, edición y estudio de W. Michael Mathes, bibliografías e índices de Vivian Fisher y E. Moisés Coronado, Prólogo de Miguel León- Portilla, La paz, B. C. S; UABCS, 1979.

Mayer, Alicia, “ América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-contrarreforma, ” en María Alba Pastor y Alicia Mayer, (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, 2000.

Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación, y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Messmacher, Miguel, *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuita de la Baja California*, México, F.C.E. 1997.

Momigliano, Arnaldo, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, trad. Stella Mastrangelo, México, F. C. E. 1993.

Muriá, José María, *La historiografía colonial. Motivación de sus autores*, México, UNAM, 1981.

Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1964.

Otaola Motagne, Javier, " La idea de la salvación en la Contrarreforma, " en Alicia Mayer y María Alba Pastor, (coords.) *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, 2000.

Olivier Carbonell, Charles, *La historiografía*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, F. C. E. 2005.

O' Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias. Pedro Mártir de Angleria, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*, México, CONACULTA, Alianza editorial, 1989.

Ortega Soto, Martha, *Alta California: una frontera olvidada del Norte de México*, México, UAM-I, Plaza y Valdés, 2001.

Ortega y Medina, Juan Antonio, " Clavijero ante la conciencia historiográfica mexicana, " Estudios de historia novohispana, México, núm. 10, 1991.

Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia, (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona, Península, 1997.

Pastor, María Alba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM, F. C. E. 2004

Pacheco, José Emilio, "La patria perdida. Notas sobre Clavijero y la cultura nacional, " *En torno a la cultura nacional*, México, SEP SETENTAS, 1982.

Pérez- Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México. A través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 2005.

Píccolo, Francisco María, S. J. *Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702 y otros documentos*. Edición, estudio y notas por Enest J. Burrus, S. J; Madrid, Ediciones José Porrúa Turanza, 1962.

Piho, Virve " La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, " Estudios de historia novohispana, UNAM, vol. 10, 1991.

Portillo, Álvaro del, *Descubrimiento y exploraciones en las costas de California, 1532-1620*. Madrid, Rialp, 1982.

Posada, Mejía Germán, “ el padre Oviedo, precursor de los jesuitas ilustrados. ” Historia mexicana, núm. 25, 1957.

Río Ignacio del y González Rodríguez, Luis, eds. *La fundación de la California jesuítica*, La paz, UABCS, 1997.

_____, *El régimen misional del Antigua California*, México, UNAM, 2003.

_____, *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*, UNAM, México, 1990.

Rico González, Víctor, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavijero, Veytia, Cabo y Alegre*, México, UNAM, 1949.

Ronan, Charles, *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787). Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras*. Trad. Carlos Ignacio Aguilar Razo, Guadalajara, ITESO, U de G, 1993.

Rusen, Jorn “ La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas,” en Silvia Pappé, coord. *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, trad. Kermit McPherson, México, UAM-A, 2000.

Sánchez Blanco, Francisco, *La mentalidad ilustrada*, Madrid, Taurus, 1999.

Solano, Francisco de, “ Los resultados científicos de la real expedición hispanofrancesa al virreinato del Perú, 1749-1823. ” Historia mexicana, núm. XLVI: 4, 1996.

Taraval, Segismundo, *La rebelión de los Californios*, ed. Eligio Moisés Coronado, presentación de Salvador Bernabéu, Aranjuez (Madrid), Doce Calles, 1995.

Tietz, Manfred “Las reflexiones imparciales de Juan Nuix y Perpiñá (1740-1783): el saber americanista de los jesuitas y las trampas de la fe, ” en Manfred Tietz, *Los jesuitas españoles expulsos, su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. Actas del coloquio internacional de Berlin, (7-10 de abril de 1999)*, Madrid, Vervuet- Iberoamericana, 2001

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, tomo I, introducción de Miguel León-Portilla, México, 1969, Porrúa.

Toulmin, Stephen, *Cosmópolis, the hidden agenda of modernity*, University of Chicago press, 1990.

Trabulse, Elías, “ Clavijero. Historiador de la ilustración mexicana,” en Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavijero en la ilustración mexicana. 1731-1787*, México, El colegio de México, 1988.

Valdeón, Julio, “ Filosofía cristiana de la historia”, en Manuel Reyes Mate ed. *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2000.

Vargas, Silvia, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1989.

Venegas, Miguel, “ Empresas apostólicas de los padres misioneros de la Compañía de Jesús de la provincia de Nueva España obradas en la conquista de Californias debida y consagradas al patrocinio de Maria Santísima, conquistadora de nuevas gentes en su sagrada imagen de Loreto, historiadas por el padre Miguel Venegas de la misma Compañía de Jesús.” En *Obras Californianas del padre... S. J*; Vol. IV edición y estudio de W. Michael Mathes, bibliografías e índices de Vivian Fisher y E. Moisés Coronado, prólogo de Miguel León- Portilla, La paz, B. C. S; UABCS, 1979.

_____, *Noticia de la California*, tres tomos, México, Layac, 1944.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1996.

Vizcaíno, Sebastián, “ Relación del primer viaje que Sebastián Vizcaíno, a cuyo cargo fue la jornada de las Californias, da para el Rey nuestro señor...., “ en Álvaro del Portillo, *Descubrimiento y exploraciones en las costas de California, 1532-1620*. Madrid, Rialp, 1982.

Wekmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, F. C. E. COLMEX, 1994.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, F.C.E. 1973.

_____, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992.

Wright, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios*, trad. José Antonio Bravo, México, Debate, 2005.

