

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.



LA ESPIRITUALIDAD JESUITA HISPÁNICA EN EL SIGLO XVI. EL P. JUAN DE LA
PLAZA, SJ, Y LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA INTERNACIONAL

PRESENTA

RICARDO ALBERTO GARZA HERRERA

DIRECTORA DE LA TESIS: DRA. CLARA GARCÍA AYLUARDO

CIUDAD DE MÉXICO

2020

RESUMEN

Esta investigación aborda la religiosidad de las primeras generaciones de jesuitas hispanos que, tras la aprobación papal de 1540 y la entrada de la Compañía de Jesús en la Monarquía Católica, encabezaron la expansión y fortalecimiento de la orden religiosa a lo largo del territorio hispánico durante la segunda mitad del siglo XVI. A través de la obra del P. Juan de la Plaza, SJ, (Medinaceli, 1527 – Ciudad de México, 1602) se realiza una revisión sobre la formación apostólica de un grupo de religiosos hispanos formados entre los entusiasmos del llamado ignacianismo, o jesuitismo primitivo, y los ideales de los movimientos de reforma católica española. Un eje importante en esta investigación es el tratamiento de la Compañía de Jesús hacia el tema de la “otredad” y la conversión religiosa. El camino apostólico del P. Juan de la Plaza entre los moriscos de Granada y los nativos peruanos y de Nueva España permite analizar la experiencia religiosa jesuita en tres importantes enclaves misioneros.

AGRADECIMIENTOS.

A todos aquellos que han formado parte de esta idea.

A la Dra. Clara García Ayluardo. De inmensa sabiduría y eterna confianza. *Era como las flores del maíz no cortadas y en el mismo instante en que las besa el Sol.*

Al Dr. José Juan López-Portillo, por haber creído en mí y en este proyecto. *En usted se reconoce la edad eterna de la verdadera poesía.*

Dr. Wenceslao Soto, SJ. Agradezco su disposición para leer y comentar esta investigación. Más afortunado soy por su amistad y enseñanzas. A la manera de San Ignacio hacia San Juan de Ávila: *Los que están puestos como ejemplo de vida, deben, si pueden, rechazar las detracciones; no sea que dejen de escuchar su predicación los que pudieran oírlos.*

Dra. Perla Chinchilla, doy gracias por su tiempo y dedicación en la lectura de este trabajo. *A todos edifica con su ejemplo en la labor de nombrar a la Compañía de Jesús.*

Agradezco a todos quienes forman parte del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares, España. Su amistad y generosidad iluminaron los caminos de esta investigación. Infinitos abrazos al Lic. Javier Martínez, al H. Amancio Arnáiz, SJ, y a Alfredo Verdoy, SJ, director del Archivo. Un privilegio conocer a la Dra. Rosalva Loreto López. *El sonido del corazón humano va formando las palabras inolvidables.*

Muchas gracias al personal que labora en la Biblioteca Nacional de España, espacio que iluminó mis días de eterna lectura. *Nunca apagues tus lámparas.*

Fue un enorme placer recorrer el Archivo Romano de la Compañía de Jesús en Italia. Expreso mi enorme gratitud a todos los investigadores que rodearon mis horas de estudio, pláticas y andares a través de la Eterna Ciudad. Mi total agradecimiento al P. Francisco de Borja Medina, SJ, al P. Miguel Coll, SJ, al P. Bernardo Gantier, SJ, al Dr. Alexander Ruiz, a la Mtra. Elena Amerio, al Dr. Thomas Schader y al Dr. Ulrich Stober. Gracias especiales a los bibliotecarios y administrativos del ARSI y a su director académico, Brian Mac Cuarta, SJ. *Por ese camino, interminablemente se deslizan las imágenes como pequeños navíos cargados de miel.*

Agradezco a toda la plantilla que forma parte de la División de Historia del CIDE, destacando a la Mtra. Emma Nakatani por su incansable apoyo. Todos ustedes son admirables. *En ustedes se consagran las victorias de la inteligencia.*

A mis amorosos padres, Eliceth y Ricardo, a Roberto y Elicet. *Su compañía me ilumina. Con su amor, mi vida ha valido la pena.*

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA.....	1
LA COMPAÑÍA DE JESÚS. CONSIDERACIONES GENERALES.....	4
VIDA DE JUAN DE LA PLAZA, SJ.....	7
LA RUTA DE INVESTIGACIÓN.....	10
I. JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA ESPIRITUALIDAD JESUITA EN LA MONARQUÍA CATÓLICA.....	12
LA ENTRADA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS A TERRITORIO HISPÁNICO	13
JUAN DE ÁVILA Y LOS JESUITAS. LA SEMILLA DE UNA PASTORAL RENOVADA	34
LA IDEA DE CONVERSIÓN EN LOS LINEAMIENTOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS	43
LOS JESUITAS Y LOS MORISCOS DE GRANADA.....	51
CONSIDERACIONES FINALES.....	54
II. JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA VISITACIÓN A PERÚ. LOS ENCLAVES MISIONEROS HISPÁNICOS.....	57
DE LA JUNTA MAGNA A LOS PRIMEROS CIRCUITOS JESUITAS EN LA AMÉRICA HISPANA.....	59
LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN PERÚ. EL NUEVO RUMBO MISIONAL JESUITA.....	67
JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA VISITACIÓN PERUANA. LAS DISCUSIONES SOBRE LA PASTORAL JESUITA.....	78
CONSIDERACIONES FINALES.....	89
III. JUAN DE LA PLAZA, SJ Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUEVA ESPAÑA. EL REFORMISMO JESUITA EN EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO.....	92
LAS PRIMERAS FUNDACIONES JESUITAS EN NUEVA ESPAÑA.....	95
LA VISITACIÓN Y PROVINCIALATO DE JUAN DE LA PLAZA. LOS REAJUSTES A LAS LABORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUEVA ESPAÑA.....	111
LOS <i>MEMORIALES</i> DE JUAN DE LA PLAZA Y EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO.....	115
<i>EL DIRECTORIO PARA CONFESORES Y PENITENTES</i>	129
CONSIDERACIONES FINALES.....	133
CONCLUSIONES. UN CAMBIO DE MARCHA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	136
BIBLIOGRAFÍA.....	142

INTRODUCCIÓN. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA CONFESIONALIZACIÓN HISPÁNICA.

En un período de autoafirmación, redefiniciones y readaptaciones teológicas y dogmáticas por parte de la Iglesia católica, un puñado de hombres espirituales durante el siglo XVI se organizaron e instauraron una de las más poderosas e influyentes instituciones religiosas a lo largo de la Edad Moderna: la Compañía de Jesús. Dentro de la Monarquía Hispánica, los jesuitas emprendieron la fundación de colegios y casas de probación que dieron cabida a la consolidación de la orden. Envuelta la Compañía en el ambiente de la renovación católica, Juan de la Plaza perteneció a las primeras generaciones de jesuitas españoles que trataron el tema de la “otredad” y la necesidad de conversión como proyecto político y espiritual tanto de una Corona como de una Iglesia que se proclamaban universales.

Esta investigación se sitúa entre los tratados y reflexiones acerca de la historia de la primera Compañía de Jesús y sus influjos en territorio español. Se postula como eje principal el estudio sobre el “primer” jesuitismo hispano, o jesuitismo primitivo, caracterizado por desarrollar y extender una religiosidad apegada a los ideales apostólicos de Ignacio de Loyola (1491 – 1556), en consonancia a los ambientes de reforma católica, nutridos de las exigencias y ánimos de nuevos caminos para el acercamiento y conocimiento de Dios. Reconocer estas singularidades en el fenómeno jesuita permite abrir brechas al análisis de los diversos sujetos que compusieron y definieron las primeras rutas de participación religiosa de la orden.

Planteo un estudio que aborde la vocación religiosa de Juan de la Plaza y la construcción del perfil jesuita a través de los territorios hispánicos y su prolongación hacia los virreinos de Perú y Nueva España. Sin extenderme en las comunes generalizaciones que sobre la Compañía de Jesús se han escrito, abordaré los devenires e influencias de la labor de Juan de la Plaza en el proceso de las primeras décadas de formación, definición y experimentación de los jesuitas, así como sus particularidades dentro del territorio de la Monarquía Hispánica.

La apertura a los conversos, la ruptura con la tradición monacal, una educación sacerdotal más estricta y un mayor entusiasmo hacia la guía de una espiritualidad popular, fueron algunas claves de acción de la primigenia organización jesuita. Estas características, a su vez, permiten no perder de vista las incertidumbres, contradicciones, dudas y resistencias hacia el proceso de formación institucional. Siendo así, analizar la adaptación y transformación de un círculo de religiosos recién congregados a una organización sólida y uniforme, capaz de

contrariar al poder político y diferenciarse de otros grupos de la Iglesia católica, es el objetivo general de este estudio.

Atención principal llevarán las reflexiones sobre el posicionamiento de la orden jesuita frente a la apertura de los cristianos nuevos, ya fueran de origen judío o morisco, y las consecuentes ideas que se generaron ante la relación con los indígenas y mestizos americanos, al menos, hasta la implantación de los decretos de limpieza de sangre para la Compañía de Jesús en 1593. Esta situación interesa al partir de dos líneas históricas significativas: la mayoría de los grandes hombres de Iglesia de la religiosidad española en el siglo XVI eran, principalmente, judeoconvertos. Por otro lado, la Compañía de Jesús desarrolló importantes proyectos de defensa e integración de moriscos dentro de la Monarquía Hispánica a tal grado de aceptar cristianos nuevos, descendientes de moriscos, entre las filas de la organización. Considero que estas políticas influyeron en los virreinos hispanoamericanos al intentar promover la inclusión de los indios a la ordenación sacerdotal, la enseñanza de las lenguas a misioneros y la educación religiosa a indígenas a partir de catecismos y doctrinas escritas en lenguas nativas; prácticas que serían obstaculizadas, borradas o modificadas posteriormente.

El proyecto de investigación arranca con los cuestionamientos sobre las posibilidades de definir el reinado de Felipe II como un estado confesional, detalles que plantean los parámetros de relación con las minorías y sociedades diferenciadas religiosa y políticamente. El primer capítulo se enfocará en delinear la espiritualidad jesuita a través de la mirada de Juan de la Plaza para desembocar en la experiencia de conversión de la Compañía de Jesús frente a los moriscos de Granada, situación que continuamente se ha enmarcado en los intereses regioes de la homogeneidad confesional y la obediencia social. Este apartado permitirá tratar los escenarios de religiosidad jesuita y las relaciones con otros importantes hombres de religión de la época en la Monarquía Hispánica. Asimismo, se abordarán los inconvenientes de unas de las principales problemáticas de la provincia española de la Compañía de Jesús frente a las autoridades reales: los primeros generales jesuitas, justificados en los textos fundacionales de la orden, intentaron mostrar una organización religiosa homogénea y ordenada cuyos miembros se regían bajo las mismas directrices, compartían una única espiritualidad y eran educados en idénticos parámetros; sin embargo, los documentos hablan sobre una serie de disputas y negaciones debidas al rechazo por el excesivo control que el monarca hispano ejercía sobre una sociedad

religiosa administrativamente centralizada en torno a Roma y la figura del Sumo Pontífice¹. El estudio del caso granadino permitirá reconocer una de las primeras experiencias que determinaron el accionar jesuita frente a los temas de conversión religiosa y el trato hacia la otredad.

Los siguientes apartados se enfocarán sobre las problemáticas de la conversión de los nativos americanos, experiencias en las que los jesuitas brindaron especial atención. El segundo capítulo abordará el caso peruano y el desarrollo misional de la Compañía de Jesús. La llegada de los jesuitas coincidió con el inicio de la administración del virrey Francisco de Toledo (quinto virrey de Perú, 30 de noviembre 1569 – 1 de mayo 1581). Las nuevas prácticas administrativas reguladas desde la Junta Magna de 1568 implicaron diferencias y replanteamientos en la Compañía de Jesús sobre los modos de proceder en las labores de misión en los virreinos americanos. Partiendo de la visitación del P. Juan de la Plaza se podrá detallar el panorama de la provincia peruana jesuita, el alcance de los primeros proyectos misionales de conversión en la región y sus posibles vínculos y relaciones con otras experiencias de la Compañía en el mundo, entre ellas, los resultados de la interacción frente a los moriscos granadinos.

El tercer capítulo abarcará la experiencia de la Compañía de Jesús en la provincia de la Nueva España. El provincialato del P. Juan de la Plaza es considerado el primer impulso organizado e institucional de la Compañía de Jesús para el aprendizaje y la instrucción de las lenguas indígenas para los misioneros de la orden. Con los antecedentes de evangelización de franciscanos, dominicos y agustinos, así como las disputas entre las órdenes religiosas, el clero secular y la administración virreinal, los jesuitas representaron una nueva fase de expansión y dominación territorial. La sección finaliza con la participación de Juan de la Plaza en el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, evento en el que, por ejemplo, el historiador Ricardo García Villoslada percibió los ideales pastorales de educación religiosa y conversión del andaluz Juan de Ávila² en los escritos del P. Plaza.

En la presente investigación se analizarán, además, las siguientes problemáticas: ¿Cuáles son los lineamientos para definir una primigenia espiritualidad jesuita española? ¿cuáles fueron

¹ Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 7 – 22.

² Juan de Ávila nació el año 1500 en Almodóvar del Campo, actual provincia de Ciudad Real. Era converso, hijo de Alfonso de Ávila y Catalina Gijón. Reconocido como el “apóstol de Andalucía”, sobresale al ser una de las principales figuras en el movimiento de renovación católica de mediados del siglo XVI en la Monarquía Católica. Para mayores detalles, véase, Martínez Shaw, “Juan de Ávila y su tiempo”, 125 – 140.

las puestas en práctica de la Compañía de Jesús en torno a la conversión dentro de la Monarquía Hispánica en la segunda mitad del siglo XVI? ¿cuáles fueron las discusiones y acontecimientos que antecedieron y complementaron las ideas de conversión entre los jesuitas? ¿cuál fue la relevancia de la vocación pastoral de Juan de la Plaza en el ambiente religioso hispánico? ¿se pueden trazar líneas de continuidad y semejanza en los procesos de conversión de los moriscos y los nativos americanos? Las respuestas a estos cuestionamientos examinarán el ambiente religioso y político de la confesionalización católica y la participación de Juan de la Plaza como un eje de acción jesuita frente a la apostasía y la abjuración de la herejía. Las políticas de mayor burocratización y centralización romana de la Compañía de Jesús, aplicadas al final del siglo XVI, brindarán un balance sobre los resultados y alcances de las primeras experiencias de conversión de la orden ignaciana dentro de la Monarquía Hispánica, así como sus redirecciones a nuevos escenarios de adoctrinamiento.

La Compañía de Jesús. Consideraciones generales.

La Compañía de Jesús fue aprobada por el Papa Paulo III bajo la bula promulgada el 27 de septiembre de 1540 *Regimini militantes Ecclesiae*. Esta bula significó el reconocimiento y examen Papal del documento conocido como los “Cinco Capítulos”: en la primavera de 1539, reunidos en la casa de Antonio Frangipani en Roma, los diez compañeros de Paris, encabezados por Ignacio de Loyola, formularon los lineamientos sobre una nueva sociedad regida bajo los ministerios apostólicos dirigidos “al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe”³. Esta nueva orden se definió en los tres votos religiosos substanciales y un cuarto más enfocado a las disposiciones misioneras y apostólicas respecto a las determinaciones del Sumo Pontífice. Después de una serie de desaprobaciones y controversias, Ignacio de Loyola comenzó la revisión y ampliación de los fundamentos entregados y aceptados por Paulo III. El 21 de julio de 1550, el Papa Julio III presentó la confirmación sobre la ordenación de la Compañía de Jesús en la bula *Exposcit debitum*. La bula de 1550, conocida como la “fórmula del Instituto”⁴, justifica la autorización para laborar en el seno de la Iglesia católica y, asimismo, a la manera de las reglas de las órdenes religiosas, representa el estatuto constitucional de la Compañía. Como lo señala el jesuita historiador John W. O’Malley, dicho

³ *Obras de San Ignacio*, 390.

⁴ Se debe aclarar que existen dos versiones de la “fórmula del Instituto”: la de 1540, presentada al Papa Paulo III, y la de 1550, nacida de la bula *Exposcit debitum* promulgada por el Papa Julio III.

estatuto concreta los fines de la fundación de la orden y los medios que se usarán para conseguirlos.⁵

La *Fórmula*⁶, después de ser examinada y rediseñada, representó una más compleja y profunda carta de presentación. En esta nueva exposición, la Compañía de Jesús se postuló como una comunidad con un peculiar destino:

la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos.⁷

Más allá de estos enunciados genéricos respecto a los ministerios evangélicos de la vida religiosa, la *Fórmula* va destilando las prácticas y pretensiones que la Compañía de Jesús desarrollaría; a través de una serie de conceptos y expresiones, podemos vislumbrar los objetivos y finalidades planteados por los diez fundadores. La “doctrina cristiana”, sinónimo de catecismo, alude a las enseñanzas básicas por medio de la predicación, la instrucción o cualquier otro recurso para la educación religiosa básica y cotidiana. La “propagación de la fe”, concepto íntimamente ligado a la idea de “misión”⁸ y al enunciado “desplazamiento a tierra de infieles”, implicó uno de los ejes fundamentales para la organización de los jesuitas. Basta recordar a los diez reunidos en París, antes de la aprobación papal, teniendo como objetivo peregrinar a Tierra Santa para laborar en la conversión de infieles. Al verse obstaculizado tal proyecto por la guerra entre Venecia y los otomanos, Ignacio y el resto plantearon la voluntad de ofrecer un cuarto voto, en organización religiosa, para disponerse a la voluntad papal de laborar entre infieles. En la segunda sección de la *Fórmula* se explica:

Hemos creído que será sumamente conducente que cada uno de nosotros y todos aquellos que en adelante harán la misma profesión⁹, además del vínculo común de los tres votos, se obliguen con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores

⁵ “Los jesuitas son libres de realizar cuantos cambios estimen apropiados en sus *Constituciones* y en el “modo de proceder”, siempre que esos cambios no se opongan a ninguna de las cláusulas principales de la bula. De proponer algún cambio contrario a la bula, los jesuitas, incluso actualmente, tienen que apelar a la Santa Sede para solicitar explícitamente su permiso.” O’Malley, *¿Santos o demonios?*, 37. Para todo el proceso de escritura, revisión y comparaciones de todas las versiones de la *Fórmula*, véase, De Aldama, *Notas para un comentario; Obras de San Ignacio*, 367 – 389.

⁶ Refiriéndome a la versión de 1550.

⁷ *Obras de San Ignacio*, 390.

⁸ Expresión cultivada mayormente por una historia de los conceptos que por un desarrollo conceptual de la *Fórmula del Instituto*.

⁹ Alude a la profesión de los votos, lo cual incluye el 4º voto.

nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, en cuanto estará de nuestra parte, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo adonde nos quieran enviar, o a los turcos o a cualesquiera otros infieles, aun a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos.¹⁰

Aunque, en un principio, nunca estuvo entre los intereses de los fundadores la situación de la ruptura de la unidad cristiana, para la versión de 1550 la adhesión de la idea de “defensa de la fe” refleja la percepción de los jesuitas sobre el papel que debían asumir en la confrontación con el protestantismo.¹¹ Una expresión que ha sido constantemente malinterpretada sobre los fundamentos de la Compañía de Jesús es el enunciado “soldados de Dios”. Mucho se ha hablado sobre una relación en torno a las imágenes y estereotipos de los jesuitas como militares: tanto el pasado miliciano informal de Ignacio de Loyola en la defensa de Pamplona, el título *militantes Ecclesiae* de la bula de 1540, o el frente abierto de lucha protestante en Europa, plantearon escenarios de guerra y disputas que poco corresponden a las denominaciones de la época. La trascendencia de la “defensa de la fe” ejemplifica uno de los ejes más significativos para la Compañía de Jesús: el servicio a la Iglesia católica bajo el Romano Pontífice. El inicio de la *Fórmula* lo estipula de la siguiente manera:

Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, y servir solamente al Señor y su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra, persuádase que, después del voto solemne de perpetua castidad, pobreza y obediencia, es ya miembro de esta Compañía...¹²

Las *Constituciones* representan la referencia administrativa y de organización de la Compañía de Jesús. Con las concesiones de acción pastoral otorgadas por la bula del Papa Paulo III, Ignacio y sus compañeros dispusieron deliberar las bases de jerarquización y funcionamiento de la orden. El primer texto de las *Constituciones* fue presentado en 1549 y, todavía, en 1594 sufrió un examen de aprobación. Se considera este texto el núcleo fundamental de la Compañía ya que en él se plantean mucho de los modos de proceder de la orden, las justificaciones a la universalidad de la labor apostólica y los llamados principios ignacianos. Entre los temas abordados en las *Constituciones* se puede citar la admisión de los candidatos, el sentido de voto de pobreza, el examen de los novicios, la formación de los miembros, las atribuciones del

¹⁰ *Obras de San Ignacio*, 391.

¹¹ O'Malley, *¿Santos o demonios?*, 39.

¹² *Obras de San Ignacio*, 390.

general, la enseñanza del catecismo, el vestido que debían usar, el rezo del oficio divino, la celebración de la misa.¹³

La Compañía de Jesús fue una organización jerarquizada y se establecieron directrices para la elección y desarrollo de sus miembros. Las *Constituciones* reglamentaron el modo de vida dentro de la Compañía, aludiendo desde las vocaciones hasta los impedimentos para ingresar, y crearon un horizonte de uniformidad en el seno de la organización. En el organigrama de la Compañía el noviciado era el primer examen para incorporarse a la orden; los escolares eran los miembros en formación y habitaban en los colegios; los coadjutores temporales se encargaban de los trabajos no ministeriales y los coadjutores espirituales apoyaban las labores ministeriales. Los jesuitas tenían la clara idea de que en el cuerpo de su organización no todos los miembros podían ser sacerdotes ni letrados. Cada aspirante tendría que asumir el oficio que le tocaba según el juicio del superior. Los profesos eran el grado más alto dentro de la Compañía y eran quienes se disponían como los instrumentos para las actividades misioneras. De este selecto grupo salían quienes gobernaban a la orden: el prepósito general, los visitadores, los procuradores, los provinciales y rectores.¹⁴

Vida de Juan de la Plaza, SJ.

La Compañía de Jesús se estableció en territorio hispánico en 1547. Fue la segunda provincia, después de Portugal, y comenzó con siete casas y 41 jesuitas. En 1522, la provincia se dividió en dos: Aragón y Castilla, bajo la dirección del provincial de Castilla, P. Antonio Araoz¹⁵. En 1554, Jerónimo Nadal¹⁶, por encargo del prepósito Loyola, erigió una nueva división y estableció las provincias de Aragón, Castilla y Andalucía: la primera correspondió al reino de Aragón, Valencia y Cataluña; a Castilla pertenecieron Castilla la Vieja y el reino de Toledo;

¹³ *Obras de San Ignacio*, 376.

¹⁴ Egido, *Los jesuitas en España*, 42 – 43.

¹⁵ Antonio de Araoz (1515 – 1573). Es considerado el primer jesuita que llega a la Península Ibérica en 1539, aunque la Compañía de Jesús no estaba aprobada canónicamente. Fue provincial de España en 1547, de Castilla en 1554 y comisario para la península desde 1562. A partir de 1545, fue confesor de algunos miembros de la corte, como fue Ruy Gómez de Silva, ministro de Felipe II. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 433.

¹⁶ Jerónimo Nadal (1507 – 1580). Ingresó a la Compañía de Jesús en 1545. Laboró como promulgador de las *Constituciones* por las provincias europeas. Entre 1560 y 1564, fue visitador de España, Francia, Alemania e Italia. Fue vicario de la Compañía en Roma y vicario general desde 1571 hasta la muerte del General Francisco de Borja. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 5813 – 5815.

Andalucía abarcó Salamanca, Extremadura y Granada¹⁷. En el transcurso del mismo año, se decidió no separar Salamanca de Castilla y que el nuevo colegio de Plasencia (Cáceres, Extremadura) perteneciera a la Provincia de Castilla. La provincia de Andalucía, o Bética, quedó definida por los antiguos reinos de Jaén, Córdoba, Granada y Sevilla, y contaba con el colegio de Córdoba, fundado en 1553¹⁸, y 18 jesuitas. Las Islas Canarias formaron parte de la provincia de Andalucía, como lugar de misión, al ser diócesis sufragáneas de Sevilla¹⁹. Como última modificación, en 1562, se dividió la provincia de Castilla en dos: Castilla y Toledo.²⁰

Juan de la Plaza nació en Medinaceli, España, en 1527. Su formación religiosa e intelectual estuvo muy cercana a las prácticas e ideas de los movimientos espirituales de renovación católica que se desarrollaron alrededor de las regiones de Andalucía, Castilla y Granada. No es poco decir que, similar a otros jesuitas cercanos a él, fue discípulo del apóstol andaluz Juan de Ávila. Estudió filosofía en Alcalá durante los años 1543 y 1546, y teología en Sigüenza entre 1546 y 1551, donde tuvo por profesor a Bartolomé Torres²¹. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1553 en el noviciado de Alcalá. Fue nombrado primer maestro de novicios en el Colegio de Córdoba en 1555 y, posteriormente, ocupó la rectoría del Colegio de Granada de los años de 1556 a 1562. Bajo su tutela se formaron importantes jesuitas como Baltasar Álvarez²², maestro de novicios de la provincia de Castilla, y Francisco Vázquez, maestro de novicios de la provincia de Andalucía. Además, Alfonso Ruiz²³, su ayudante en

¹⁷ Para 1554, se habían fundado once colegios: siete en el territorio de Castilla (Valladolid, Alcalá de Henares, Oñate, Burgos, Medina del Campo, Salamanca y Córdoba) y cuatro en Aragón (Valencia, Barcelona, Gandía y Zaragoza).

¹⁸ La fundación del colegio cordobés fue bajo solicitud de Juan de Ávila, quien residía en Montilla, Córdoba.

¹⁹ Hasta el siglo XVII no contó con comunidades permanentes.

²⁰ Soto, "Las provincias", 6 – 7.

²¹ Bartolomé Torres (1512 – 1568) estuvo fuertemente ligado a Ignacio de Loyola. Acompañó a Felipe II, como teólogo, en su viaje a Inglaterra con motivo de su matrimonio con la reina María Tudor. Siendo obispo de Canarias, pidió la asistencia de la orden jesuita. Los padres Diego López y Lorenzo J. Gómez le acompañaron en las visitas canónicas y lo asistieron en su muerte. Refieren que su librería fue donada a la expedición de jesuitas que paso por las Islas Canarias en 1572 rumbo a la Nueva España. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 3819.

²² Baltasar Álvarez (1533 – 1580) asistió espiritualmente a Teresa de Jesús, probablemente, entre los años 1555 y 1562. En 1579 fue designado provincial de Perú, pero el viaje nunca lo realizó. Véase, O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 91.

²³ Alfonso Ruiz (1530 – 1599) fue nombrado, por el segundo Prepósito General Diego Laínez, maestro de novicios en la Casa Profesa de Roma y del primer noviciado jesuita, San Andrés del Quirinal, entre los años 1565 y 1571. Véase, Charles E. O'Neill, *Diccionario histórico*, 3434 – 35 y Camilo María Abad, "Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz, de la Compañía de Jesús: algunos de sus escritos espirituales." *Miscelánea Comillas* 29 (1958): 109-290.

Andalucía, se convirtió en maestro de novicios en San Andrés del Quirinal en Roma en tiempos del noviciado de Estanislao Kostka y los familiares Acquaviva.²⁴

Juan de la Plaza redactó la *Instrucción para la casa de probación* que en 1573 sirvió de fundamento para el régimen de los noviciados jesuitas en todo el mundo católico. Además, se considera participó en el Concilio de Granada de 1565 organizado por el arzobispo Pedro Guerrero²⁵. El Concilio de Granada tuvo las funciones de aplicar a la diócesis los decretos establecidos por el recién terminado concilio ecuménico y afrontar las problemáticas de la evangelización de los moriscos.

El 2 de julio de 1573 fue nombrado visitador de la provincia de Perú y llegó a Lima el 31 de mayo de 1575. Cabe mencionar que arribó acompañado de Bernardo Bitti (1548 – 1610), el pintor italiano introductor del manierismo en la tradición pictórica limense y cuzqueña. Posteriormente, visitó algunas doctrinas como la de Juli y Potosí, en las cuales, se relacionó con la labor misionera de Alonso de Barzana (1530 – 1597), uno de los primeros jesuitas españoles que desempeñó en la región meridional americana. Al terminar su visita por la región peruana fue enviado al virreinato de la Nueva España.

Arribó en febrero de 1580 a la capital del virreinato de Nueva España. Entre sus acciones como provincial, cargo asumido de 1580 a 1585, sobresale la fundación de la residencia de Tepetzotlán para instrucción de las lenguas náhuatl y otomí para los jesuitas misioneros. Algunos cronistas, refiere Luis Martínez Ferrer, hablan del cuidado que tuvo Plaza para formar una escuela de lenguas para los padres jesuitas y un colegio de indios para la enseñanza de la “policía” humana y cristiana.²⁶ Promovió la fundación de la misión de Filipinas en 1581 que acompañó al dominico fray Domingo de Salazar (1512 – 1594), designado primer obispo de Manila²⁷. Fue elegido para participar en el III Concilio Provincial de México en 1585, del cual, fue el encargado de redactar los instrumentos pastorales y algunos memoriales. Al dejar de ser provincial de la Nueva España se retiró a la residencia jesuita de Tepetzotlán. Sus labores

²⁴ Estanislao Kostka (1550 – 1568) novicio jesuita polaco, es uno de los principales santos de la orden y modelo de virtudes para la juventud cristiana; fue canonizado en 1726 junto a Luis Gonzaga. Rodolfo Acquaviva (1550 – 1583) fue un misionero jesuita italiano; murió martirizado en la región de Goa del Sur, India. Claudio Acquaviva (1543 – 1615) fue el quinto Preósito General de la Compañía. Para mayores detalles de sus biografías, véase, O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 71, 4602 – 4603.

²⁵ Pedro Guerrero (1501 – 1576). Fue un teólogo y sacerdote español. Asumió el cargo de arzobispo de Granada desde 1547 hasta su fallecimiento.

²⁶ Martínez Ferrer, *Directorio*, 67.

²⁷ Decorme, *La obra de los jesuitas*, 31 – 32.

continuaron con la enseñanza a novicios e indios. Murió el 31 de diciembre de 1602 en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México.²⁸

La ruta de investigación.

El camino parte en el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares. En su base documental se encuentran referencias a la llegada y expansión de la Compañía de Jesús principalmente en las Provincias de Castilla y Andalucía y los primeros pasos de Juan de la Plaza dentro de la Compañía de Jesús en España.

Los manuscritos editados tanto en los primeros tomos de *Monumenta Peruana* como de *Monumenta Mexicana* fueron la principal guía para delinear el camino de Juan de la Plaza a través de Perú y Nueva España. La documentación del Archivo Romano de la Compañía de Jesús fue el complemento ideal para ciertos datos perdidos o ausentes en las ediciones de los *Monumenta Histórica de la Compañía de Jesús*.

Los principales trabajos que se han escrito sobre el jesuita Juan de la Plaza tratan, por una parte, sobre su vida y formación en España, y su experiencia en la evangelización de los moriscos. Los escritos de los historiadores jesuitas Ricardo García Villoslada, Francisco de Borja Medina, Antonio Astrain y Wenceslao Soto han sido las coordenadas para situar el desarrollo de la Compañía de Jesús en territorio hispánico. *Los jesuitas en España del siglo XVI* de Marcel Bataillon representó el fundamento para trazar el perfil de los primeros miembros ignacianos y los avatares en la consolidación de la orden religiosa.

Para América, existen un gran número de textos que abordan el desarrollo de la Compañía de Jesús en cada una de las regiones del Nuevo Mundo en el curso del siglo XVI. Estos refieren, de manera directa o indirecta, a Juan de la Plaza. En este caso hago mención de Antonio Rubial, Ronald Po-Chia Hsia, Luisa Elena Alcalá, Félix Zubillaga, Perla Chinchilla y Pedro Vargas Ugarte, quienes sobresalen por su interesante labor historiográfica en torno al tema jesuita.

Existen las revisiones que se han hecho de los memoriales y del *Directorio para confesores y penitentes* que Juan de la Plaza escribió con motivo del III Concilio Mexicano de 1585. Luis Martínez Ferrer, Alberto Carrillo y Stafford Poole realizaron una completa síntesis y seguimiento de los documentos originales, así como un exhaustivo análisis del desarrollo del

²⁸ O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 3153 – 3154.

Concilio Mexicano de 1585. Los memoriales escritos por Juan de la Plaza representan un testimonio de lo estipulado por esta junta conciliar.

Desde tiempos recientes, se viene desarrollando una avanzada dentro de la historiografía jesuita, principalmente en España, que estudia una de las primeras generaciones de misioneros de la Compañía de Jesús dispersos por el mundo. La punta de lanza ha sido la conmemoración de los 400 años de la muerte de Diego de Pantoja (1571 f – 1618), misionero compañero de Ricci en China. Se están sumando investigaciones sobre Pedro Páez (1564 – 1622), misionero en Etiopía, y Alonso de Barzana, misionero en Perú. Aunque Juan de la Plaza no corresponde a este grupo de misioneros, mi interés es insertar la presente investigación en el círculo de las discusiones que intentan complejizar y reflexionar sobre la situación de la Compañía de Jesús y su enrevesado desarrollo durante el siglo XVI.

El acceso a las crónicas de la Compañía de Jesús referentes a las fundaciones y primeros años de la orden en Nueva España brindarán un complemento al seguimiento de la Compañía en los primeros años de fundación de dicha provincia. Para esta investigación se revisaron la *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España* de Juan Sánchez Baquero, escrita hacia 1609, y la *Historia de la Compañía de Jesús en México* de Francisco Javier Alegre, publicada en torno a los años 1841 – 1842.

En su conjunto, la investigación documental dará el respaldo al fundamento teórico sobre la avanzada católica que representó la Compañía de Jesús en la renovación católica del siglo XVI y que en este estudio se enclava en la figura de Juan de la Plaza.

CAPÍTULO I. JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA ESPIRITUALIDAD JESUITA EN LA MONARQUÍA CATÓLICA.

Tratar el ingreso de la Compañía de Jesús al territorio de la Monarquía Hispánica lo concibo como resultado de un proceso de conversión en sí mismo. El cambio de voluntades, convencimientos y lo representativo de un nuevo orden de vida religiosa son las claves para entender la expansión de un nuevo grupo religioso sobre un terreno en el que se agudizaba la persecución inquisitorial y comenzaban a cerrarse filas hacia la confesionalización. La singularidad jesuita como símbolo identitario sí valió en tales años como elemento de entrada, expansión y comunión social.

Se ha planteado que entender los primeros pasos jesuitas en la península ibérica implica estudiar caminos individuales, destinos entrecruzados e inquietudes religiosas de los primeros fundadores y en los contados, pero selectos miembros que fueron reclutando y engrosando el círculo administrativo más íntimo en torno a Ignacio de Loyola y los siguientes prepósitos generales.²⁹ Estos primeros miembros que ingresaron a la Compañía, como se irá percibiendo en este capítulo, lograron el cambio de la opinión pública, la confianza política de las cortes y las administraciones regias, y el acercamiento de otros grandes nombres de religión. Muchos de los representantes de la reforma católica española, como santa Teresa de Jesús o fray Juan de la Cruz, vislumbraron los proyectos planteados por los jesuitas como una de las posibilidades más tangibles de llevar a cabo una renovación espiritual de una confesión que se endurecía a través de los caminos de la limpieza de sangre y la ortodoxia.³⁰

En las siguientes líneas se abordarán las fases fundacionales y el primer desarrollo de la Compañía de Jesús en los reinos hispánicos para trazar los objetivos, intereses, dificultades y preocupaciones que enmarcaron a un grupo de religiosos que vivían empapados de un entusiasmo espiritual que se enarbolaba como el nuevo instrumento de salvación de las almas. Las continuidades, las derrotas y los giros institucionales sucedidos al cambio del siglo nos permitirán dar una perspectiva sobre los alcances, límites, triunfos y frustraciones que este mensaje evangélico representó para la Compañía de Jesús y para los intereses de la Monarquía y de la Santa Sede, circuito que se condensa en esta investigación. Trazaré el camino de estas

²⁹ Se entiende prepósito (praepositus) como el título para nombrar a algunos superiores dentro de la Compañía, principalmente, al superior general (praepositus generalis). El término puede corresponder, también para todos los superiores de una casa profesa (espacio que habitaban los miembros que obtuvieran el cuarto voto). Gramatowski, *Jesuit Glossary*, 22.

³⁰ Bataillon, *Los jesuitas*, 87 – 259.

nuevas inquietudes religiosas a través de un grupo específico de devotos que nacieron bajo el ideal de la educación sacerdotal y los cuidados pastorales promulgados por el apóstol de Andalucía, Juan de Ávila. Desprendernos de la experiencia de estos avilistas³¹, su vinculación con la Compañía de Jesús y la participación en las fundaciones de casas y colegios dentro de la provincia española, sería desatender las actividades que fundamentaron las labores pastorales, la expansión misional y las ilusiones de redención proyectadas por los jesuitas. Postulo a Juan de la Plaza como la mirada que nos guiará en la propagación y desarrollo de la orden en suelo hispánico. Su experiencia como jesuita en la fundación de colegios, sus líneas espirituales como parámetro para la enseñanza eclesiástica, la dirección administrativa o la conversión y adoctrinamiento social serán los ejes que evidenciarán algunos de los rasgos de esta nueva comunidad de religiosos.

La entrada de la Compañía de Jesús a territorio hispánico.

Después de la aprobación Papal de 1540, la Compañía de Jesús pudo extenderse por los territorios de la Santa Sede y las regiones italianas. El rey de Portugal, Juan III, a través de sus vínculos con Simão Rodríguez (1510 – 1579), uno de los miembros fundadores de la orden, favoreció la entrada de los jesuitas a su reino.³² La escalada jesuita en dicha corte y el favorecimiento de la dinastía de Avis para la renovación religiosa de Portugal son algunos de los motivos que explican la confianza en la orden, la expansión por el reino lusitano y las primeras misiones extranjeras encabezadas por Francisco Javier (1506 – 1552) hacia las Indias orientales. En torno a los reinos de la Monarquía Hispánica, el camino de acceso fue más abrupto y problemático. Comulgo, de nuevo, con la idea de que la entrada y crecimiento de la Compañía fue una empresa de conversión individual y colectiva en la que los cambios de la opinión pública y los nuevos reclutas para la Compañía permitieron ganar la simpatía social.

³¹ El avilismo es la corriente espiritual e intelectual que se desprende del pensamiento de Juan de Ávila. El desdoble teológico parte, principalmente, de las relecturas y enseñanzas del paulinismo. Algunos especialistas, como J. Tellechea Idígoras, identifican rasgos del tomismo, el agustinianismo y el joaquinismo en el pensamiento avilista. La proyección espiritual se construyó en torno a la devoción personal e íntima hacia Cristo. Como se verá a lo largo de esta investigación, el avilismo estimuló nuevas vías de apostolado y reforma eclesiástica como fue el refuerzo a la educación sacerdotal, la espiritualidad intimista y celosas prácticas de religiosidad popular. Cabe señalar que el avilismo tuvo contactos con grupos de alumbrados y el erasmismo en la Monarquía Hispánica. Tellechea, *Los espirituales*.

³² Para el estudio del impulso de Simão Rodríguez y el avance de la Compañía de Jesús en el reino de Portugal, véase, Bataillon, “Un document portugais”, 89 – 96; Santos, “Évora y el espíritu”, 135 – 210; Palomo del Barrio, “Corregir letras”, 57 – 81.

Como antecedentes inmediatos se rastrean los años que Ignacio de Loyola pasó en Barcelona, Alcalá y Salamanca, dejando fama sospechosa pero innovadora, y siendo su estancia en París el foco de reunión de sus primeros seguidores.³³ De manera muy fina, Bataillon reconoce que “todos los españoles de la Compañía primitiva, a excepción de Francisco Javier, habían pasado sucesivamente por Alcalá y París: Íñigo, Cáceres, Laínez, Salmerón, Bobadilla; todos habían sido *complutenses* antes de ser *parisienses*.”³⁴

Ignacio de Loyola estuvo en Barcelona de 1524 a 1526. Posteriormente, pasó a Alcalá como estudiante de Artes, ciudad en la que permaneció menos de un año.³⁵ Durante esta etapa, se cuenta que Ignacio ya frecuentaba la enseñanza de los Ejercicios Espirituales y las predicaciones callejeras. Para estos años, sobre todo en Alcalá, había un encendido ambiente debido al erasmismo³⁶ y a los alumbrados³⁷. Poco tardó para que Ignacio de Loyola y algunos

³³ Para un desglose exhaustivo sobre los primeros peregrinajes de Ignacio de Loyola, su vinculación e influencia en los círculos religiosos hispánicos y el impacto social y político tras los primeros años de la Compañía de Jesús dentro de la Monarquía Hispánica, véase, Bataillon, *Los jesuitas*; O'Malley, *Los primeros jesuitas*. En este capítulo sólo se darán algunas claves para entender el proceso.

³⁴ Bataillon, *Los jesuitas*, 199 – 200.

³⁵ Alcalá era una de las grandes ciudades del humanismo español. La Universidad Complutense y la publicación de la Biblia Políglota nos pueden dar una dimensión de la importancia que intelectualmente tenía la urbe en la región. *Obras de San Ignacio*, 59 – 66.

³⁶ El erasmismo fue la corriente intelectual y religiosa nacida del pensamiento de Erasmo de Rotterdam (1466 – 1536). Este movimiento, en general, se define como una renovación espiritual enfocada en la reinterpretación de la cristiandad a la luz del conocimiento y la erudición. Fue un movimiento cultista e ilustrado. El erasmismo alimentó el acercamiento a la literatura clásica, las relecturas de la Biblia y las fuentes primitivas del cristianismo; dirigió sus denuncias a los abusos de la Iglesia y los excesos del culto externo para proponer una piedad intimista y sobria. Erasmo fundamentó sus reflexiones a partir de la filosofía de Cristo derivada de los Hermanos de la Vida en Común, del humanismo florentino del círculo de Ficino, de las enseñanzas del Sermón de la Montaña y las formulaciones éticas de los filósofos antiguos, como Platón, Cicerón y Séneca. Este pensamiento se expandió por gran parte de Europa occidental con gran impacto para el pensamiento religioso e intelectual de la época y la literatura en lenguas vernáculas. Para la recepción del erasmismo en España y sus peculiaridades, véase, Santos Carretero, “El Erasmismo”, 51 – 84; Goñi, “El Erasmismo en España”, 117 – 155; Olivar-Bertrand, “Sobre el erasmismo”, 14 – 22.

³⁷ Postulo el iluminismo, iluminados o Alumbrados, como una secta religiosa, especialmente piadosa, atribuida a pequeños grupos o conventículos que se reunían en casas particulares para leer y comentar las Escrituras y practicar la contemplación. El Edicto de Toledo de 1525 representa la primera mención pormenorizada sobre la secta. El Libro de alumbrados, hoy perdido, fue la recopilación de informaciones realizada por los inquisidores españoles entre 1524 y 1525. El movimiento se acota como un fenómeno estrictamente religioso de España. Entre los vacíos historiográficos y la poca claridad conceptual, se han postulado nuevos planteamientos para su estudio. El origen de los alumbrados continúa siendo un misterio, sin embargo, hay un consenso para rastrear su origen dentro de la reforma franciscana española; Antonio Márquez propone situarlo, además, en las tensiones entre la descomposición del mundo feudal y el correr de un vago pensamiento atribuido al Renacimiento. Para un mayor desarrollo sobre el Iluminismo y la caracterización de algunas de sus figuras principales, véase, Márquez, “Origen del iluminismo”, 339 – 362; del mismo autor, “Algunos datos”, 125 – 152.

de sus seguidores, como los segovianos Calixto de Sá³⁸ y Lope de Cáceres, el sevillano Juan de Arteaga³⁹ y el francés Juanico Reinalde⁴⁰, fueran tachados de alumbrados.⁴¹ Este grupo llamaba la atención por su apostolado espontáneo y seglar, repartiendo limosnas bajo promoción de Diego de Eguía y difundiendo una enseñanza religiosa más íntima y moral. Recomendaban la frecuencia de la confesión y la comunión, guiando a sus aprendices a través de los exámenes de conciencia, la disciplina, la ecuanimidad de los sentidos, y la oración íntima como alimento del alma.⁴² Sin duda, estas actividades fueron el germen de prácticas que se volvieron características del apostolado jesuita posterior. El grupo de devotos fue interrogado en dos ocasiones; al quedar libres de toda denuncia, Ignacio de Loyola y Calixto de Sá viajaron a Salamanca por petición del arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca y Ulloa. En la nueva ciudad volvieron a generar la atención social por sus trabajos y extrañas imágenes de peregrinos. Fue el prior del monasterio dominico de San Esteban quien interrogó a Loyola; durante el famoso coloquio ante los religiosos dominicos, el santo jesuita fue advertido sobre las desconfianzas producidas por sus prácticas y las posibles vinculaciones con la herejía.⁴³ Tras volver a quedar libre de acusaciones, Ignacio de Loyola se trasladó a París en 1528.

En 1526 apareció la traducción al español del *Enchiridion Militis Christiani*, obra escrita por Erasmo de Rotterdam en 1503, texto que tuvo un impacto importante entre gran número de religiosos hispanos. Se considera que el erasmismo transitó por territorio de la Monarquía católica, por primera vez, en 1516 bajo la traducción del *Tratado o sermón del Niño Jesús y en loor del estado de niñez*,⁴⁴ y se reforzó en 1522 con el regreso a España de Carlos I y su corte, círculo administrativo en el que se encontraban Arborio di Gattinara (1465 – 1530) y Alfonso de Valdés (1490 – 1532), seguidores, promulgadores y amigos de Erasmo.⁴⁵ El historiador

³⁸ Calixto de Sá nació hacia 1506 y se desconocen las fechas de su fallecimiento. Fue procedente de Segovia y descendiente de portugueses. Antonio Astrain, al abordar las primeras noticias de la Compañía de Jesús en América, menciona a Calixto viviendo en Nueva España. Brodick, *Saint Ignatius*.

³⁹ Juan de Arteaga y Avendaño nació en Sevilla, en fecha desconocida, y falleció alrededor de 1540 en el virreinato de Nueva España. Fraile dominico, fue designado segundo obispo de Chiapas, pero no pudo ocupar el cargo al morir durante el trayecto a la provincia chiapaneca. Bonaccorsi, *El trabajo obligatorio*, 29; Contreras, *Las etnias*, 37.

⁴⁰ Jean de Reinalde nació en Francia hacia 1513. Ignacio de Loyola lo llamaba *Juanico* a causa de su corta edad.

⁴¹ García Villoslada, *Manual de Historia*, 42 – 43; del mismo autor, *Ignacio de Loyola*.

⁴² Bataillon, *Erasmus y España*, 214

⁴³ Beltrán de Heredia, “Estancia de San Ignacio”, 507 – 528.

⁴⁴ Traducción a cargo de Diego de Alcocer e impresa en Sevilla en 1516. García Villoslada, “El paulinismo”, 622.

⁴⁵ Para posibles definiciones, el rastreo pormenorizado del pensamiento de Erasmo en España y su impacto, véase la clásica, pero insuperable obra de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*.

jesuita García Villoslada presenta una carta escrita el 30 de enero de 1525 por Erasmo Schets, banquero y mercader antuerpiense, dirigida al pensador de Róterdam para demostrar el impacto que la lectura de sus obras ocasionó en el ambiente religioso e intelectual de la Monarquía y, principalmente, en el círculo de la Universidad de Alcalá: “los españoles nada estiman tanto como los libros de Erasmo, leyéndolos, se sienten alumbrados por el espíritu de Dios y consolados en su conciencia”.⁴⁶ Porque, en rasgos generales, el erasmismo no penetró en el entusiasmo de la época por la reinterpretación humanista de los grandes clásicos grecolatinos ni la reedición de los textos bíblicos; el erasmismo se detalla en los cambios que implicó en la espiritualidad cristiana de los devotos. El erasmismo fue la renovación del pensamiento de San Pablo, que no se desconocía en los reinos hispánicos; fue el llamado a la piedad a la manera de los primeros apóstoles; corresponde a una religiosidad exenta de formalismos, excentricidades y ceremonias farisaicas.⁴⁷

En una de las primeras biografías de Ignacio de Loyola, escrita por el P. Luis Gonçalves (ca. 1519 – 1575), se da noticia que, similar a lo que sucedía con otros devotos, el confesor de Ignacio, un sacerdote portugués llamado Miona, le aconsejaba tomar como manual dicho libro. Según el biógrafo, Ignacio se habría negado a seguir tal recomendación, prevenido ante la fama negativa de dicha obra, pero sin negar su lectura. En biografías posteriores, representativas de otras etapas de institucionalización de la Compañía de Jesús, como la del P. Ribadeneyra⁴⁸, estos acercamientos fueron negados y Erasmo únicamente aparece como referente de latinidad.⁴⁹ Para muchos historiadores de la Compañía y de la vida de Ignacio de Loyola cobra importancia este pasaje al intentar descifrar y tejer el acercamiento y simpatía que Loyola pudo tener sobre la obra y pensamiento de Erasmo y la consecuente influencia en la espiritualidad jesuita de los siguientes años. Las discusiones se abren sobre las posibles lecturas por parte del santo, los ánimos despertados y las relaciones frente a la Inquisición y todo el ambiente que apoyaba o negaba el erasmismo.⁵⁰

⁴⁶ “Mirum quam est apud Hispanos omnes in admiratione”. Referencia tomada de García Villoslada, “El paulinismo”, 623.

⁴⁷ García Villoslada, “El paulinismo”, 623.

⁴⁸ Pedro de Ribadeneyra (1526 – 1611), destacado jesuita, fue asistente de España y Portugal desde 1571. Laboró como escritor y propagandista de la Compañía de Jesús. Escribió una biografía de Ignacio de Loyola, entre 1567 y 1569, por encargo del entonces General Francisco de Borja. O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 6881; Ribadeneyra, *Vida del Padre*.

⁴⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, 212 – 213.

⁵⁰ García Villoslada, “San Ignacio” 399 – 419; Mito, “Loyola y Erasmo”, 189 – 202; Abellán, “Erasmus, Lutero”, 127 – 137.

Destaco para esta investigación el peso que la crítica a la piedad de la vida monacal,⁵¹ promulgada en el *Enquiridion*, pudo significar en la planeación de la nueva orden religiosa. Regresando a los años de la entrada de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispánica, plantear premisas como el rechazo a la vida contemplativa y conventual para ejercer labores de educación religiosa y atención espiritual desde las calles bien pudieron significar un escándalo social. La *Fórmula* de la Compañía, redactada en torno a 1540 como carta de presentación para el Papa Paulo III, daba muestras de la firmeza tan edificante que tanto asombraba y extrañaba a la comunidad hispánica. Las reglas sobre el voto de pobreza como símbolo de desprendimiento material y ruptura de los vínculos familiares y laborales para el servicio de Dios era una vida consagrada que poco tenía que ver con los estilos de vida del monacato y los conventos a los que se estaba acostumbrados.

Parte de la comisión de cardenales establecida por Paulo III para la supervisión de reformas en el modo de vida religiosa de la Iglesia católica, entre ellos el cardenal Jerónimo Ghinucci (1480 – 1541), secretario de Breves, encontraban en la supresión del coro y de las penitencias comunes una concesión peligrosa con tintes luteranos.⁵² Entre la sociedad lucía extraño que un grupo de religiosos prescindiera de horas para la adoración y contemplación de Dios con el objetivo de destinarlas a diversas las labores pastorales entre la población.

Algunos historiadores plantean que el acceso de la Compañía de Jesús en territorio hispánico se reduce a un juego de influencias. Cuando Pedro Fabro y Antonio de Araoz llegaron a Valladolid en 1545, con la intención de tratar los asuntos de las primeras fundaciones en la provincia, se encontraron con el apoyo de la corte, círculo en el que se encontraban los jóvenes príncipes Felipe II y María de Portugal, Juan de Zúñiga, comendador de Castilla, y Juan Martínez de Lasao, secretario del Consejo de Inquisición. Cuando recrudecieron las persecuciones y acusaciones hacia los jesuitas, por ejemplo, por Melchor Cano (1509 – 1560) y otros miembros de la Inquisición, este grupo de nobles y miembros de la familia real acogieron y protegieron a los jesuitas.⁵³ Fueron estos vínculos políticos los que también explicarían la expansión de los jesuitas por los diversos reinos de la Monarquía Hispánica. Influenciados por

⁵¹ *Monachatus non est pietas*. Sobrepasando una traducción literal, Alonso Fernández de Madrid, traductor de la obra, sintetiza la frase de tal manera: “Lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte fraile, pues sabe que el hábito, como dicen, no haze al monje”. Rotterdam, *El enquiridión*, 410 – 411. Referencia tomada de García Villoslada, “El paulinismo”, 623.

⁵² *Obras de San Ignacio*, 374.

⁵³ Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 70 – 71.

Francisco de Borja, quien ingresó a la Compañía en 1546, por ejemplo, doña Catalina Fernández de Córdoba fundó el colegio de Córdoba en 1553, y el colegio de Montilla en 1558; doña Ana de Aragón, duquesa de Medinasidonia y tía de Francisco de Borja⁵⁴, colaboró en las fundaciones de los colegios de Trigueros y Sanlúcar de Barrameda; los marqueses de Mondéjar ayudaron en la fundación del colegio de Alcalá; doña Leonor Mascareñas, aya del príncipe Felipe, colaboró en la fundación de un colegio para la Compañía en 1560; don Luis Quijada y doña Magdalena de Ulloa, tutores de Juan de Austria, financiaron los colegios de Villagarcía de Campos, Oviedo y Santander; los duques de Arcos y posibles parientes de Francisco de Borja, don Cristóbal Ponce de León y doña María de Toledo, fundaron el colegio de Marchena en 1565.⁵⁵

Este esquema tildado hacia los beneficios políticos que impulsaran los primeros pasos de la Compañía de Jesús no es tan descabellado si pensamos que Ignacio de Loyola buscó ayuda en cortes europeas importantes intentando favorecer la aprobación de la Compañía de Jesús en los momentos en que la *Fórmula* era discutida y revisada por el Papa y su corte. El jesuita español consiguió que el rey de Portugal, Juan III, le escribiera al Papa y, a través del mismo rey lusitano, Carlos I y Francisco I de Francia se interesaran por el tema. Asimismo, logró la intervención de los magistrados de Parma, del arzobispo de Siena y del cardenal Ferreri, legado en Bolonia.⁵⁶

Más allá de estas posibles relaciones, considero el corolario de la expansión jesuita dentro de la Monarquía Hispánica a la capacidad de convencimiento del proyecto religioso y la incorporación de personalidades que comenzaron a reforzar las filas de la Compañía de Jesús. Por un lado, la conversión en el ánimo y la opinión de aquellos quienes persiguieron a los primeros miembros para después favorecerlos desde el interior de la comunidad, prestó a la idea de comparar dichas transformaciones con la ocurrida con San Pablo, primero perseguidor de los discípulos de Jesús y experimentando una posterior conversión en el camino de Damasco.⁵⁷ En contraparte, existió una enorme atracción sobre el modo de ser jesuita que agrupó a un número importante de devotos. Atendiendo la desvinculación familiar a la que antes se hizo mención,

⁵⁴ Francisco de Borja (Gandía, Valencia, España, 28 octubre 1510 – Roma, 30 septiembre 1572). Fue el tercer General de la Compañía de Jesús, IV duque de Gandía, I marqués de Lombay, Grande de España y Virrey de Cataluña. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 908 – 910.

⁵⁵ Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 74 – 75. Para otros balances más generales sobre la entrada y expansión de la Compañía en los territorios de la Monarquía, véase, Martínez Millán, *Jesuitas*; Astraín, *Historia de la Compañía*; Egido, *Los jesuitas en España*.

⁵⁶ *Obras de San Ignacio*, 375.

⁵⁷ Bataillon, *Los jesuitas*, 200.

Juan de Polanco (1517 – 1576), futuro secretario de la orden, se alejó del rico grupo de mercaderes de Burgos y de su carrera eclesiástica para atender el llamado de Ignacio de Loyola. Es curioso tomar en consideración que, durante el primer viaje de Fabro y Araoz a España, ambos llevaban instrucciones de Ignacio de Loyola para resolver las quejas de los padres de Polanco, quienes protestaban por la supuesta desviación de su hijo. Situación similar sucedió con José de Acosta⁵⁸ quien, junto a sus tres hermanos, ingresó a la Compañía de Jesús; su padre, Antonio de Acosta, rico mercader de Medina de Ocampo, apoyó la fundación del colegio jesuita en dicha ciudad, espacio al que llegaba para cursar fray Juan de la Cruz⁵⁹.

Asimismo, atender los vínculos políticos y económicos como el hecho prominente para el impulso de la Compañía de Jesús ocasionaría descuidar las implicaciones de la enorme simpatía que importantes personas de religión tuvieron hacia la orden. La acumulación de bienes y la vida religiosa destinada a los grupos privilegiados eran condiciones sumamente criticadas por un movimiento de renovación católica que planteaba nuevos parámetros de acción pastoral hacia el cuidado de los desatendidos. Sin estas inclinaciones afectivas no podría, tampoco, darle razones a los vínculos de los jesuitas con figuras como Teresa de Jesús⁶⁰, fray Juan de la Cruz y Juan de Ávila.

No es del interés para este capítulo señalar el proceso pormenorizado sobre las fundaciones jesuitas en la Monarquía Hispánica. Pretendo, a través de la experiencia del P. Plaza y otros casos más, anotar ciertas peculiaridades sucedidas en regiones específicas. Considero esto permitirá vincular ciertas problemáticas y personalidades que surgieron en torno a la espiritualidad jesuita en territorio hispánico.

En el rastreo de la vida de Juan de la Plaza, nos situamos entre 1543 y 1546, años de sus estudios básicos y el curso de Artes en Alcalá. Posteriormente, de 1546 a 1551, pasó a estudiar Teología en el colegio autónomo anejo al monasterio de los jerónimos en Sigüenza⁶¹, lugar donde obtendría el grado de Doctor. En dicho colegio estuvo bajo las enseñanzas del Dr.

⁵⁸ José de Acosta (1540 – 1600). Hijo de un cristiano nuevo, se desempeñó como teólogo y misionero en América. Fue nombrado por Juan de la Plaza segundo provincial de Perú en 1576. Asistió como teólogo al III Concilio Limense celebrado los años de 1582 y 1583. Es reconocido por su defensa hacia los indios americanos ante los maltrato e injusticias que sufrían ante los encomenderos españoles. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 8512; Lopetegui, *El Padre José*.

⁵⁹ San Juan de la Cruz (1542 – 1591). Religioso, acompañó a Teresa de Jesús en la reforma mística y descalza de la Orden del Carmen. Fue canonizado en 1726. Rodríguez y San José, *Historia del venerable*; Peñalver, *La mística*.

⁶⁰ Santa Teresa de Jesús (1515 – 1582). Religiosa, mística y escritora. Fundó la Orden de Carmelitas Descalzas en 1562. Fue canonizada en 1622. Álvarez y Nils, *Teresa*.

⁶¹ Beltrán de Heredia, “La Facultad de Teología”, 409 – 469.

Bartolomé de Torres (1485 – ca. 1530), discípulo del humanista fraile dominico Francisco Vitoria en Salamanca, promotor y defensor de la Compañía de Jesús en España. Es posible que el tratado *De Trinitate*⁶² del Dr. Torres, publicada la primera versión en Alcalá en 1567, se haya basado en los manuscritos realizados por el P. Plaza sobre sus enseñanzas: “Y por haber escrito [Plaza] con gran puntualidad las materias que le oyó, se aprovechó el maestro de sus originales, dice el P. Cristóbal de Castro, para escribir e imprimir los tan doctos escritos que sacó a la luz ‘De Trinitate’”.⁶³ Más allá de estas menciones, la referencia sirve para destacar la formación intelectual y religiosa obtenida por el P. Plaza antes de ingresar a la Compañía de Jesús.

En los *Varones ilustres* de Juan Eusebio Nieremberg (1595 – 1658) se recrea el pasaje de selección y predilección de Juan de la Plaza hacia la Compañía de Jesús: estando en una ventana mirando al cielo, mientras sus compañeros colegiales se recreaban en el campo, “se le bañaron los ojos en lágrimas, y sintió un eficaz impulso de Nuestro Señor que le llamaba a la Compañía de Jesús”.⁶⁴ En la crónica de Polanco se resalta que Bartolomé Torres ya había realizado los *Ejercicios Espirituales* en Oñate en torno a 1551, actividad que compartió, posteriormente, con varios de sus discípulos. Es posible que la simpatía del Dr. Torres hacia la Compañía influyera en la decisión de Juan de la Plaza de convertirse en jesuita.

Juan de la Plaza ingreso a la Compañía de Jesús, a través del colegio de Alcalá, en el otoño de 1553. En noviembre del mismo año fue mandado a Córdoba a cumplir su noviciado, siendo uno de los fundadores del colegio y designado primer profesor de teología. En carta escrita desde Alcalá el 31 de diciembre de 1553, el P. Emanuel López (1525 – 1603), por entonces asistente del rector del colegio de Alcalá, Francisco de Villanueva, informaba a Ignacio de Loyola:

[En Noviembre] partieron para Córdoba tres hermanos, uno para servir y los dos para proseguir sus estudios de gramática; fue también con ellos el Doctor Plaza, también recién entrado; fue colegial de Cigüenza y se ejercitaba en predicar, persona muy virtuosa y de quien se espera se servirá mucho el Señor.⁶⁵

⁶² *Commentaria in XVII quaestiones primae partis D. Thomae de ineffabili misterio Trinitatis*. Gomera y Clavijo, *Descripción*, 214 – 215.

⁶³ *Historia del Colegio de Alcalá*, inédita, fol. 113 del ejemplar de la Biblioteca de Escritores S.J. de Roma. Referencia tomada de Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 112. La *Historia del colegio de Alcalá* fue escrita por el jesuita Cristóbal de Castro (1551 – 1569) en 1600 y continuada por Alonso Ezquerro en 1633. La primera parte de la *Historia* aborda la presencia de Ignacio de Loyola en la ciudad y contiene una serie de biografías edificantes de los alumnos y profesores del colegio, entre ellas, la de Juan de la Plaza. O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 1660.

⁶⁴ Nieremberg, *Varones ilustres* III, 384 – 385.

⁶⁵ *Litterae Quadrimestres* II, 501.

En Córdoba, Juan de la Plaza, siendo aún novicio, inauguró la dirección de la cátedra de Casos de Conciencia para el colegio. Camilo Abad cita la *Expositio Summae Caietani de casibus conscientiae* como una de las obras predilectas de Juan de la Plaza para la enseñanza.⁶⁶ En 1555, con la llegada de Bartolomé de Bustamante (1501 – 1570) como provincial de Andalucía, Juan de la Plaza fue nombrado Maestro de Novicios, cargo obtenido sin haber terminado aun el noviciado. Esta decisión estuvo animada por las intenciones de crear una casa de probación separada del colegio de estudios ya establecido. El mismo provincial Bartolomé Bustamante informaba en carta al P. Ignacio de Loyola el 30 de octubre de 1555:

Pasáronse á casa de probación 13 personas, 2 Padres y 11 hermanos, á los 20 del presente, aunque ahora, que estamos en los 29 del mesmo mes, son por todos 18. Y una de las cosas de admiración que se puede decir es, que, dentro de 3 días no más que fueron pasados, estaba la casa tan asentada, y los Padres y hermanos della tan consolados y deseados de exercitarse en obediencia y mortificación, que para las penitencias y mortificaciones que se piden falta tiempo. No se niega á nadie cosa que pida destas, como claramente se tenga entendido que no ha de ser en detrimento, por pequeño que sea, de su salud; pues desta se tiene muy particular cuidado, cómo se pretenda para emplearse en las cosas de mayor servicio de nuestro Señor, y nuestras mesmas constituciones nos encaminan á ello.⁶⁷

En consonancia a este informe, Juan de la Plaza retrata parte de las dinámicas que se realizaban en la misma Casa de Probación de Córdoba. Resalta la disciplina y el recogimiento entre los novicios y profesores. Es singular la mención al P. Bustamante, quien ya era reconocido por un espíritu ordenancista y riguroso que, en muchos aspectos, difería con algunos modos de proceder de la Compañía. Asimismo, el texto es una descripción fiel de un estilo de vida espiritual cotidiano que se implementaba y extendía en algunos noviciados de la Compañía de Jesús. En carta fechada el 31 de octubre de 1555, desde Córdoba, Juan de la Plaza da noticia al General Ignacio de Loyola, en primera cuenta, sobre sus responsabilidades al cuidado de los novicios. Sobre la guía espiritual, comenta:

[...] se començaron á exercitar en diversas maneras de mortificaciones, y estas se han continuado hasta ahora, que no ha quedado día que á comer y á çenar no las aya auído; y esto con tanto fervor que andauan á qual pidió primero para salir antes que el otro, y con tanta instançia las piden ahora como si de nuevo començaran. [...] Tiénese grande cuidado en la guarda del silencio y en la promptitud en la obediencia, y generalmente en la guarda de las reglas generales y particulares; y acerca desto, aunque otros lo avrán escrito a V.P.,

⁶⁶Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 115.

⁶⁷ *Epistolae Mixtae* V, 50.

no lo dexaré de repetir, pues nuestro Señor me ha favorecido con mi parte; y es que después que nuestro P. Bustamante vino á esta provincia se ha sentido en las casas della un ensanchamiento de espíritu con grande confianza de fácilmente aprovechar en el servicio divino, que ha causado admiración; y la causa que todos dan es averse subyectado con entera resignación de sus voluntades y juizios á la perfecta observación de las reglas y constituciones, en las quales parece averse abierto un camino muy fácil y seguro, por la clara luz y conocimiento, que nuestro Señor ha comunicado, del grande tesoro que en ellas está encerrado.⁶⁸

Se puede notar en el fragmento del documento citado el entusiasmo de Juan de la Plaza por la disciplina y una observancia a las reglas que predominaba entre los novicios. Bajo las exigencias del P. Bustamante y los mandatos de Juan de la Plaza hacia la instrucción rigurosa, algunas voces comenzaron a criticar lo excesivo de los modos, pedir mayor suavidad en el proceder de los miembros y ablandar el trato y educación hacia los novicios, colegiales y el resto de la población. Las principales denuncias resaltaban las faltas de atención a los ministerios pastorales por la predisposición a las mortificaciones. Aunque Ignacio de Loyola hubiese insistido en la alimentación de la modestia y el silencio como virtudes, este rigor podía atentar con los mismos lineamientos fundacionales de la orden. El P. Alfonso de Zárate, rector del Colegio de Córdoba, manifestó al general Loyola su molestia sobre los requerimientos de espíritu del P. Bustamante. Según el texto, el provincial Bustamante dejaba poco rango a la benevolencia y la tolerancia en el proceder y afectaba las labores sociales de algunos miembros, ya que “no toleraba que se faltase ni en un ápice y se ponía alguna dificultad en asistir a los moribundos, porque a veces era ocasión de que se perturbara el orden de la casa”.⁶⁹

Algunas medidas se debieron de tomar, pero las evidencias dejan constancia de la firme disciplina que se intentó verter en el núcleo de la Compañía de Jesús. Cuatro meses después, en carta fechada el 20 de febrero de 1556 y dirigida al General Ignacio de Loyola, Juan de la Plaza muestra algún matiz sobre sus primeros pasos como instructor y pastor. El jesuita español realza la atención que se presta a la guarda de las constituciones y reglas del Instituto a través de la docilidad como forma de atracción a la disciplina, “de manera que la esperiencia ha mostrado que más suavemente se guardan unas reglas guardándose todas”. El texto resalta la sorpresa por el voto de pobreza de los nuevos miembros ingresados a la casa de probación y su desestima ante las cosas materiales y de recreación del mundo. Las mortificaciones externas ya no

⁶⁸ *Litterae Quadrimestres* III, 695 – 696.

⁶⁹ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 120.

aparecen como el principal instrumento de justificación para el servicio de Dios; se nombra el camino de la obediencia y el examen interno, motivo de alegría para el P. Plaza. Al respecto subraya:

Y lo que más yo siento para mí y más me edifica de vellos es el continuo estudio y examen, que tienen cerca los movimientos interiores de sus ánimas; porque es tan grande el cuidado, que en desechar vanos pensamientos tienen, que así se acusan de los primeros movimientos, y tanta cuenta hazen de un iuizio que se les offreçe, como si oviessen consentido en él.⁷⁰

El final del documento no tiene desperdicio si se atienden los detalles sobre la vida cotidiana de los habitantes de la casa de probación de la Compañía de Jesús en Córdoba. Juan de la Plaza extiende su felicidad ante el orden y disposición de los novicios a las obligaciones cotidianas. De hecho, las actividades se describen como oficios de provisión destinados para la casa y el resto de fundaciones en la provincia. Las ocupaciones que se mencionan son la elaboración de esteras, la encuadernación de libros, la confección de zapatos y las labores de sastrería y bonetería.⁷¹

En 1556, la casa de probación de Córdoba fue trasladada a Granada y, con ello, Juan de la Plaza continúa su labor como maestro de novicios. Uno de los principales objetivos para elegir a la ciudad de Granada como sede del noviciado, era vincular a la Compañía con el flujo de importantes instituciones ya existentes en la zona, como era la Real Chancillería, la prestigiosa Universidad de Granada y los colegios autónomos de San Cecilio, Santiago y Santa Catalina,⁷² lo que permitiría agrandar el prestigio de la orden y vincularse con los sectores más influyentes de la ciudad. Existía el interés, además, en proyectar las labores pastorales entre la región, siendo los moriscos una de las principales llamadas de atención. La carta escrita por el P. Plaza del 31 de agosto de 1556, desde Granada, atiende algunas impresiones del desenvolvimiento del noviciado de la Compañía en los primeros meses de asentamiento en la ciudad. Juan de la Plaza resaltaba la amplia formación intelectual de los nuevos miembros y el enorme provecho espiritual que representaba para los ánimos de la Compañía en la región:

Han entrado diez ó doce de nuevo en ella [la casa de probación], dellos graduados en diversas facultades, con buenos principios para passar adelante; y los que no son

⁷⁰ *Litterae Quadrimestres* IV, 142

⁷¹ *Litterae Quadrimestres* IV, 143.

⁷² Es probable que el traspaso del noviciado se motivara debido a la necesidad de usar el espacio para los Padres y Hermanos a causa la prosperidad de las escuelas públicas en la región cordobesa. Camilo María Abad, “Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz”, 121.

estudiantes, con grandes deseos de servir á N.S., y emplearse todos en su servicio. [...] Véese en todos grande quietud en la obediencia, y los más letrados más subiectos y mortificados en el juicio y voluntad, [...] El deseo y ejercicio en las mortificaciones es tan continuo, que, ya que fuera de casa no se les permiten, quieren recompensarlas con hazerlas muchas veces dentro de casa.⁷³

Sobre las labores religiosas entre la población, la carta es quizá la primera evidencia que deja el P. Plaza de las actividades que los jesuitas desempeñaban en la ciudad. Se comentan las habituales prácticas de confesar y predicar, así también la preferencia y devoción que ganaban entre las personas. El P. Plaza comenta que el arzobispo Pedro Guerrero (1501 – 1576) pidió a algunos miembros de la orden, entre ellos al P. Alonso de Ávila⁷⁴, se encaminaran a adoctrinar a una zona a ocho leguas de la ciudad de Granada, sin dar mayores detalles sobre esta nota informativa.⁷⁵

A la par de las labores como maestro de novicios, Juan de la Plaza asume el cargo de rector del colegio de Granada en sucesión del P. Alonso de Ávila. En enero de 1562, fue nombrado provincial de Andalucía. En esta primera fase de Juan de la Plaza en el colegio de Granada, se destaca las relaciones construidas en torno al arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, quien, además de ser un promotor y defensor de las maneras de la espiritualidad jesuita de la época, mostraba una enorme simpatía hacia el P. Plaza al grado de pronunciar la famosa frase que ha coronado el perfil del jesuita: “en esta *plaza* hallo yo cuanto necesito”.⁷⁶ También hubo un cambio de sede del colegio dentro de la misma ciudad de Granada y la apertura de los cursos de Artes y Teología. Sin embargo, aún eran poco visibles los frutos en el trato con los moriscos en esta etapa. Juan de la Plaza se dedicó principalmente a las labores que la casa de probación exigía y pudo haber organizado y participado en la práctica de algunos ministerios característicos de la Compañía en los espacios públicos, pero las labores consagradas a la conversión de los moriscos, y las controversias generadas por las intenciones de atracción, las

⁷³ *Epistolae Mixtae* V, 429 – 430.

⁷⁴ Alonso de Ávila (1524 – 1556), mejor conocido como Basilio, fue el primer jesuita sevillano. Fue el primer rector del colegio de Granada, de 1555 a 1556; además, se desempeñó como confesor del arzobispo Pedro Guerrero. O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 588.

⁷⁵ *Epistolae Mixtae* V, 430.

⁷⁶ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 125.

encabezaron otros jesuitas como el P. Albotodo⁷⁷, el P. Juan Ramírez⁷⁸ y el P. Juan Bautista Sánchez. Además, la casa y colegio de la Compañía en el barrio morisco de Albaicín, establecida en 1559, llevaba pocos años en funcionamiento.

En los pocos años que desempeñó el P. Plaza como Provincial de Andalucía, los historiadores de la orden sólo destacan la fundación del colegio de Cádiz y el inicio de las gestiones para un colegio en Marchena. Sin embargo, aunque fueron pocos los estímulos para generar vocaciones en la provincia, se siguen resaltando en estos años las exigencias hacia la observancia regular. En los *Varones ilustres* detallan sobre el P. Plaza:

Era muy celoso de la observancia religiosa y de que se conservase el verdadero espíritu primitivo de la Compañía; y aunque en esto parecía algo riguroso, pero su mayor rigor venía a parar en derramar el mismo Padre muchas lágrimas, con las cuales se confundían y enmendaban los súbditos, y quedaban convencidos y obligados a tanta caridad.⁷⁹

Esta colorida y elocuente referencia puede servir para ir amoldando mejor al entendimiento la severidad de Juan de la Plaza en torno a la disciplina y rigurosidad de los hábitos espirituales. En la misma referencia se atiende a la virtud de la obediencia del P. Plaza, condición heredera de los ideales del mismo Ignacio de Loyola, e inspiradora a la mortificación y la oración entre quienes lo rodeaban.

La segunda etapa del P. Plaza se caracterizó por la tensión generada a raíz de las problemáticas presentadas en relación al levantamiento morisco de 1568. Juan de la Plaza regresó con el cargo de superintendente del Colegio de Granada en 1566. Al ser un puesto que estaba en extinción por decreto de la Congregación, al considerarse innecesario, Juan de la Plaza pronto asumió, nuevamente, el cargo de rector del Colegio de Granada.

⁷⁷ Juan de Albotodo (1527 – 1578). Hijo de moriscos granadinos. Fue recibido por Juan de la Plaza en el colegio de Granada. Se dedicó a predicar entre moriscos y a cuidar de presos y condenados a muerte. Su labor es fundamental para entender las dinámicas de conversión que la Compañía de Jesús ejerció entre los moriscos de la región de Granada. Es considerado el profesor del jesuita Ignacio de las Casas. Su nombre sirvió como referente en las protestas de algunos jesuitas, principalmente andaluces, contra el decreto de limpieza de sangre del canon 3 de la Congregación General V (1593) que excluía de la admisión en la Compañía de Jesús a los cristianos nuevos. O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 136.

⁷⁸ Camilo María Abad cita un sermón pronunciado en la cuaresma de 1558 en Granada por el P. Ramírez sobre la defensa de la sana doctrina de la Compañía sobre “revelación del cómplice en las necesarias circunstancias”. Al parecer, la prédica fue escandalosa para la Inquisición y tuvieron que intervenir, directa e indirectamente, en defensa del jesuita el arzobispo Pedro Guerrero, Juan de la Plaza y Juan de Ávila. El P. Ramírez se tuvo que retirar a Burgos. El P. Bautista Sánchez fue su sucesor como predicador. Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 125 - 126.

⁷⁹ Nieremberg, *Varones ilustres* III, 384.

En general, se acusa a la Compañía de Jesús haber puesto poca atención ante los hechos contra los moriscos. Entre algunas cartas dirigidas al P. Francisco de Borja, y los relatos contruidos por Antonio Astrain y Camilo María Abad, hay un consenso al considerar que, aunque la organización de la trama se mantuvo en secreto, la Compañía de Jesús estuvo enterada, poco hizo y facilitó el enfrentamiento armado directo. En documento escrito por Gaspar de Aranda y dirigido al general Francisco de Borja, con fechas del 26 de febrero y 15 de marzo de 1569 desde Granada, se brinda descripción de uno de los avisos que la Compañía tuvo sobre los planes moriscos:

Pues como se tratava entre ellos del levantamiento, y no todos sean malos, porque conozco y algunos que, á mi ver, son buenos cristianos, uno destos vino al Padre rector el miércoles [Juan de la Plaza], tres días antes de pascua, diciéndole aver entreoydo que tratavan los del Abaycín de levantarse para la noche buena. Oydo esto, fue luego el Padre rector esse mismo día á dar aviso de lo que passava á los que tienen el gobierno desta ciudad; y el dia siguiente al marqués de Mondéjar. El corregidor, que fue el que mejor lo recibió, veló en la plaça de Bib el Bonut, que es en el Abaycín, con cincuenta hombres el jueves y el viernes en la noche. Luego el domingo siguiente, segundo día de Navidad, á las quatro de la mañana, entraron por el Albaycín como cien moros, apellidando libertad á los seguidores de Mahoma, diciendo que saliesen con ellos, y que reyes tenían en su favor, y que era llegado el tiempo de su libertad.⁸⁰

La rebelión se desató. Carlos María Abad sentencia que tanto el aviso como el movimiento no tuvieron la debida atención por parte de las autoridades y, de ahí, las dificultades en sofocarlo.⁸¹ Días posteriores, algunos sacerdotes y hermanos jesuitas acompañaron a las tropas del marqués de Mondéjar, y capitán general del reino, brindando confesiones, santos óleos y predicando entre los soldados del rey; lo mismo sucedió tras la posterior llegada del ejército abanderado por D. Juan de Austria.

Sumado al posible fracaso de la Compañía de Jesús en su papel para evitar este alzamiento, se presentaron algunas críticas sobre el gobierno del P. Plaza. Más allá de cargar toda la veracidad y severidad de los hechos a un solo documento, queda como una referencia justa sobre la espiritualidad y observancia que hemos venido describiendo. El P. Pedro Navarro⁸² (1520 – 1580), acusa ante el general Francisco de Borja sobre las malas condiciones

⁸⁰ *Sanctus Franciscus Borgia* V, 33.

⁸¹ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 133.

⁸² Pedro Navarro (1520 – 1580). Acompañó al Marqués de Modéjar en la expedición contra los moriscos entre enero y abril de 1568, y lo defendió antes las acusaciones de connivencia y lenidad con los alzados. O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 5836.

físicas, y los impedimentos para actuar, en las que se encontraron los jesuitas del colegio de Granada.⁸³ A falta de datos contundentes, las referencias sobre las conductas pueden bien coincidir con la personalidad y entusiasmos en el gobierno del P. Plaza. A la manera de Carlos María Abad, preguntándose si la carta podría referirse a otro a otro rector y a otro momento de la historia, se deja esta relación abierta a múltiples posibilidades. Regresando a la epístola, se menciona:

Venido aquí hallé en este colegio tanta mudanza y estrechura y rigor, que pensé que el P. Provincial que entraba en el oficio lo ordenaba. El intento del P. Rector ha sido el celo y el deseo del aprovechamiento de todos y del cumplir con su oficio, aunque el suceso ha sido amargar y entristecer y enflaquecer y tener tentados a casi todos, y enfermar, como han enfermado, muchos y muerto cinco...; y los demás (se hallan cansados y flacos), que con dificultad serán para trabajar y ayudar a la Compañía. Y aunque la tierra, que ha estado enferma y lo está hasta ahora de modorra, es parte y causa de estas enfermedades y muertes, es también muy principal parte estar los sujetos flacos y cascados y débiles; y cogiéndolos tales la modorra, los despacha presto. A mi llégame a las entrañas, que los demonios, con título de mortificar y aprovechar y hacer perfectos a los de la Compañía, los haga inhábiles para los ministerios de ella y [que] sean cargosos a ella, y ellos más inhábiles para inhábiles para su aprovechamiento con el escudo de las enfermedades. [...] La causa de esto es querer llevar a los sujetos todos por un rasero, medillos con una medida, y calzillos con un zapato.⁸⁴

Es extraño que un personaje tan vinculado al P. Plaza, como lo fue Pedro Navarro, desarrollara tales acusaciones sobre la forma de gobierno del entonces rector del colegio de Granada. Astrain añade en sus reflexiones que, para 1568, asistían en España nuevos provinciales⁸⁵ “con cierto desahogo, anchura de corazón [...] y el espíritu de interna caridad”, situación contraria a “los rezagos de la dureza pasada que afligieron mucho al santo General”.⁸⁶ Se explica que en los colegios de la Compañía en Andalucía estaban apareciendo de manera más frecuente ciertos achaques de arrojar sangre por la boca en consecuencia de disciplinas rigurosas y fuertes martirios, quizá esta crítica se construyó bajo las intenciones de cambiar estos hábitos. Al

⁸³ La carta fue transcrita por Antonio Astrain. No hay referencia a dichos escritos, fechas ni otros detalles, en la colección *Borgia* de los Monumenta Historica; únicamente se cita la *Epist. Hisp.* XVI, F. 250 del ARSI.

⁸⁴ Astrain, *Historia de la Compañía* II, 460 – 461; Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 136.

⁸⁵ Antonio Cordeses, en Aragón; Gil González Dávila, en Castilla; Manuel López, en Toledo; y Juan de Cañas, en Andalucía.

⁸⁶ Astrain, *Historia de la Compañía* II, 459.

parecer algunos meses después, el P. Navarro informaba al general Borja sobre la completa mudanza animada por el rector Plaza tras una llamada de atención desde Roma.⁸⁷

Superado este episodio, el P. Juan de la Plaza continuó siendo reconocido por su disciplina, rigorismo y celo por la observancia, y considerado uno de los jesuitas más cabales que se tenía en las provincias de la Monarquía Hispánica. Reflejo de tal condición y fama fue su consideración como elector por Andalucía en la Congregación General III, así como la confianza puesta por el recién general electo, P. Everardo Mercuriano, para destinarlo como visitador hacia las recién creadas provincias de Perú y Nueva España.

Un propósito de esta investigación es mostrar el desarrollo de las provincias de la Compañía de Jesús en territorio hispánico y el impacto que generó en la religiosidad de la segunda mitad de siglo XVI. Considero, mostrar algunos textos del P. Juan de la Plaza, inscritos en las primeras fundaciones de casas y provincias, puede ayudar a esclarecer los vínculos sobre espiritualidad y anhelos de renovación eclesiástica que nacía del grupo de jesuitas españoles que, en este apartado, se abandera a través de la pluma del jesuita de Medinaceli.

Las *Pláticas sobre la oración*, texto presentado por Camilo María Abad en la revista *Miscelánea Comillas*, forman parte de los manuscritos de la Biblioteca del Colegio Máximo de Oña, en España. Al parecer, es una copia realizada en México en 1871; existe poca claridad sobre el destino del escrito original y la ruta y motivos de su transcripción. Este documento fue escrito, posiblemente, en los tiempos en los que el P. Plaza fue maestro de novicios en Granada (1556 – 1562) y se concibe como un conjunto de instrucciones recopiladas que abordan el ejercicio de la oración. De lo que no queda duda es que formaba parte de la enseñanza destinada a los novicios de la Compañía de Jesús y representa una fiel evidencia de las bases de esa primera espiritualidad jesuítica española que se expandió en el mismo recorrido de la Compañía. *Las Pláticas sobre la oración* tiene como fundamento los *Ejercicios Espirituales* dirigidos a una interiorización rigurosa. Camilo Abad señala que algunas restricciones ejercidas por el entonces provincial de Andalucía, el P. Baltasar, habrían limitado la estimulación de este tipo de religiosidad, lo que podría explicar el reducido número de copias hoy en día; sin embargo, su paso por la Nueva España da pistas para perfilar la difusión, influencia y estima que este escrito y sus formas de quehacer espiritual pudieron generar en los diversos colegios de la Compañía.⁸⁸

⁸⁷ Antonio Astrain continúa nombrando los remedios que se dieron en la Provincia de Andalucía para estos problemas de salud y, quizá, excesiva disciplina. Astrain, *Historia de la Compañía* II, 461.

⁸⁸ Para un análisis detallado sobre las condiciones del escrito, véase, Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 146 – 151.

El texto es una extensa y docta síntesis de espiritualidad, ordenanza y disciplina, a través de la oración, para una contemplación ordinaria de Dios. Más allá de algunas referencias específicas a algunos teólogos y tratadistas, se evidencian notas tomadas de los escritos sobre el silencio del *Mystica Theologia* de Pseudo Dionisio Areopagita (ca. S. V y VI). En el escrito se resalta, además, el enorme conocimiento y facilidad de manejo de la teología común de la época por Juan de la Plaza. Doctor en la materia del Colegio de Sigüenza, en el texto se celebran algunas de las alusiones realizadas por Eusebio Nieremberg: “La doctrina de este Padre fue sólida y grave, así en sus pláticas espirituales, como en los sermones que había, en los cuales seguía un estilo llano, con palabras castizas y sencillas; pero de muy vivas razones y eficaces, que convencían y rendían a los oyentes.”⁸⁹

La obra se puede dividir en dos partes: la primera es una reflexión sobre la importancia de la oración dentro de la vida espiritual y, prosigue, un manual para el ejercicio y perfeccionamiento de esta práctica. En las instrucciones destacan los fundamentos para una oración intimista y meditativa practicada en el recogimiento. El escrito es un método sobre la oración. El perfeccionamiento de la práctica se justifica al estar dirigido a próximos religiosos, y especialmente, jesuitas. El P. Plaza comienza detallando el fin único de la vida espiritual: “la unión con Dios por caridad”⁹⁰. Para alcanzar dicha unión se alude a la vida en pobreza, castidad y obediencia, es decir, la vida del religioso. No se debe de perder de vista que fue un texto producido para los novicios de la Compañía de Jesús. De manera elocuente, el P. Plaza define el estado de la religión, de la ordenación, como un gozo de pacífica posesión y abrazo de amor con Dios.

Al texto le siguen una serie de definiciones que plantean los grados de espiritualidad de los hombres, siempre, a través de la caridad: *incipientes*, *proficientes* y *perfectos*. Cada concepto es un camino ascendente hacia el acercamiento con Dios. El P. Plaza resalta la práctica de los Ejercicios Espirituales y el recogimiento del alma para las ocupaciones del recogimiento. Según el escrito, el grado de la perfección es el último escalón en el camino de unión con Dios y puede obstaculizarse tanto por las inclinaciones a las cosas del mundo como a las dificultades de acceder a las obras en virtud: “el ejercicio del principiante ha de ser en la mortificación de las pasiones; del proficiente ha de ser en vencer las dificultades que hay en las obras de virtud,

⁸⁹ Nieremberg, *Varones Ilustres* III, 387 – 388. Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 148.

⁹⁰ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 153.

ejercitándose muy a menudo en la virtud interior; el cuidado del perfecto ha de ser, perseverar todo el tiempo que pudiere, en amor y unión con Dios.”⁹¹

Es interesante que, posteriormente, estas cualidades y grados son entendidos como elementos de una vida activa y una vida contemplativa. La diferencia sustancial entre ambos estilos, para el P. Plaza, se plantea en términos de virtud: las virtudes morales pertenecen a la vida activa, y son parte del aprendizaje de los *incipientes* y *proficientes*; las meditaciones y el recogimiento corresponden a la vida contemplativa. Sobre las virtudes morales, el texto refiere al ejercicio de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. La vida contemplativa, planteada como actividad en lo ordinario, se postula en el ejercicio continuo de las virtudes internas para el acercamiento directo a Dios. No hay valoraciones entre ambas, simplemente son el proceso de la edificación espiritual. El P. Juan de la Plaza explica:

Y la diferencia de la vida activa y contemplativa no está, en que la una sea de lo interior solamente y la otra sólo de lo exterior; sino en que la vida activa principalmente se ocupa en la ayuda de los prójimos en obras exteriores, ansí temporales, como de dar limosnas, servir enfermos; y de espirituales como predicar, aconsejar y confesar; y a esta ayuda de los próximos se da todo el tiempo que se puede, no dejando la consideración, que es menester para ejercitarla bien. Y la vida contemplativa, se ejercita principalmente en obras interiores de meditación, oración o contemplación; y a esto da el tiempo que puede, no dejando el ejercicio de las obras virtuosas que son necesarias para la mortificación y conservar las virtudes, por la necesidad que, entretanto que vivimos en este mundo, tenemos de cumplir con muchas cosas exteriores.⁹²

En la cita anterior resaltan algunos fundamentos de obra de la Compañía de Jesús a través de las *Constituciones*: el tiempo destinado para la oración siempre será reducido para dedicar los entusiasmos a las labores pastorales. El P. Plaza señala que uno de las principales distinciones de los jesuitas es la combinación de la vida activa y contemplativa, en el que el mayor número de las horas se debe destinar al cuidado de los fieles. Por eso, el final de esta edificación espiritual es la perfección de la vida religiosa. Para los principiantes, a través de los *Ejercicios Espirituales*, se le recomienda meditar sobre la muerte, el juicio y el infierno para entrenarse en el menosprecio del mundo; el temor y el odio se postulan como elementos fundamentales para frenar el ánimo sobre los deseos hacia “las cosas sensuales”. Sin embargo, estas meditaciones no corresponden propiamente a los actos de contemplación. El último grado consiste en la unión

⁹¹ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 154.

⁹² Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 162.

con Dios por amor, es decir, el recogimiento para el aprendizaje de las perfecciones y atributos de Dios, como la sabiduría, el poder y la bondad.⁹³

Finalmente, el P. Juan de la Plaza concibe el silencio como el ejercicio último para alcanzar el trato con Dios. Basándose en las premisas de Pseudo Dionisio Areopagita, el silencio es la virtud otorgada para el conocimiento de la perfección de Dios: “el ‘silencio’ no es pensar nada absolutamente, sino no pensar de Dios perfección particular alguna; sino solamente pensar que es más perfecto de lo que nosotros podemos entender”⁹⁴. El texto concluye con un desglose a las virtudes del amor para entre los hombres y para la mayor alabanza a Dios. La oración, repleta de todas estas cualidades, se concibe en recogimiento hacia la perfección del aprendizaje y entendimiento del mundo.

Las pláticas sobre la oración marcan con claridad sus objetivos en la educación y disciplina de los nuevos religiosos. Las virtudes, predica el P. Plaza, no se manifiestan sólo en el deseo de alcanzarlas sino en su ejecución en las obras. Estas enseñanzas, insertas en los primeros años de probación, eran el eje de formación hacia una pastoral popular. Las redefiniciones de la figura eclesiástica promulgadas por los ánimos reformadores españoles conllevaban un replanteamiento de las funciones y ejemplos de virtudes de los ordenados ante la feligresía; nuevos hábitos regidos bajo la sencillez y simplicidad de los actos. Asimismo, se pueden entender ciertos temores de algunos jesuitas, como el provincial Bustamante, sobre estas enseñanzas y el riesgo de desviarse hacia una contemplación mística fuera de los lineamientos de la Compañía. Sin embargo, el P. Plaza no deja esta lección abierta a especulaciones: la disciplina religiosa se debe estimular para el mayor deleite de la creación y lo divino, y, consecuentemente, guiar a las personas al goce de lo simple pero eterno. Diferenciando al maestro de música que oye el tañer y cantar, pero pierde su atención en los artificios que la componen, el P. Juan de la Plaza buscaba, a través de estas lecciones, formar a los rústicos que, quizá desconocieran del arte de la música, pero gozaran en la suavidad y contento de ella.

Otro ejemplo del pensamiento del P. Juan de la Plaza sobrevive en un texto escrito en tiempos de su provincialato en Andalucía (1562 – 1566). *La carta sobre la indiferencia*⁹⁵,

⁹³ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 163.

⁹⁴ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 167.

⁹⁵ Reproducida de la italiana *Lettera dell'indifferenza del P. Dottor Piazza, Provinciale nell' Andalusia della Compagnia, scritta al P. Alonso Ruiz quando era là padre Maestro de Novitti*. Aunque las referencias no son claras, al parecer, el texto original se encontró en un librito correspondiente al *Quaedam ex Constitutionibus Societatis Jesu excerpta, Neapoli 1568* de la Biblioteca Borghesiana. La copia al español se encuentra en la Biblioteca

destinada al P. Alonso Ruiz, por entonces maestro de novicios en Granada, es una epístola mezclada entre la edificación sobre una buena educación religiosa y un comentario teológico sobre la indiferencia. El escrito también ha sido publicado por Camilo María Abad en el número 29 de la *Revista Miscelánea Comillas*. De manera más específica, es probable que el manuscrito fuera realizado entre los primeros meses de 1562 y septiembre de 1564, momentos antes de que Alonso Ruiz fuera destinado maestro de novicios en San Andrés del Quirinal de Roma, a fines de 1564. La meditación sobre la indiferencia formaría parte de la interiorización de los conceptos básico en el principio de los Ejercicios Espirituales.

El escrito comienza con una nebulosa definición sobre la indiferencia. Quizá por un contacto más personal y suelto de la epístola o debido a una profundidad teológica del caso, hay poca claridad en las palabras iniciales del P. Plaza. Sin embargo, el texto va desglosando un desarrollo teológico para establecer una serie de ideas fijas sobre la práctica de la indiferencia y sus premios entre el conjunto de excelencias cristianas. El texto parte de una breve recomendación al P. Alonso Ruiz sobre la puesta en discusión y práctica de esta virtud, a una exposición teológica – conceptual. Indiferente, escribe el P. Plaza:

Llamamos aquel que está emparejado para hacer la voluntad de Dios en cualquier caso, no sólo haciendo la buena obra cuando se ofresce, dejando la mala, pero aun haciendo la mejor dejando la menos buena.

De donde se dice que dos cosas incluye la indiferencia: la primera no querer cosa alguna de mi parte; la segunda, querer todo aquello que entendiere ser la voluntad de Dios que yo haga.⁹⁶

El P. Juan de la Plaza retoma sus recomendaciones hacia una espiritualidad intimista para plantear que la indiferencia no sólo corresponde a la obediencia hacia los superiores para una mejor manera de servir Dios, sino desproveerse de los deseos del mundo a través de la propia voluntad, un ánimo indiferente, para seguir determinado por lo que Dios disponga. El segundo grado consistiría en querer y realizar todo aquello que se entendiera es la voluntad de Dios. Al respecto, se dice: “[...] porque no está aparejado para hacer la voluntad de Dios el que, sabiendo que Dios quiere que haga alguna cosa, no la hace, o a lo menos no pone toda diligencia posible de su parte para hacerla.”⁹⁷

Nacional de Madrid, pero no se dan mayores detalles de su ubicación. Otra copia más breve se localiza en el Archivo de Loyola en ARSI. Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 171.

⁹⁶ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 181.

⁹⁷ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 182.

La indiferencia, sugiere el texto, parte de la voluntad y se desarrolla a través de los grados de obediencia. El principal referente es el anhelo de lo divino; posteriormente, está la obediencia hacia los superiores, quienes serían la guía en conocimiento y rectitud. Para Juan de la Plaza, el superior ordena y determina bajo la misma voluntad de Dios. Es el referente de la obediencia el que enmarca a la indiferencia dentro de la educación hacia los novicios y resalta los objetivos de esta carta como recomendaciones a las labores del P. Alonso Ruiz. Para el P. Plaza queda claro que la vida en religión es la elección que más agrada a Dios y, por ello, es mayor la responsabilidad de los instructores para corregir y aprovechar dichas voluntades. El P. Plaza aconseja a todos los superiores acostumbrarse a educar el interior de los menores porque sólo ellos pueden instruir los grados de perfección religiosa. Los novicios deben aprender despertar el deseo y reconocer la voluntad de Dios ejercitándose a través de la oración y el recogimiento. Sobre el cultivo del recogimiento, el texto aborda:

Y así, cuando vamos al recogimiento, no hemos de ir como quien va a que Dios le revele su voluntad, sino teniendo ya examinado y sabido lo que yo debo hacer en mi estado, conforme a la ley de Dios y al oficio y obligación que tengo conforme al modo de vivir que profeso, considerar cosas que me muevan a desear y obrar aquello en que entiendo ser obligado conforme a mi oficio, con los que son mis mayores, iguales y menores, procurando siempre de poner los ojos en lo que los otros hacen y no para juzgarlo ni corregirlo ni enmendarlo, sino trabajar de saberlo y defenderlo y seguirlo, donde no se viese pecado o manifiesto inconveniente.⁹⁸

Sobre los rezos, el texto aclara las instrucciones para prevenir un acto de petición y agradecimiento sobre la repetición y la ignorancia sobre lo pedido. El P. Plaza postula al rezo como el instrumento para desviar la tentación y soberbia de creer que se ha hecho lo suficiente a servicio de Dios. El rezo, continúa el texto, es abrir los ojos del espíritu para evitar los engaños y, a la manera de San Pablo, estipula: “El mismo Satanás se transformó en un ángel de luz”.⁹⁹

Las últimas recomendaciones de *La carta sobre la indiferencia* se expanden a las labores de rectores, confesores y predicadores. El punto sugerente se asume en que los superiores deben identificar y destinar a las personas a los puestos y actividades idóneos para obtengan el mayor provecho bajo voluntad de Dios. El P. Plaza propone, a través de los estudios de casos, resolver los conflictos y padecimiento ante las malas labores, reconociendo las diferencias entre las

⁹⁸ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 184.

⁹⁹ [Ipse Sathanas transfigurat se in angelum lucis] Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 185.

voluntades de la indiferencia y de la conveniencia., ya que, confía el mismo jesuita, los superiores son los encargados de proveer los remedios para mayor gloria de Dios.

Sería muy atrevido equiparar los postulados de *La Carta sobre la indiferencia* a las formulaciones de la predestinación divina, entendiendo todo el cuidado y ortodoxia que el P. Plaza agregaba a sus ideas. Sin embargo, no deja de ser sugerente al lector los diversos rumbos que la espiritualidad de la época tomaba y las posteriores regulaciones ideológicas e institucionales que la Compañía de Jesús, y todo el aparato católico, realizaron. Lo que no desaparece son los constantes entusiasmos de Juan de la Plaza hacia la disciplina y el recogimiento como alimentos de una vida espiritual en perfección. La educación sacerdotal, la regulación de los sentimientos, el despojo del mundo y una comunicación intimista vuelven a ser los instrumentos de instrucción para los nuevos religiosos.

Importante es destacar que, aunque los escritos del P. Plaza, entre ellos *La carta sobre la indiferencia*, estuvieran destinados a circuitos internos de la Compañía de Jesús, nunca se pierde de vista los objetivos de la pastoral y el cuidado de las almas de la población. La enseñanza y rectitud de los superiores o el cultivo de virtudes en los novicios siempre desembocan en los ánimos de las labores de confesores, predicadores y curas de almas. Sin despegarse de las singularidades de labores de la Compañía, y en consonancia a los anhelos de otros religiosos de la época, como el Maestro Ávila, la corrección en la vida religiosa no tenía otros fines más que su aplicación para la renovación de la vida religiosa de las sociedades. Este entusiasmo, considero, tendría consonancias importantes en el trayecto del P. Plaza por América y es visible en sus denuncias, peticiones y propuestas sobre una mayor regulación, justicia en el acto de la conversión, vigilancias y diligencias en la vida de los fieles.

Juan de Ávila y los jesuitas. La semilla de una pastoral renovada.

Es bien sabida la relación forjada entre Juan de Ávila y algunos miembros de la Compañía de Jesús. Una vasta historiografía comprueba el interés que sigue existiendo por estudiar los vínculos entre dos formas de religiosidad renovada, o al menos peculiar, en el núcleo territorial de la Monarquía Hispánica.¹⁰⁰ Sin el afán de ser repetitivo sobre lo que mucho se ha escrito, este

¹⁰⁰ Véase, por ejemplo, Andrés, *San Juan de Ávila*; Burrieza “La Compañía de Jesús”, 51 – 58; Esquerda *Diccionario de san Juan*; Pastore, *Una herejía española.*; Ruiz Jurado, “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, 153 – 175. Asimismo, se encuentran diversas ediciones sobre las obras completas del religioso andaluz: *Obras del venerable maestro*; Sala, *Obras Completas*.

apartado únicamente busca resaltar el camino que direccionó a un grupo de discípulos avilistas hacia la orden jesuita, entre ellos, a Juan de la Plaza. Estos vínculos servirán para reconocer que Juan de Ávila y sus discípulos fueron la conexión entre las nuevas prácticas religiosas y el grupo hispano jesuita de la vanguardia católica.

Abordar la vida de Juan de Ávila, el Apóstol de Andalucía, permite entrever varios escenarios políticos y religiosos fundamentales, me atrevo a decir, que se desenvolvían en la península hispánica. Juan de Ávila¹⁰¹ fue hijo de Alfonso de Ávila, un judeoconverso, y de Catalina de Gijón, situación que influyó en las varias acusaciones inquisitoriales en su contra a lo largo de su vida. No puede dejar de resaltarse que la época estaba marcada por la exigencia de limpieza de sangre que determinaba el acceso a dinámicas sociales como pertenecer a comunidades religiosas, órdenes militares o colegios mayores.¹⁰²

En 1526, tras quedar huérfano, Juan de Ávila se ordenó como sacerdote. El año 1527 nos presenta uno de los acontecimientos fundamentales en su vida: el apóstol estaba listo para embarcarse, desde Sevilla, hacía América siguiendo los pasos de su recomendado fray Julián Garcés¹⁰³, obispo de Tlaxcala en Nueva España. Más allá de su espíritu evangélico, es probable que el religioso se sintiera animado a llegar a las nuevas tierras a causa de la ausencia de los tribunales permanentes de la Inquisición que agitaban el ánimo social, frenaban y sancionaban entusiasmos religiosos a título de la ortodoxia y la limpieza de sangre. Sin embargo, sus planes de viaje no se concretaron a razón de una petición del arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique, de emprender labores de conversión y adoctrinamiento por tierras andaluzas.

Se dice que, tras la expulsión de los judíos en 1492, comenzaron a efectuarse misiones pastorales en el interior de la Monarquía Hispánica. Se buscaba erradicar la pervivencia del judaísmo en la región y de cualquier otra religión o confesión contraria al catolicismo. Aunque la presencia luterana aún no generaba mayor preocupación, el caso morisco comenzó a atraer la mirada de los religiosos e inquisidores. El Reino de Granada provocaba incomodidades e incertidumbres entre amplios sectores de la monarquía, quienes veían una región próspera en la que se combinaba la comunidad morisca, irreductible en su fe y costumbres, e inmigrantes

¹⁰¹ Nació en 1500 en Almodóvar de Campo, Castilla. Estudió Derecho en la Universidad de Salamanca de 1513 a 1517 y Filosofía y Teología en la Universidad de Alcalá en los años que van de 1520 a 1525.

¹⁰² Martínez Shaw, "Juan de Ávila y su tiempo", 125 – 126.

¹⁰³ Julián Garcés (1452 – 1541) nació en Munébrega, España. Fue religioso dominico y uno de los primeros aragoneses en llegar a América. En 1525 fue designado obispo de Tlaxcala.

infielos atraídos por el comercio activo que llegaba de Indias. Jean Delumeau, en su obra *El catolicismo de Lutero a Voltaire*¹⁰⁴, nos trazó el escenario de una Europa occidental en el siglo XVI mal cristianizada, con sectores pobres del campo y la ciudad, y hasta de la nobleza, que vivían en la ignorancia y la superstición, así como grupos de religiosos iletrados y mal preparados para las labores de adoctrinamiento. Esta realidad se presentó en los reinos de la península ibérica y, posiblemente, los intereses de lucha contra la herejía sólo fueron, en un primer momento, ánimos disfrazados hacia la educación religiosa de la sociedad.¹⁰⁵

Es en este escenario donde sobresale la pastoral de Juan de Ávila. A través de sus largos recorridos predicando por las regiones de Andalucía o impartiendo educación de catequesis y primeras letras, comenzó a forjar moral e intelectualmente a un grupo de discípulos que se diseminaron por la región, cumpliendo con una estricta disciplina religiosa y encabezando la dirección espiritual para la sociedad andaluza. El maestro Ávila fundó escuelas para niños y centros superiores¹⁰⁶; en Córdoba, en 1546, estableció una escuela sacerdotal para formar a clérigos dispuestos a laborar en misiones de pueblos, enseñanza espiritual y formación de jóvenes.¹⁰⁷ Juan de Ávila era un creyente de la oración interior y la disciplina espiritual, lo que le valió para una serie de acusaciones sobre heterodoxia. En 1531, fue acusado por algunos clérigos y seglares de Écija y Alcalá de Guadaíra de erasmismo ante la Inquisición de Sevilla. Del mismo año de 1531 hasta 1533, estuvo recluido en la cárcel del castillo de San Jorge, a orillas del Guadalquivir. Tras su liberación, Juan de Ávila fue obligado a declinar de algunas proposiciones a través de prédicas y sermones. Es probable que durante su estancia en la cárcel escribiera la primera parte de su obra *Audi filia*.¹⁰⁸

Sumando a la descripción sobre su perfil religioso, siendo un ferviente seguidor de San Pablo, fue considerado uno de los religiosos españoles que mayor promoción hizo sobre el cristocentrismo y la metáfora del cuerpo místico durante la época. En unos párrafos escondidos al final del prólogo a la traducción española de *Erasmus y España*, Marcel Bataillon admiró el

¹⁰⁴ Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*.

¹⁰⁵ Martínez Shaw, “Juan de Ávila y su tiempo”, 127.

¹⁰⁶ El centro de estudios en Baeza recibió en 1542 el título de universidad.

¹⁰⁷ Soto, *San Juan de Ávila*, 1.

¹⁰⁸ La *Audi Filia* es considerada, a palabras de García Villoslada, la “suma y epítome de la espiritualidad erasmiana, [...] las palabras máximas de consuelo espiritual [del apóstol andaluz]. Fue un lance a los corazones como un azor templado”. La primera edición apareció en 1556 a cargo de librero Luis Gutiérrez; hasta ese momento, existían algunos manuscritos que corrían por algunas regiones de España e Italia. En 1559, la obra aparece en el *Catálogo de libros prohibidos*. La segunda versión corregida y cuidada por el mismo autor apareció en 1574. García Villoslada, “El paulinismo”, 632; Martín, “¿Fue erasmista?”, 70.

enaltecimiento del cuerpo místico como una reacción al prejuicio de limpieza de sangre del que los cristianos viejos ufanaban su linaje y privilegios, a la manera en la que el Apóstol de los Gentiles habría marcado su defensa frente a la Sinagoga.¹⁰⁹

El encuentro entre Juan de Ávila y Francisco de Borja, en 1539, es considerado uno de los catalizadores para la conversión religiosa de Borja y su posterior acercamiento a la Compañía de Jesús.¹¹⁰ Coincidieron en Granada durante los funerales de la emperatriz Isabel.¹¹¹ Borja acompañó al cuerpo de la emperatriz desde Portugal a Granada, donde tuvo que certificar su identidad, el 17 de mayo de 1539. Al reconocer el cuerpo ya descompuesto físicamente de quien era concebida como una bella mujer, suceso ampliamente plasmado por la iconografía y la hagiografía jesuítica, sucedió un cambio sobre la concepción del mundo en el duque de Gandía. Dos días después, Borja escuchó un sermón pronunciado por Juan de Ávila durante las horas fúnebres de la emperatriz y, posteriormente, se trazó una conversación entre el maestro y Borja. Se dice que esta conversación fue el final de la obertura de la famosa conversión religiosa de Borja y su posterior ingreso a la Compañía de Jesús.

Es posible que, para el tiempo de dicho contacto con Borja, Juan de Ávila e Ignacio de Loyola tuvieran noticias directas sobre las actividades de cada religioso. En 1538, dos años antes de la aprobación papal de la Compañía, Ignacio de Loyola habría leído en Roma cierto manuscrito del *Audi filia* de Ávila.¹¹² Se cree, también, que pudieron haberse encontrado en los alrededores de la Universidad de Alcalá entre 1526 y 1527, aunque algunos autores afirman lo contrario.¹¹³ Con referencias documentales más exactas, Juan de Ávila tuvo conocimiento de la Compañía en 1542, cuando ingreso a la orden su discípulo Cristóbal de Mendoza. EL 24 de enero de 1549, Ignacio de Loyola le escribió por primera vez a Juan de Ávila en razón de unas críticas pronunciadas por el dominico Melchor Cano sobre la orden. El apóstol andaluz contestó, el 13 de abril, mostrando su estima hacia la Compañía.

Juan de Ávila y la Compañía de Jesús compartían objetivos comunes sobre la educación religiosa a través de la catequesis y las labores misionales. Muchos jesuitas de la época, como Pedro de Ribadeneira, llegaron a expresarse sobre el maestro andaluz como una especie de

¹⁰⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, XV.

¹¹⁰ Rodríguez Molero, “Dos Santos”, 253 – 278.

¹¹¹ Juan de Ávila fue el encargado de predicar durante las horas fúnebres de la emperatriz en la catedral granadina.

¹¹² López Arandia, “¿Caminos encontrados?”, 570.

¹¹³ García Villoslada, “El paulinismo”, 615 – 647.

precursor de la orden: “el San Juan Bautista de la Compañía”.¹¹⁴ Jerónimo Nadal¹¹⁵ cuenta uno de los pareceres que Juan de Ávila compartió sobre Ignacio de Loyola: “Yo he sido como un niño que trabaja muy de veras subir un piedra por una cuesta voltando, y nunca puede, y viene un hombre, y fácilmente sube la piedra: así ha sido el P. Ignacio”.¹¹⁶

El gran flujo de discípulos avilistas que ingresaron a la orden jesuita fue determinado por la fundación del primer colegio jesuita andaluz, el de Córdoba, en 1553. Por instancias del P. Antonio de Córdoba, antiguo rector de la Universidad de Salamanca, discípulo avilista y convertido jesuita, el Ayuntamiento de la ciudad decidió entregar la administración, el financiamiento y el mando educativo del colegio a los jesuitas. Esta decisión facilitó el ingreso de una treintena de seguidores de las enseñanzas de Ávila a la Compañía. Algunas cartas anuas del colegio de Córdoba hablan sobre la austeridad de vida, la disponibilidad apostólica y el exacerbado rigor de muchos de los nuevos ingresados.¹¹⁷ Entre los miembros que ingresaron están Alonso Ruiz, quien fuera maestro de novicios en San Andrés del Quirinal de Estanislao Kostka, y Alonso de Barzana, uno de los primeros misioneros jesuitas en Perú.¹¹⁸

La figura del P. Juan de la Plaza es representativa para estudiar un rostro de la espiritualidad jesuítica española en sus primeras etapas. Abordarlo a través de sus escritos y referencias sobre su labor nos brinda pistas para trazar algunos fundamentos e intereses de la religiosidad de la época, la construcción de redes y el estudio pormenorizado de la formación y enseñanza jesuita.

En un artículo publicado en 1947 en ocasión de la atribución del escrito *Los avisos para la oración* a Juan Plaza¹¹⁹, el historiador jesuita Ricardo G. Villoslada señala dos tendencias espirituales que se desglosaron de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. Al parecer, estas dos corrientes habrían de desprenderse de los esquemas de la ascética oficial y los modos de oración establecidos por la Compañía; además, muestra la conformación de, al menos, dos grupos de religiosos con maneras diversas de asumir la labor sacerdotal y el acercamiento a

¹¹⁴ *Las obras del P. Pedro*, 108 – 185. Referencia tomada de López Arandía, “¿Caminos encontrados?”, 568 - 569.

¹¹⁵ Jerónimo Nadal (1507 – 1580), nació en Mallorca, España. Ingreso a la Compañía de Jesús en 1545, siendo doctor en Teología. Fue secretario de Ignacio de Loyola y organizador de la Provincia Española de la Compañía de Jesús.

¹¹⁶ Nadal, *Jerónimo Nadal*, 48.

¹¹⁷ Soto, *San Juan de Ávila y los jesuitas*, 22 – 23.

¹¹⁸ López Arandía, “¿Caminos encontrados?”, 572 – 573.

¹¹⁹ García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 429 – 442. Para conocer las posibles fechas de su escrito, la descripción del manuscrito, el análisis para la contribución de dicho texto al jesuita Plaza y su vinculación a otros escritos de Juan de Ávila en la Biblioteca de Oña, véase, García Villoslada, “Sermones inéditos”, 423 – 461.

Dios. Se menciona que tal diferenciación fue percibida por un miedo, quizá exagerado, de que miembros de la orden se desviarán hacia un ascetismo extremadamente rígido o, por otra parte, hacia un misticismo quietista. En el grupo de la corriente de rigidez claustral, quizá asemejada al perfil de antiguas órdenes religiosas, se menciona al P. Bartolomé de Bustamante, provincial de Andalucía, y a algunos discípulos de Juan de Ávila. Del grupo caracterizado por la contemplación y la oración intimista se anotan a los P. Baltasar Álvarez y al P. Antonio Cordeses, miembros de la Compañía identificados por su inclinación a la oración de silencio y quietud, el primero, y de la oración afectiva, el segundo.¹²⁰

La cuestión es proyectar si Juan de la Plaza se incluía en alguna de estas dos estrictas clasificaciones. Al menos García Villoslada lo coloca en el punto medio: una salida fácil para desviar la discusión, pero que sirve para identificar los trazos en torno a su perfil. Juan de la Plaza mantuvo relaciones con el P. Bustamante mientras laboraban como maestro de novicios del colegio de Córdoba y provincial de Andalucía respectivamente. En carta escrita desde Córdoba, el 31 de octubre de 1555, el P. Plaza contaba al general Ignacio de Loyola sobre los beneficios que para la espiritualidad jesuita resultaron tras la llegada del P. Bartolomé como superior de la provincia:

[...] y es que después que nuestro P. Bustamante vino á esta provincia se ha sentido en las casas della vn ensanchamiento de espíritu con grande confiança de fácilmente aprouechar en el seruicio divino, que ha causado admiración: y la causa que todos dan es auerse subyectado con entera resignaçion de sus uoluntades y juizios á la perfecta obseruaion de las reglas y constituciones, en las quales parece auerse abierto vn camino muy fácil y seguro, por la clara luz y conocimiento, que nuestro Señor ha comunicado, del grande tesoro que en ellas está encerrado.¹²¹

Esta nota evidencia la simpatía que el P. Plaza mostraba por los recursos de espiritualidad que profesaba el P. Bustamante. Sin embargo, no significa que lo haya aprendido de dicho jesuita. Se sabe que Juan de la Plaza resaltaba por su rigorismo meticuloso y su gobierno severo y ordenancista que, sin acatamientos, podía encoger más que agrandar el corazón de sus

¹²⁰ García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 434. Valdría la pena, aunque para esta investigación se omitirá por exceder a los objetivos planteados, estudiar el perfil de los jesuitas antes nombrados y entender las inquietudes de los historiadores a los que hace mención García Villoslada, pero sin detallar nombres ni opiniones, sobre estas dos formas de religiosidad que se plantea comenzaban a tomar forma. Como lo es para toda investigación sobre los jesuitas, un primer inicio corresponde a la gran obra sobre la Compañía: O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*.

¹²¹ *Litterae Quadrimestres* III, 696.

súbditos.¹²² En la carta mencionada antes, en las líneas intermedias, el jesuita Plaza menciona algunas de las actividades de recogimiento y mortificación que realizaban los novicios y que, a mi entender, eran disposiciones de disciplina y enseñanza establecidos por él mismo. Asimismo, esta carta debía de servir como evidencia informativa sobre el funcionamiento de la casa de probación, dinámica a la que todos los superiores estaban obligados a escribir para mantener el orden administrativo desde Roma:

Me ha mandado nuestro P. Provincial tener cuidado de los novicios, que están en la casa de probación. [...] Luego en el principio se comenzó á sentir ensanchamiento en el espíritu con el recogimiento corporal, dando muestra dello el grande contentamiento y paz que todos sienten en la manera de proceder. Despues se comenaron á exercitar en diuersas maneras de mortificaciones, y estas se han continuado hasta ahora, que no ha quedado día que á comer y á cenar no las aya auido [...] El contento y alegría, que todos tienen, es para dar gracias á nuestro Señor verle: y lo que más me marauilla es que hasta ahora no se ha sentido dificultad en hacer mortificación, qualquiera que sea, con ser algunos muy nuevos. Allende de los exercicios spirituales y pláticas ordinarias, se exercitan corporalmente algunos ratos en hazer pleita para esteras [...] ¹²³

Otro rasgo sobre la severidad espiritual desarrollada por el P. Plaza, en consonancia a la carta antes referida, es la mención que da Baltasar Álvarez, antiguo alumno en el mismo colegio de Córdoba y director espiritual de Santa Teresa de Ávila¹²⁴. En razón a un interrogatorio debido a las sospechas que levantaron los modos de oración del P. Álvarez, éste se defendió ante sus superiores amparándose en la figura del P. Plaza. La respuesta que, se cuenta, realizó fue: “La especulación, grados y plática deste silencio enseñan eruditamente las pláticas del Padre Doctor Plaza y las de oración del P. Martín Gutiérrez, de buena memoria”¹²⁵. Estas persecuciones y reprobación a ciertos miembros de la Compañía resultan curiosos si hacemos un balance general sobre la oración interiorizada que muchos jesuitas realizarían. Por ejemplo, otro discípulo reconocido de Juan de la Plaza, Alonso Ruiz, fue maestro de novicios en San Andrés del Quirinal en Roma; siendo guía de Estanislao Kostka, también podemos reconocer pasajes de la vida del santo polaco con tal peculiaridad de espiritualidad alimentada en un principio en el foco español.

Los *Avisos para la oración, para limpiar de faltas el corazón*, manuscrito escrito probablemente durante el tiempo de Juan de la Plaza en el colegio de Córdoba, sirven para evidenciar ciertas afinidades que existieron entre el pensamiento de Juan de Ávila y las

¹²² García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 434.

¹²³ *Litterae Quadrimestres* III, 695 - 696.

¹²⁴ Mística y escritora. Fue fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzos.

¹²⁵ De la Puente, *Vida del P. Baltasar Álvarez*, 615; García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 435.

enseñanzas de Juan de la Plaza. Debe resaltarse, en principio, que el apóstol andaluz reivindicaba el paulinismo a través de la meditación y la experiencia mística¹²⁶, guía que alimentaba el mismo jesuita:

Pues si quieres ver cuánto has crecido en el espíritu y cuán aprovechado estás, mira lo que has crecido en la humildad interior y exterior, cómo sufres las injurias y das pasada a las flaquezas de los otros, cómo andas a sus necesidades y te compadeces, si te indignas o no con los defectos ajenos, cómo sabes esperar en Dios en la tribulación y sequedad y cuando todo sucede al revés de tu deseo, cómo riges la lengua y guardas el corazón y domas tu carne y apetitos y pasiones, y recoges los sentidos, cómo no te levantas en las prosperidades, o desmayas en las adversidades; y mira si estás muerto al amor de la honra y regalo y mundo, y el provecho que hay desto o menoscabo, así te juzga.¹²⁷

La atracción a la herencia de San Pablo se delata con claridad en algunos pasajes de los *Avisos*. Juan de la Plaza manifestó un llamado hacia una manera distinta de acercarte a Dios, conociéndolo a través de la oración profunda e íntima; sus recomendaciones y enseñanzas se suman a los llamados sobre una renovada reflexión alejada de cualquier práctica exterior sofisticada y grisácea de formalismos. La disciplina, implícita en los actos de interioridad, también, relucen como líneas directrices en la formación sacerdotal. En las líneas iniciales al texto citado se colorea tal reflexión: “Hacerse presente a los misterios, discurrir con el entendimiento quieto y procurar aficionar a voluntad con afectos más que ocupar el entendimiento; que éste sólo proponga las verdades y virtudes, que abrace y ponga por obra la voluntad, que no se ha de quedar el deseo en flor, sino que llegue a obra y sazón, como talentos que se han de emplear y no atar en el trapillo”¹²⁸

Contrario a lo que estima el P. García Villoslada, Camilo María Abad considera que existen pocas referencias para vincular directamente al P. Juan de la Plaza con Juan de Ávila. El historiador jesuita burgalés argumenta, en principio, que en toda la documentación de los *Monumenta Historica* no hay una sola mención en la que se relacionen estos dos nombres; asimismo, refiere que las pláticas espirituales para clérigos que el P. Plaza pidió al P. Ávila, supuestamente durante su estancia en el colegio de Córdoba, referencia sacada a la luz en la *Historia complutense* del P. Cristóbal Castro, no fueron peticiones de Juan de la Plaza sino del discípulo avilista P. Francisco Gómez en ocasión del sínodo diocesano celebrado en Córdoba por Cristóbal de Rojas y Sandoval (1502 – 1580), obispo de Córdoba, en 1563. Solamente hay

¹²⁶ García Villoslada, “El paulinismo”, 623.

¹²⁷ García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 439.

¹²⁸ García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 438.

una lección de casos que se podría atribuir al P. Ávila en manos de Juan de la Plaza. El historiador asume que la mayor relación entre estos dos personajes tuvo que ser durante los años en que Juan de la Plaza fue maestro de novicios en Córdoba. Posteriormente, los vínculos habrían de disminuir con el traslado de la Casa de Probación de Córdoba a Granada, a tal grado que se restan posibilidades al hecho de que, desde la nueva sede, Juan de la Plaza mandara pedir sermones al Maestro Ávila, como sí lo hacía el arzobispo Pedro Guerrero.¹²⁹

Camilo Abad plantea los vínculos entre Juan de la Plaza y Juan de Ávila, de manera indirecta, por las afinidades que el Apóstol de Andalucía mantuvo hacia la Compañía de Jesús y con otras personalidades en común, citando, por ejemplo, las relaciones con el arzobispo granadino Pedro Guerrero. Para el historiador burgalés existió una comunicación, aunque no íntima ni suficiente, para ligar a estas dos figuras.¹³⁰ Más allá de estas interesantes pesquisas, nos anclamos en las posibilidades de argumentar las influencias, aunque fueran de manera indirecta, que el pensamiento y los entusiasmos espirituales del avilismo representaron para una generación de religiosos españoles. El paulinismo, por ejemplo, más que exclusivo del avilismo, fue mayormente abanderado por los ideales de Juan de Ávila. Las peticiones del Maestro para el Concilio de Trento sobre una nueva educación sacerdotal son las bases del gobierno de Juan de la Plaza hacia los novicios; estos mismos reclamos llenarían los *Memoriales* del P. Plaza en ocasión del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585. Resalto que el jesuita de Medinaceli fue hijo intelectual y espiritual del pensamiento de Ignacio de Loyola, sin embargo, no se pueden negar las influencias e imitaciones de vida que Juan de Ávila provocó en el P. Plaza. Reducir la observancia regular del P. Plaza únicamente al afecto y guía a través de las Constituciones y Reglas de San Ignacio, aprendidas de Jerónimo Nadal, “con influencias, no todas tal vez sanas de Borja y de Bustamante”,¹³¹ es limitar los alcances y manifestaciones del jesuita Plaza, su inclusión en la espiritualidad jesuita de las primeras décadas y la expansión del ambiente religioso de la reforma católica española. La revisión de los escritos y el camino de vida del P. Plaza permite seguir identificando ciertas influencias que posibilitaron constituir un rostro de la manifestación jesuítica española primera.

¹²⁹ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 141.

¹³⁰ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 142.

¹³¹ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 143.

La idea de conversión en los lineamientos de la Compañía de Jesús.

Se cuenta en la biografía de Ignacio de Loyola que, por el año de 1522, en el camino de Aránzazu a Montserrat, el santo tuvo un encuentro y discusión con un moro de Zaragoza. El pasaje se plantea como un momento de Loyola. Este viaje era el principio del primer peregrinaje, después de su conversión, que desembocó en los sucesos “fundacionales”¹³² de Manresa. Además de presentar el encuentro como parte del proceso de definición del espíritu que daría forma a la Compañía, nos da ejemplo de las constantes interacciones cotidianas entre moriscos y cristianos.

El episodio finaliza cuando Ignacio decidió soltar a su mula y, si a la suerte, esta tomaba el camino de la villa, él daría alcance al moro para matarlo a puñaladas; si la mula direccionaba sobre el camino real, el moro quedaba libre. El pasaje evidencia los resabios de la forja de caballero y los pecados del pasado, así como resalta el proceso de transformación de los proyectos de Loyola libres de todo juicio por amor a Dios. Posteriormente, Ignacio arribó a Montserrat,¹³³ lugar donde se despojó de sus armas militares y las entregó como exvotos. En Lérida o Igualada, poblados cercanos al monasterio, Ignacio se hizo de la tela que forjó su vestido de peregrino: “y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquélla hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita, y púsolo todo delante el arzón de la mula”.¹³⁴ Días después, llegó a Manresa.

Las experiencias como laico y peregrino fueron forjando el camino de conversión de Loyola y las posteriores definiciones sobre el modo de proceder de la Compañía de Jesús. La ayuda a los demás y la experiencia espiritual personal se sumaron a los ministerios primarios propuestos por la Compañía; se consignó que eran la devoción personal y la lucha interna conducían a la conversación directa con lo divino.¹³⁵ Se concibe que el episodio de Ignacio con el morisco de Zaragoza incrementó los deseos de habitar tierras de infieles. Wenceslao Soto comenta que en el apartado “el llamamiento del Rey Temporal” de los *Ejercicios Espirituales*, se consignan tales anhelos: “Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles”.¹³⁶ Este entusiasmo por predicar en Tierra Santa fue compartido al grupo de compañeros en París,

¹³² Se conocen de tal manera ya que es la etapa en la que se afianzó la conversión de Ignacio de Loyola y se escribieron los *Ejercicios Espirituales*.

¹³³ Monasterio de monjes benedictinos llegados desde Valladolid en 1493 por órdenes de Fernando el Católico.

¹³⁴ *Obras de San Ignacio*, 37 – 38.

¹³⁵ O'Malley, *¿Santos o Demonios?*, 92.

¹³⁶ Soto, “Los jesuitas de Granada”, 156.

quienes, posteriormente, incluyeron en su voto de agrupación la promesa de obtener el permiso del Papa para peregrinar a Jerusalén y laborar entre fieles e infieles; se aclara que si esta labor se imposibilitaba, después del plazo de un año, se pondrían a disposición del Papa.

La estancia en Manresa¹³⁷ se plantea paradigmática ya que, según los estudiosos de la vida del santo Loyola, es el tiempo en el que se escriben los *Ejercicios Espirituales* y se comienza a definir la *Fórmula del Instituto*, la base de las posteriores *Constituciones* de la Compañía de Jesús.¹³⁸ Se considera que estas obras configuran el alma y el cuerpo de los jesuitas y constituyen las reglas y procedimientos que regulan las actividades de la orden. Sin embargo, no deben perderse de vista las diferencias entre los primeros años de predicación de san Ignacio, cuando mantenía relaciones con los grupos reformadores de España y estaba sujeto a la desconfianza inquisitorial, y el momento en el que los jesuitas se volvieron la mano derecha del Papa y una de las instituciones protagonistas de la más rígida Contrarreforma.¹³⁹

Como parte de su formación intelectual, Ignacio de Loyola se alimentó de las propuestas ofrecidas por los círculos de reforma religiosa en España. En su autobiografía se leen referencias a Jacopo da Voragine, Ludolfo de Sajonia¹⁴⁰ y otros místicos del medievo. Estas menciones cobran importancia al identificarse alusiones atribuibles en los *Ejercicios Espirituales*. Por ejemplo, sobre la *Vita Christi*, Marcel Bataillon comenta: “la contemplación a que este libro convidaba llegaba al corazón por la vía de la imaginación: el piadoso lector debía representarse los guijarros de la senda montañosa por donde pasa la Virgen al ir a visitar a Santa Isabel, la pobreza ruinosa del establo de Belén.”¹⁴¹ Este tipo de alusiones místicas cobraron importancia en las atribuciones que Ignacio asignó a las representaciones visuales de los hechos y en el uso de la imaginación para los *Ejercicios Espirituales*.¹⁴² Es probable que Ignacio de Loyola tuviera conocimiento y acceso a los textos de muchos místicos famosos de la época, sobre todo, pensando en el desdoble que se le da a su método de meditación, proceso arraigado en la contemplación mística medieval.

¹³⁷ Poblado cercano a Barcelona en el que, en 1522, Loyola vivió y llevó una vida de oraciones y penitencias que resultaron en la escritura de los *Ejercicios Espirituales*.

¹³⁸ García Villoslada, *Manual de Historia*, 26 – 41, 57 – 75; *Obras de San Ignacio*, 386 – 389; Ruiz Jurado, “Los votos”, 97 – 102.

¹³⁹ Calí, *De Miguel Ángel*, 258.

¹⁴⁰ La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia fue traducida al castellano por fray Antonio de Montesinos en 1502 – 1503.

¹⁴¹ Bataillon, *Erasmus y España*, 44 – 45. Referencia tomada de Calí, *De Miguel Ángel*, 259.

¹⁴² Otros autores han encontrado referencias similares en el *Ars memorativa* del místico medieval mallorquín Raimundo Lull.

No puede dejarse de lado la influencia que tuvo Erasmo, a través del *Enchiridion* y la *Philosophia Christi*, en la formación intelectual de Ignacio de Loyola y en sus escritos. Marcel Bataillon considera que Loyola fue el eje de transición de las ideas de los alumbrados a la espiritualidad de Erasmo en España.¹⁴³ El método contemplativo de Erasmo también es posible rastrearlo en los Ejercicios. Más allá de que cronistas e historiadores de la orden jesuita han negado la relación entre estas dos figuras, las coincidencias entre círculos de amistades y algunas referencias epistolares revelan que los jesuitas no fueron hostiles al erasmismo. Las lecturas de los libros de Erasmo eran comunes en muchas bibliotecas personales y de colegios de la orden. La Compañía se había formado en ambientes erasmistas y no quisieron romper con la cultura humanista que abanderó Erasmo.¹⁴⁴ De esta misma cultura también se educarían Juan de Ávila, Luis de Granada y el resto de discípulos andaluces que ingresaron a la Compañía de Jesús en sus primeras décadas de formación en España, entre ellos, Juan de la Plaza.

El ideal del jesuita se principia y fundamenta en estos textos que Ignacio pronunció para “ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criadas”.¹⁴⁵ Los propósitos de Loyola y de los *Ejercicios Espirituales* aludían a los fines de la “Devotio Moderna” que propugnaba “no un apartarse de la vida diaria, sino acciones espirituales que se mezclan con lo cotidiano”.¹⁴⁶

Los *Ejercicios Espirituales* se presentan como un proceso de contemplación del alma, estructurado para cuatro “semanas” y guiado a través de instrucciones continuas que encaminan al ejercitante por una serie de recogimientos para el diálogo directo con Dios y el ofrecimiento al servicio terrenal. Uno de los objetivos es ordenar la vida ante Dios mediante el uso íntimo de la imaginación, los sentidos, la razón y la voluntad. Para complementar los fundamentos de la obra, me remito a la definición con la que Ignacio de Loyola comenzó las *Anotaciones*¹⁴⁷ para su escrito:

por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales,

¹⁴³ Bataillon, *Erasmo y España*, 48.

¹⁴⁴ Calí, *De Miguel Ángel*, 268.

¹⁴⁵ *Obras de San Ignacio*, 365.

¹⁴⁶ Calí, *De Miguel Ángel*, 262.

¹⁴⁷ Se consideran una especie de prólogo a los *Ejercicios Espirituales* escritos por el mismo Ignacio de Loyola. Para evitar confusiones y actos de heterodoxia fue necesaria una explicación que “simplificara” y esclareciera estos actos de espiritualidad.

por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.¹⁴⁸

A través de los *Ejercicios Espirituales*, los jesuitas articularon su labor pastoral con el fin de cultivar la experiencia religiosa bajo las prácticas habituales de los sacramentos y la ayuda a los demás. Cristo se propone a los ejercitantes como el rey eterno cuya voluntad es la conquista del mundo entero; esta proposición resalta la importancia de los fundamentos espirituales sobre la labor de “conquistar toda la tierra de infieles”.¹⁴⁹

Los *Ejercicios Espirituales* se conciben como una guía individual de meditación sobre las tres etapas tradicionales de la vida espiritual: purgatorio, iluminativa y unitiva.¹⁵⁰ Entre las múltiples formas en las que el texto ha sido entendido, estudiado y vivido, presento lo dicho por O'Malley: “el programa comenzaba con las consideraciones sobre la propia situación de pecador perdonado, y después se avanzaba mediante las meditaciones sobre la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, hasta culminar en la contemplación final del amor de Dios.”¹⁵¹ La obra de meditación llevaba al ejercitante a sentir la lucha constante entre Cristo, el “sumo capitán general de los buenos”, y Lucifer, el “caudillo de los enemigos”. El fin último de los *Ejercicios* era incitar a los practicantes a la contemplación y llamada de Cristo, para, posteriormente, compartir sus enseñanzas ante la comunidad de seguidores e infieles.

Es cierto que no hay nada nuevo en los *Ejercicios Espirituales* como material de devoción. Las peculiaridades destacan por su aplicación y las mismas obras jesuitas. Es decir, los jesuitas presentaban el texto como el manual de la orden para conducir a la óptima realización de los deberes religiosos y la oportunidad de que toda persona accediera al acto de reflexión íntima, y casi privada, en complemento a todo ceremonial litúrgico. Si en estas palabras se construyen ciertas apologías, bastará para citar la enorme penetración que la orden logró entre la devoción popular. La Compañía, similar a otras organizaciones, puso en práctica sus *Ejercicios* en la calle; ya fuera en el estímulo de agrupar congregaciones o cofradías, las labores de los colegios o las enseñanzas públicas, hubo una superación del espacio físico de las iglesias, ya fueran el atrio o el presbiterio, o en la prédica y enseñanza de los ministerios como medio de obediencia social y difusión de la doctrina cristiana.

¹⁴⁸ *Obras de San Ignacio*, 147 – 148.

¹⁴⁹ Sievernich, “Conquistar todo el mundo”, 6.

¹⁵⁰ O'Malley, *¿Santos o Demonios?*, 98.

¹⁵¹ O'Malley, *¿Santos o Demonios?*, 98.

Otro punto importante que servirá para entender su penetración social, y la atracción que generaron entre los moriscos y cristianos nuevos, es que la práctica de los *Ejercicios Espirituales* otorgó importancia al antiguo, pero poco usado, ministerio del acompañamiento espiritual. Aunque en la mayoría de las ocasiones el programa espiritual se realizaba entre grupos de diez a quince personas, quienes se organizaban para dejar sus labores cotidianas y se reunían con su director espiritual¹⁵², existieron modificaciones a los métodos para permitir conversaciones personales entre el jesuita y el feligrés. El punto a destacar es que se configuró el perfil del director espiritual. Ya no sólo existían los consejeros y confesores particulares de los reyes y los nobles; los directores espirituales se propusieron como los cuidadores de almas de la población.¹⁵³ Si bien existieron escritos de religiosos que promovieron la educación religiosa de manera directa, como sucedió con Teresa de la Cruz o Juan de Ávila, los jesuitas se identificaron con la enseñanza y guía religiosa casi personalizada como elemento de perfeccionamiento de la labor pastoral. Tal situación se podrá distinguir en las relaciones espirituales que se construyeron con los moriscos y en las particularidades dispuestas para su ayuda espiritual.

La “fórmula del Instituto” o “formula instituti” el otro texto fundacional de la Compañía que muestra los primeros intereses sobre la idea de conversión. Presentada como el “modo de proceder”, la “fórmula del Instituto” constituye la regla acreditada por la famosa bula papal *Regimini militantis Ecclesiae*. Como se dijo anteriormente, Manresa guarda el germen de una estructura definida en Roma. Se habla de Manresa como el espíritu de la Compañía, hecho texto, compartido y aceptado entre los primeros compañeros de Loyola en la primavera de 1539 en Roma. Es el primer documento que expresa oficialmente los motivos y especificidades pastorales de una institución religiosa en proceso de aprobación. El texto contiene los motivos de la supresión del coro, las penitencias comunes, las relaciones con “herejes” y “cismáticos”, el voto especial de sometimiento al Sumo Pontífice y la pobreza de los colegios, entre otras prescripciones.¹⁵⁴

Con el reconocimiento papal y la acreditación de la “fórmula instituti” comenzó la composición de las Constituciones. Respecto al contenido de las *Constituciones*, únicamente quisiera hacer mención de los capítulos que refieren directamente a la pastoral y la labor de las misiones. La tercera parte constituye una referencia a los modos de comportarse de un jesuita:

¹⁵² Se llegaron a construir casas de retiro, o casa de Ejercicios, para facilitar las reuniones.

¹⁵³ O'Malley, *¿Santos o Demonios?*, 97.

¹⁵⁴ *Obras de San Ignacio*, 375.

es la reglamentación estricta de un modo de vida, pero que, a diferencia de otras reglas, desestima el martirio del cuerpo y los tiempos de la penitencia para acentuar el cuidado y conservación del cuerpo destinado a la acción pastoral. Al respecto, se refiere:

La diligencia con que ha de guardar las puertas de sus sentidos; su modestia y madurez; las ocupaciones a que debe dedicarse; el modo con que ha de ir familiarizándose con la pobreza, obediencia y demás virtudes; las prácticas espirituales con que ha de ir alimentando su espíritu día tras día; el trato íntimo que ha de tener con sus superiores y directores espirituales para que vayan instruyéndole contra las asechanzas e ilusiones del enemigo; el silencio y clausura con que debe defenderse dentro de casa; la uniformidad y claridad que ha de guardar, dirigiendo todo siempre a mayor gloria de Dios, esforzándose en tener la intención recta aun en las cosas particulares, mostrándose con Dios lo más generoso y liberal que pudiere.¹⁵⁵

Los requerimientos a la salud corporal son parte de las instrucciones primarias que conducen a la estricta formación intelectual de los jesuitas. Después de describir el régimen de instrucción y la observancia de los votos, las secciones nos conducen a las vocaciones y los ministerios. La séptima parte menciona la norma fundamental de la obediencia y disposición a las misiones otorgadas por el Papa u otros superiores, sobre todo para aquellos miembros profesos del cuarto voto; además, se fijan los parámetros para laborar en los diversos escenarios de trabajo. Llama la atención la manera en el que es trazada la labor en “tierra de enemigos”. La importancia de este punto es que se volverá el fundamento sobre el modo de accionar contra “herejes” y “gentiles”, es decir, moriscos y nativos americanos. La séptima parte instruye que los lugares donde el *enemigo* se ha sembrado deben ser cargados con mayor trabajo¹⁵⁶: “donde fuesen más puramente infieles, el Superior deberá mucho mirar delante de Dios nuestro Señor si debe imbiar o no, y adónde, y quiénes”.¹⁵⁷ Asimismo, se estipula que las casas y colegios servirían como medios de protección, preparación y auxilio, y se recomienda a los superiores mandar a los miembros mejor preparados física y espiritualmente. El apartado finaliza con la obligación de los superiores a dar siempre oportunas instrucciones.

La vocación jesuítica se fundamentó en la movilidad para el ministerio activo y la evangelización, ideales plasmados en las ordenanzas de los textos fundacionales. John O’Malley destaca que otras órdenes fundadas en la misma época que la Compañía, como fueron los teatinos, los barnabitas, los somacos y los capuchinos, dejaron una documentación escrita

¹⁵⁵ *Obras de San Ignacio*, 383.

¹⁵⁶ *Obras de San Ignacio*, 384.

¹⁵⁷ *Obras de San Ignacio*, 536.

relativamente escasa en comparación con los textos y correspondencia escritos por Ignacio de Loyola. Esto refleja los altos grados de precisión e institucionalización que se mostró ante la labor pastoral.¹⁵⁸ El interés por la ayuda y salvación del prójimo justifica el ideal “a mayor gloria de Dios: Está en conformidad con nuestra vocación viajar a cualquier parte del mundo donde haya esperanza de servir más a Dios y ayudar a las almas”.¹⁵⁹

En los textos fundacionales de la Compañía se entrecruzan principios sobre una ortodoxia de la tradición aplicada a la doctrina cristiana frente a los nuevos postulados de pastoral reformada, la readaptación de lineamientos perseguidos, olvidados y reestructurados, y la manera en la que fueron aplicados y recibidos por los diversos sectores de la población. Como veremos, existieron pronunciamientos que fueron retomados y transformados por la Compañía de Jesús y que se volvieron canon de participación y vocación.

La primera y segunda Congregación General, realizadas durante los años del provincialato en Andalucía del P. Juan de la Plaza, pueden resultar un paradigma interesante de configuración de la espiritualidad jesuita y los posicionamientos frente al adoctrinamiento social y la conversión. Aunque ambas reuniones, como la gran mayoría en la historia de la Compañía, tenían como fin designar un sucesor al cargo de prepósito general, de Ignacio de Loyola y Diego Laínez respectivamente, sirvieron como sesiones para discutir, afirmar y reorientar algunos lineamientos y problemáticas generales en la orden. Para estos sucesos se convocaba a los principales miembros profesos de cada una de las provincias establecidas en todo el orbe.

La primera congregación comenzó el 19 de junio de 1558 en Roma. El P. Plaza asistió a la reunión bajo señalamiento de Francisco de Borja, quien estaba incapacitado para viajar debido a una enfermedad. En vísperas de su viaje, Juan de la Plaza profesó el cuarto voto tomado por el P. Bustamante.¹⁶⁰ Fueron 21 los jesuitas asistentes a las reuniones. Diego Laínez fue electo segundo prepósito general de la Compañía de Jesús. Además, los congregados revisaron y confirmaron las disposiciones establecidas en las *Constituciones* por Ignacio de Loyola,

¹⁵⁸ John W. O'Malley, *¿Santos o Demonios? ...*,148.

¹⁵⁹ [Ad maiorem Dei gloriam: Nostrae vocationis est diversa loca peragraré et vitam agere in quavis mundo plaga ubi maius Dei obsequium et Animarum auxilium speratur] Regla 3 del Sumario de las Constituciones. Cita tomada de O'Malley, *¿Santos o Demonios?*,147.

¹⁶⁰ A la muerte de Ignacio de Loyola (1556), de los mil jesuitas que había, únicamente había treinta y cinco profesos. El documento, escrito por Francisco de Borja en Valladolid el 20 de mayo de 1558, contiene un desglose de algunos miembros de distintas provincias que asistieron a dicha congregación. Basta señalar que, de los veinte congregados, diez eran españoles y tres portugueses, lo que evidencia la influyente presencia española en la Compañía en sus primeras décadas de vida. *Sanctus Franciscus Borgia* III, 375 – 386; Astrain, *Historia de la Compañía* II, 24 – 25.

posicionamiento institucional que, para el P. Plaza y el resto, significaba no discutir, ni en lo general ni lo particular, la validez de las *Constituciones*, atenerse y guiarse en su conducta y gobierno al espíritu de las reglas de la orden jesuita.¹⁶¹ En esta Congregación quedó establecida la organización de la Compañía en Asistencias, es decir, una pequeña corte que ayudase en el oficio del gobierno de la orden y en el consejo ordinario.¹⁶²

La segunda congregación se efectuó en 1565, por motivo de la muerte del P. Diego Laínez el 19 de enero del mismo año.¹⁶³ El P. Plaza asistió como provincial de Andalucía.¹⁶⁴ Como punto principal de la reunión, el P. Francisco de Borja fue elegido prepósito general. Entre algunas importantes resoluciones tomadas por la Congregación, se dispuso que cada tres años se realizaran congregaciones provinciales y los resultados fueran enviados a Roma a través de un procurador; la supresión del cargo de comisario para que el general pudiera nombrar visitadores que, en su representación, examinasen el estado de las provincias, atendieran y solucionaran los contratiempos, dejando el cargo después de terminada la visita.¹⁶⁵ El cargo de superintendente¹⁶⁶ también fue eliminado. Otra cuestión importante aceptada por la Congregación fue la de seguir formando a los novicios en espacios apartados de los colegiales y público en general. Finalmente, la reunión dispuso limitar las fundaciones de colegios para cuidar y asegurar la prosperidad de los ya creados.

Los ideales de cruzada y la lucha contra la herejía se configuraron en las aspiraciones hispánicas de crear un nuevo reino universal cristiano. Con la avanzada contra el islam y las nuevas perspectivas tras el encuentro con un *nuevo mundo*, los ojos volvieron a España para reposicionarla como la espada de defensa de una cristiandad cuestionada. Tal situación explica las intenciones de proseguir una lucha hacia África que aspirara a la desaparición del islam y la marcha de reconquista de Tierra Santa. Sin embargo, tales anhelos se sofocaron con la frustrada soledad militar en la que cayó la Monarquía Hispánica.¹⁶⁷ Además, la ruptura de la unidad cristiana y la consolidación de los movimientos protestantes incrementaron las dudas religiosas

¹⁶¹ Camilo María Abad, “Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz”, 129.

¹⁶² La primera división conjuró cuatro divisiones: las Asistencias de Portugal, con sus misiones de Indias orientales, Brasil y Etiopias, España, Italia y del Septentrión, que incluía Alemania, Flandes y Francia. Astrain, *Historia de la Compañía II*, 29.

¹⁶³ Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 131.

¹⁶⁴ Fueron treinta y nueve los Padres congregados. Astrain, *Historia de la Compañía II*, 217.

¹⁶⁵ Astrain, *Historia de la Compañía II*, 220.

¹⁶⁶ El encargado de supervisar las labores de un rector de colegio.

¹⁶⁷ Bataillon, *Erasmus y España*, 52.

y los cuestionamientos sobre los modos de proceder de la Iglesia romana. La Compañía de Jesús tuvo que adaptarse y participar en la nueva ofensiva católica de reconversión en la que el tema morisco pasó a segundo grado y su permanencia en la sociedad hispánica sólo fue visto como tema de unidad confesional.

Los jesuitas y los moriscos de Granada.

Tan pronto se establecieron colegios jesuitas por el territorio del Reino de Granada, la predicación y la enseñanza fungieron como las labores habituales frente a las comunidades de moriscos. Se propuso un método de integración que postulaba las conversaciones y disputas amigables, pero privadas, con los alfaquíes, maestros de la ley coránica; además, se reiteró la necesidad del estudio de la lengua árabe y de la terminología teológica de las comunidades árabe-cristianas orientales con el fin de impulsar la evangelización y la catequesis.¹⁶⁸ Como muestra quedan algunos catecismos destinados a la enseñanza de la doctrina cristiana a moriscos y la refutación de la otra fe.

Las prácticas cotidianas nos llevan a identificar los nuevos resabios de la obsesión de “limpieza de sangre” que surgieron entre amplios sectores de la población y penetraron hasta convertirse en elemento básico en el proceso de confesionalización e integración social. El problema de limpieza de sangre se planteó primero con los judíos conversos y se trasladó a los moriscos. Capítulos catedralicios, colegios universitarios, órdenes religiosas y otras instancias, comenzaron a exigir tal requerimiento como muestra de pureza de fe entre sus miembros. La Compañía logró eludir las presiones tanto de las autoridades civiles como religiosas y permitía el acceso indistinto a cristianos nuevos y viejos a la orden.¹⁶⁹

Los jesuitas se enfrentaron a una actitud contradictoria de la comunidad de moriscos granadinos. Por una parte, eran recibidos calurosamente y, por la otra, se encontraban con bautizados que continuaban practicando el islam y no mostraban disposiciones para el cambio de religión. Francisco de Borja Medina cuestiona si, de verdad, el optimismo de las crónicas y

¹⁶⁸ Soto, “Los jesuitas de Granada”, 157.

¹⁶⁹ Soto, S. J., “Los jesuitas de Granada”, 157. Se tiene registro de algunos moriscos que ingresaron a la orden: tres en Granada (Juan de Albotodo, Jerónimo de Benarcama e Ignacio de las Casas), dos de Gandía (Pedro de Gandía y Martín Bedix) y uno de Murcia (Francisco Hernández). Probablemente también lo fueron los granadinos Tomás de Enciso, Diego de Escalona, Juan de Evangelista y un supuesto “Pietro spagnolo moro”. Medina Rojas, “La Compañía de Jesús”, 30.

las cartas no era más que un instrumento edificante ante un limitado y defectuoso apostolado jesuita.¹⁷⁰

La Compañía de Jesús fundó un colegio en Granada en el año de 1554. Las crónicas de la época resaltan el interés que existió por aprender el árabe como forma de introducirse en la comunidad. En 1557 ingresó en la Compañía Juan de Albotodo, uno de los primeros miembros en establecer un diálogo estable con los moriscos.¹⁷¹ En general, su vocación se desarrolló entre los moriscos presos y en misiones en Las Alpujarras y otras comarcas.¹⁷²

A petición de arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, en 1559 el prepósito general Diego Laínez aprobó la creación de la casa y escuela del Albaicín, las cuales funcionaron como centro gratuito de enseñanza y apostolado, así como escuela de árabe para los jesuitas. El máximo de jesuitas que se admitía en la casa era de doce, aunque dicha cifra varió durante los diez años que funcionó el proyecto.¹⁷³ Asimismo, se fundó una escuela para niñas moriscas y otro espacio destinado a la enseñanza de hombres adultos y jóvenes.¹⁷⁴

Para 1561, los jesuitas ya habían extendido la prédica y enseñanza de la doctrina a cárceles y plazas públicas de los pueblos cercanos y las Alpujarras. Estas se realizaban tanto en castellano como en árabe, lo que permitió que se intensificaran los ministerios y aumentara el número de moriscos que asistía a misas. Estos datos podrían reflejar el impacto que la pastoral jesuita ejercía entre la comunidad de Granada. Probablemente el punto más alto de alcance de la pastoral jesuita fue la proyección del convictorio – seminario de huérfanos. En 1561, el arzobispo Pedro Guerrero destinó a la Compañía de Jesús la fundación de un internado para niños moriscos con la intención de prepararlos para los ministros entre los suyos y una posible

¹⁷⁰ Medina Rojas, “La Compañía de Jesús”, 24.

¹⁷¹ Es necesario mencionar que Juan de Albotodo fue predicador de la doctrina cristiana en árabe.

¹⁷² Albotodo incitó la fundación de un hospital en el Albaicín, obra financiada por un morisco adinerado que vivía sirviendo y curando a los pobres. Soto “Los jesuitas de Granada”, 159.

¹⁷³ Wenceslao Soto sintetizó un día común en la Casa de Albaicín: “El orden del día comenzaba por la mañana en la iglesia, donde acudían niños y niñas para rezar. Al acabar, las niñas volvían a sus casas y los niños mayores a sus oficios. Los demás quedaban en la escuela 3 horas por la mañana y otras 3 por la tarde. En 1559 había 200 alumnos; en abril de 1560 eran 450, la mayoría moriscos. A finales de ese año eran 350 moriscos y 200 cristianos viejos. En 1563 había un total de 300 alumnos y en 1567 los moriscos eran sólo 200.

Además de las oraciones, recitación de la doctrina cristiana y misa diarias, los niños tenían procesión de la doctrina, recitándola por las calles, una vez entre semana y los días de fiesta. También acompañaban a los jesuitas a los hospitales para obras de misericordia.

No faltó el teatro, como era habitual en los colegios de la Compañía. En 1561 vino de Córdoba el P. Pedro Pablo Acebedo, quien compuso un drama sobre las virtudes teologales y una disputa de las sectas en las que se ponía de manifiesto la verdad de la ley cristiana. Tampoco faltó el entremés y la danza”. Soto, “Los jesuitas de Granada”, 160.

¹⁷⁴ Los asistentes aprendían a leer, escribir, contar y la doctrina cristiana.

ordenación sacerdotal. El jesuita Juan de la Plaza fue el encargado de seleccionar y dirigir a los huérfanos. Se eligieron cinco niños de las Alpujarras y del Albaicín, entre quienes se encontraba Ignacio de las Casas.¹⁷⁵

Sin embargo, todos los esfuerzos mencionados no lograron revertir el ambiente de desconfianza y violencia entre moriscos y cristianos. Algunas cartas destinadas al general Francisco de Borja cuentan la dificultad por establecer una vida cristiana homogénea. La población había dejado de acudir a las escuelas y los pocos asistentes tan pronto aprendían a leer se retiraban a laborar en sus oficios. Entre los jesuitas se cuestionaron las maneras del apostolado, resaltando la inexperiencia de muchos misioneros, la mala preparación de los novicios y la inestabilidad causada por los cambios constantes de superiores. El 1 de enero de 1567, como medida tomada por el Sínodo Provincial de Granada de 1565, se promulgó la real pragmática que prohibía a los moriscos el uso del árabe, sus vestidos, ceremonias y demás costumbres con el fin de erradicar sus tradiciones.¹⁷⁶

Juan de la Plaza, siendo superintendente del colegio de Granada, informó al Prepósito Francisco de Borja, en mayo de 1567, las deficiencias de las labores ejercidas en la casa de Albaicín. Consideraba que en los años que llevaba funcionando se podían distinguir pocos frutos. Para el jesuita, los motivos se remitían a “no tratarse de propósito ni poner medios en particular para ayudar esta gente, más que estar allí de los nuestros dos padres y seis hermanos para sustentar una escuela de enseñar a leer y escreuir a los niños”.¹⁷⁷ Juan de la Plaza pedía que se examinara “si conviene tener esta carga con tan poco provecho, o tomarla más de propósito para probar lo que se pueda aprouechar en esta gente”.¹⁷⁸

La Compañía de Jesús intensificó y renovó los métodos para una asimilación pronta, en consonancia a la pragmática real. Entre los nuevos objetivos, los jesuitas intentaron catequizar a los moriscos más importantes y respetados de la comunidad¹⁷⁹. A la par, fundaron la cofradía para moriscos del Albaicín dedicada a la “Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora”. Sin embargo, la persecución inquisitorial y diversos casos de jura de herejía, llevaron a la comunidad

¹⁷⁵ Soto, “Los jesuitas de Granada”, 161.

¹⁷⁶ Soto, “Los jesuitas de Granada”, 161.

¹⁷⁷ Medina Rojas, “La Compañía de Jesús”, 82.

¹⁷⁸ Medina Rojas, “La Compañía de Jesús”, 82.

¹⁷⁹ A la manera de las misiones de China y Japón, un grupo de jesuitas se presentaba ante el grupo selecto de moriscos. Posteriormente, los cuestionaban sobre su comprensión sobre ambas religiones; aquellos respondían a las preguntas y los jesuitas contraargumentaban. Soto, “Los jesuitas de Granada”, 162.

de Granada a un estado de tensión irreparable. Los jesuitas, buscando aplicar las pragmáticas reales, ayudaron a encender la hoguera. El 24 de diciembre de 1568 se realizó la rebelión de las Alpujarras. Algunos jesuitas del colegio de Granada acompañaron al ejército de Juan de Austria y las galeras de Luis de Requesens. La rebelión y la posterior persecución y éxodo de los moriscos significó la clausura de la casa del Albaicín. Grupos de moriscos fueron exiliados a Sevilla y a Málaga, donde la labor de los jesuitas se reconfiguró hacia el cuidado de los moriscos enfermos y moribundos, así como su defensa frente a los cristianos viejos.¹⁸⁰

Consideraciones finales.

Después del fracaso que pudo representar el proyecto de la Compañía de Jesús ante la conversión de los moriscos debido, principalmente, al alzamiento de las Alpujarras en 1568, la orden religiosa comenzó a realinear los proyectos de pastoral social. Parecía que las raíces de la espiritualidad primitiva, esa religiosidad ignaciana y paulista, comenzaba a crear más conflictos e incomodidades ante la administración regia hispánica. Las dificultades se acrecentaban por las diferencias entre la Santa Sede y el rey Felipe II, y el reconocimiento de los jesuitas a su centralidad romana. Además, ciertas diferencias entre el P. Francisco de Borja y algunos jesuitas de la provincia portuguesa imposibilitaron la elección del P. Juan Alfonso Polanco, antiguo secretario de Loyola, Laínez y Borja, como nuevo general. Además, un grupo de jesuitas portugueses y españoles exigieron que no fuesen admitidos cristianos nuevos en la Compañía ni, mucho menos, fuera elegido uno como general.¹⁸¹ Esta serie de inconvenientes llevaron a los jesuitas reunidos en la Tercera Congregación General, celebrada en 1573, a buscar remediar los embrollos, dando uno de los primeros giros institucionales a la orden desde su formación. El gran paso fue determinado por el Papa Gregorio XIII (1572 – 1585): decidido a frenar la presencia de españoles en la Compañía de Jesús, persuadió al vicario general, el P. Polanco, y a otros jesuitas a elegir a Everardo Mercuriano (1514 – 1580), jesuita flamenco, como nuevo superior general. Esta elección, basta decir, significó una de las primeras intromisiones del Sumo Pontífice y algunos miembros de su séquito en las políticas de la Compañía. A la manera

¹⁸⁰ Soto, “Los jesuitas de Granada”, 163 – 165.

¹⁸¹ Astrain cita a un cierto P. León Enríquez como cabeza de las inconformidades de la provincia portuguesa. Astrain, *Historia de la Compañía* III, 5 – 6.

de Astrain, la Congregación fue condenada por el atrevimiento y mal término que aplicaron en el asunto de la elección de general.¹⁸²

El 2 de julio de 1573, en las últimas sesiones de la Tercera Congregación General, Juan de la Plaza fue designado visitador del Perú. Las fricciones entre el virrey de Perú, Francisco de Toledo, y la Compañía de Jesús habían llegado a los escritorios del Consejo de Indias y del Pontífice en Roma. El General Mercuriano necesitaba un balance completo sobre el acontecer en estos virreinos hispanos y buscar remedio a las relaciones que cada día se desgastaban más.

Aunque el P. Juan de Cañas consideraba inviable la elección del P. Plaza como visitador de las provincias americanas de la Monarquía, su disciplina y fidelidad rigurosa a los modos de la Compañía garantizaban, se puede especular, la confianza del general Mercuriano. El P. Cañas sentenciaba al respecto: “El Padre Doctor Plaza aquí le tenemos por sujeto muy débil y flaco y de muy pocas fuerzas, y que con facilidad enferma, y de enfermedades muy largas; y así, yo no sé si es por esta parte sujeto para ponello en jornada tan trabajosa por mar y por tierra.”¹⁸³

En respuesta, el General Mercuriano reafirmó, a través de una laudatoria carta, sus valoraciones y estima hacia el jesuita de Medinaceli. En el escrito se reconocen algunas dudas en señalar al P. Plaza como el elegido como visitador y los posibles mayores alcances al seleccionar otras opciones, sin embargo, sobresalen las condiciones y provechos reconocidos en el jesuita Plaza y el contento que pudo suponer para mayor gloria de Dios: “Cuanto al Padre Doctor Plaza, la larga experiencia y virtud que tiene aquel Padre, y la madurez de juicio, la cual es necesaria al que gobierna más que cualesquiera otras fuerzas, espero en el Señor que podrá decirlo a quien tuviese de él otra opinión.”¹⁸⁴

El P. Juan de la Plaza y el P. Everardo Mercuriano se conocieron en la Tercera Congregación General. De estos encuentros nació la decisión del nuevo general de destinar al P. Plaza como visitador a las provincias americanas. De alguna manera, los objetivos de la Compañía de Jesús encajaban en el gobierno y espiritualidad del P. Plaza, y el cargo de visitador, como representante del prepósito general, implicaba un cargo de enorme confianza para el

¹⁸² Astrain, *Historia de la Compañía* III, 1 – 20.

¹⁸³ Carta escrita por el P. Juan de Cañas, desde Granada el 31 de julio de 1573, y dirigida al P. Everardo Mercuriano. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 547 - 549

¹⁸⁴ [Quanto al Padre dottor Plaza, la lunga asperienza e virtù che ha quel Padre, et la maturità del giudicio, la quale è necessaria a chi governa più che qualunque altre forze, spero in Nostro Signore potrà dire a chi havesse altra opinione di lui.] Carta escrita por el P. Diego Suarez al G. P. Everardo Mercuriano, el 25 de junio de 1574 desde Sanlúcar de Barrameda. La nota refiere a un posible documento destinado a Juan de Montoya (antiguo profesor de Lógica en el Colegio Romano). Egaña, *Monumenta Peruana* I, 642, nota 8; Abad, “Los PP. Juan de la Plaza”, 139.

designado. El camino hacia América mostrará un cambio significativo en los modos de proceder del P. Plaza. De sus primeras experiencias apostólicas marcadas en los entusiasmos reformistas y la rigurosidad en la guía de novicios, su nueva función representará una mayor formalidad administrativa, un incremento en la representatividad romana y la defensa de la Compañía de Jesús ante personajes de mayor fuerza como lo era la máquina administrativa de Felipe II.

CAPÍTULO II. JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA VISITACIÓN A PERÚ. LOS ENCLAVES MISIONEROS HISPÁNICOS.

Estudiar las empresas misionales o de propagación de la fe de la Compañía de Jesús dentro de los territorios de la Monarquía Hispánica durante la segunda mitad del siglo XVI implica llamados de atención sobre los desdobles políticos, la centralización administrativa y la defensa religiosa que Felipe II y sus cortes establecieron. El proceso de confesionalización¹⁸⁵, entendido como la instauración de la unidad religiosa, significó el control regio de la jurisdicción eclesiástica y la implementación de políticas, que, bajo justificación religiosa, significaron el desplazamiento en múltiples grados de la influencia Papal. El mensaje de la *Monarchia Universalis*¹⁸⁶ para la dilatación y defensa de la fe católica se posicionó como uno de los activos de mayor peso en las prácticas políticas de Felipe II, situación que la Santa Sede tuvo que asumir, y en muchos casos debatir, contrario a su voluntad.

A su llegada a Valladolid en 1559, Felipe II construyó una red político-administrativa que funcionó como centralizador del poder y aparato articulador de los extensos territorios bajo su dominio. La unidad confesional le permitió configurar institucional e ideológicamente a la Monarquía Hispánica.¹⁸⁷ El nuevo grupo de hombres de letras, del que sobresale un círculo de egresados de la Universidad de Salamanca¹⁸⁸, estableció un cohesionado sistema de cortes y patronazgos que funcionaron bajo la subordinación, la obediencia y el privilegio.¹⁸⁹

Estudiar la participación de la Compañía de Jesús en la empresa religiosa de Felipe II en los territorios americanos conlleva analizar las políticas confesionales del rey hispano desarrolladas por su aparato administrativo como reguladoras de un cierto orden y, a su vez, perfilar los vínculos e imbricaciones con la Santa Sede. Mucho se ha afirmado sobre la idea de posicionar a Felipe II como el brazo derecho de la Iglesia y el más férreo defensor del catolicismo en aquellos momentos. Se postula que, desde un sentido político, la Monarquía hispana y la Santa Sede coincidieron de diversas maneras: se conjuraban amistades y empatías

¹⁸⁵ Para el desarrollo conceptual de la *confesionalización*, véase, Po-Chia, *El mundo de la renovación*; del mismo autor, “Disciplina social”, 29 – 43; Ruiz-Rodríguez y Sosa, “El concepto”, 279 – 305; Martínez Millán y Carlos Morales, *Religión, política*.

¹⁸⁶ Entendido como el proyecto de Felipe II sobre la hegemonía en todo el orbe bajo la bandera del catolicismo. Sobre el análisis historiográfico del concepto, véase, Hortal, “La lucha contra”, 65 – 86; Bosbachm, *Monarchia Universalis*; Fracas, “*Monarchia*, imperio”, 11 – 44; Martínez Millán, “Evolución”, 107 – 130.

¹⁸⁷ Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 155.

¹⁸⁸ Por ejemplo, Diego de Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias desde 1571, y otros más. Para referencias sobre la vida de Pedro de Ovando, véase, Poole, *Juan de Ovando*.

¹⁸⁹ Martínez Millán, *La corte*; Elías, *La sociedad*.

ante la necesidad de forjar unidades comunes ante las potencias extranjeras, y en la necesidad de un orden interno contra los movimientos reformistas y heréticos. Felipe II reconocía que “nunca acaecen cambios de religión sin que sucedan al mismo tiempo cambios en la organización del Estado”¹⁹⁰, por lo que la unidad religiosa, aparentemente, conllevaba una solidez para el reino, y de ahí un interés sólido de participar estrechamente con la Iglesia.¹⁹¹ Sin embargo, esta imagen de Felipe II como brazo secular de la Santa Sede se nubla y evidencia que las relaciones distaron constantemente. Felipe II argumentaba que la Iglesia romana debía estar subordinada al poder del Estado. Los enfrentamientos entre los dos poderes en Milán, o los conflictos entre los reinos de Sicilia y Nápoles, por ejemplo, evidencian estas diferencias y brindan de mayor sentido los conflictos de intereses que sucederían en los virreinos americanos.

La Compañía de Jesús hizo eco de estas diferencias. Se sostiene que en la corte de Madrid existió un grupo de jesuitas a favor de las políticas del Rey Prudente¹⁹², quienes apoyaban que la Compañía se sometiera a las reformas que Felipe II estaba realizando en gran parte de las órdenes religiosas de su reino. Los jesuitas, alegando obediencia y jurisdicción directa del Pontífice, negaron cualquier intención de cambiar sus estatutos, aunque mantuvieran despiertos ciertos intereses de adaptación de la Compañía a la corte y cierta empatía a las políticas religiosas del rey.

A lo que atiene directamente a la provincia peruana de la Compañía de Jesús, resaltarán algunos jesuitas que favorecieron a la figura del Papa como regente de las voluntades religiosas y en constante enfrentamiento con los lineamientos regios. Como se destacará en este capítulo, la decisión de enviar al P. Plaza a valorar el estado de la provincia estuvo determinado por los conflictos entre la administración del virrey Francisco de Toledo y las autoridades jesuitas a causa de la negación a asumir doctrinas con figuras de parroquias, por contravenir las Constituciones.

Reflexionar sobre las políticas salientes de la Junta Magna de 1568¹⁹³, presentada como las reuniones que definieron los lineamientos administrativos para un nuevo orden virreinal,

¹⁹⁰ Citado en Cortese, “Filippo”, 319.

¹⁹¹ Calí, *De Miguel Ángel*, 288 - 289

¹⁹² Parker, *El rey imprudente*, 165 - 26; Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 157 – 158.

¹⁹³ La Junta Magna es conocida como la asamblea administrativa convocada por el rey Felipe II, en 1568, para tratar los asuntos de la evangelización de indios, el trato de las encomiendas, las regulaciones fiscales, la organización militar, entre otros asuntos. La Junta Magna es el primer esfuerzo de organización de la administración

permitirá entrever el peso que significó la administración regia en las implicaciones a las políticas del establecimiento y las misiones de la Compañía de Jesús en América. Como se constatará, el organigrama de los jesuitas chocaría más de una vez con las disposiciones salientes de la Junta Magna, sobre todo en los tiempos de la reconfiguración jesuita del ideal apostólico universal. El interés en la primera parte de este capítulo estará enfocado en resaltar los encuentros y desavenencias entre la centralidad romana de la que es reflejo la labor de Juan de la Plaza y la labor de la Compañía tanto en Perú como en Nueva España al no perder de vista que “las exigencias sobre el Patronato de Indias suponen la importancia de la Junta de 1568 para el devenir americano”.¹⁹⁴ Asimismo, si se considera que el Patronato de Indias tiene algunos rasgos antecedentes en el establecimiento del catolicismo en el proceso de Reconquista de Granada, se presentan otros motivos de vinculación y, quizá de comparación, entre lo realizado con los moriscos de Granada y el desarrollo entre Perú y Nueva España. El desarrollo reflexivo a través de las relaciones epistolares y demás fuentes documentales permitirá ir desdoblado tales conclusiones.

De la Junta Magna a los primeros circuitos jesuitas en la América Hispana.

El año de 1568 se sintetiza como un momento de desdoble para la monarquía hispánica. Diversas situaciones pusieron en tensión al monarca Felipe II y su administración: el fallecimiento del príncipe Carlos, en julio, y de la reina Isabel de Valois, tres meses después, valieron para una desgracia familiar; en el plano político, las rebeliones flamencas y de Alpujarras, así como el conflicto respecto a la bula *In Coena Domini*¹⁹⁵ con Pío V, evidenciaron parte de la inestabilidad social y religiosa que desembocaron en una crisis económica como resultado de los altos costos de los conflictos.¹⁹⁶

Respecto a las Indias, la situación tampoco corría tan favorable. En la Nueva España se llevaba a cabo la conspiración de los encomenderos; en el virreinato del Perú, donde las disputas

de Felipe II hacia los virreinos americanos. Pérez Puente, “La política eclesiástica”, 223 – 241; Merluzzi, *Gobernando los Andes*, 37 – 116.

¹⁹⁴ Leturia, “Felipe II y el pontificado”, p. 67.

¹⁹⁵ “Esta bula establecía las censuras contra los ‘nueve delitos’ que podían cometerse contra la iglesia, a los que fueron sumándose otros, hasta la redacción final de 1627. Entre los delitos motivo de censura, además de los impuestos ilegítimos, falsificación de letras apostólicas, etc. Se mencionaba la violación del privilegio del fuero por los tribunales seculares, que se permitieran avocar causas eclesiásticas, aun sirviéndose de la justificación de ‘alzar las fuerzas’”. Véase, Bruno, *El Derecho público*. Cita tomada de Ramos “La crisis indiana”, 13.

¹⁹⁶ Para mayores referencias, véase, Leturia, “Felipe II y el pontificado”, 61; Ramos “La crisis indiana”, 1.

llevaban mayor número de años, los alzamientos seguían en aumento. Las angustias resonaban en razón de los reclamos de los encomenderos respecto a la perpetuidad de las propiedades, algunos intentos de conspiraciones, motines y rebeliones de indígenas. Sin embargo, era en clave religiosa lo que generaba mayor preocupación: un importante número de religiosos ponían en duda la legitimación de la Corona respecto a la empresa evangélica en las *nuevas tierras*, es decir, el fundamento del Patronato de Indias¹⁹⁷. La negativa de los religiosos se basaba tanto por la crítica al mantenimiento de las encomiendas como por los intentos de desobediencia hacía autoridades ajenas a sus redes de organización; consideraban que la labor evangélica de la nueva Cristiandad y su relación con los indígenas les correspondía exclusivamente¹⁹⁸.

Las polémicas entre las autoridades reales, los encomenderos y los religiosos envolvían el entorno de noticias sobre América. Mientras unos intentaban demostrar la licitud de las posesiones de tierra y de indios, otros eran acusados de incumplidores de toda disciplina religiosa. Cabe resaltar que los religiosos aprovecharon las voces de denuncia sobre el terror y la masacre de las avanzadas de conquista¹⁹⁹ para intentar saltar al rey y llegar hasta el Papa con la intención de que asumiera la soberanía sobre las Indias.²⁰⁰ Las presuntas intenciones Papales

¹⁹⁷ Definido en 1551 por el jurista hispano Alvarez Guerrero como “debetur, patrono honor, onus, amolumentum, ut praeset, praesit, defendat, alatur agenus”. En la obra del historiador jesuita Antonio de Egaña el Patronato se presenta como el “derecho en la elección o en la dotación, o en la fundación de una iglesia o beneficio eclesiástico, y sus derechos consisten en el de presentar a determinado clérigo para el servicio del beneficio, al de la propia sustentación percibida de los frutos del beneficio, y al de señalar con las propias armas el inmueble benefical. Al mismo tiempo sus obligaciones se reducen a constituir una congrua de dotación para el beneficiado y a la defensa del beneficio en caso de necesidad. Todo otro derecho habría que considerarlo o como privilegio superañadido al nudo derecho patronal o como corruptela o abuso.”, en Egaña, *La Teoría del Regio Vicariato*, XXVII. Para la historia de la Iglesia en España, “se considera como Patronato Real de España, al derecho de Patronato y Presentación concedido por la Iglesia a los reyes de Castilla y Aragón y más adelante a los de España, sobre determinadas iglesias y beneficios eclesiásticos”, en Aldea, *Diccionario de Historia* III, 1944. Ambas citas tomadas de Guerrero Cano, “El patronato de Granada”, 69 – 70.

¹⁹⁸ Ramos, “La crisis indiana”, 3. Para la gran mayoría de los historiadores del derecho indiano se establece que la confirmación de los estatutos del Patronato de Indias representa la evolución o la gestación fundamental hacia el Regio Vicariato Indiano de los siglos posteriores, cuando el rey aumenta su autoridad en las decisiones de carácter religioso.

¹⁹⁹ Mismas que se expandieron entre aliados y enemigos del rey más allá de los espacios de la corona hispánica.

²⁰⁰ Es interesante entender las denuncias en el contexto intelectual de la época a la manera de posicionar a América como el detonante creativo en las discusiones sobre el hombre nuevo, las tierras incógnitas, el nuevo Derecho, el papel de Dios y la perfección espiritual; caminos que, en muchos casos, caracterizaron al Humanismo y a las Reformas católica y protestante. Retomando la propuesta de Vidal Abril y Miguel Abril Stoffels, podríamos percibir, por ejemplo, como “en Valladolid se hicieron carne y dolor las opuestas concepciones de Carranza y Cano sobre la espiritualidad de la orden [dominica]. Allí se encontraron en feliz confluencia la ascética tradicional, la humanística, la afectiva y la de la oración metódica.” Estos caminos observancia cruzados permiten explicar las obras de Fray Bartolomé de las Casas, Santa Teresa de la Cruz y fray Francisco de la Cruz. Agregaría que este ambiente es similar al explicar los casos de la reforma carmelina, Juan de Ávila o Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús. Abril Castelló y Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz*, 53 – 149.

de instalar a un nuncio para tratar el tema de la evangelización de los infieles, así como el incremento de las tensiones por parte de los encomenderos, llevaron a Felipe II y su Consejo a reunir una junta extraordinaria para replantear las políticas administrativas, establecer un nuevo orden jurídico dentro de los territorios americanos y, sobre todo, destacar los derechos y privilegios en materia de religión frente al Pontífice.²⁰¹

La Junta Magna se plantea como las reuniones extraordinarias que redefinieron las políticas administrativas americanas; asimismo, sirvieron para informar a Felipe II sobre el estado general de los virreinos. Las sesiones se celebraron en Madrid en 1568 y estuvieron encabezadas por el cardenal Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza, Inquisidor General y presidente del Consejo de Estado. Los temas que dominaron fueron la organización religiosa, la evangelización de los indios y las reformas económicas y fiscales que harían crecer los ingresos de la Real Hacienda.²⁰² Los resultados desembocaron en las ordenanzas que recibieron los dos nuevos virreyes don Martín Enríquez para México y don Francisco Toledo del Perú. Las instrucciones eran constantemente referidas en las negociaciones con Roma y en la correspondencia oficial entre las administraciones americanas y el Consejo de Estado.²⁰³ De las directrices que en cuestión religiosa emanaron de la reunión, se puede mencionar las discusiones sobre la idoneidad y disciplina de los misioneros, las garantías para la paz en torno a las labores de evangelización y la organización de labores y distribución de territorios entre clérigos y regulares. Se dispuso en la necesidad de incrementar el número de religiosos que permitieran aumentar las provincias y los territorios de doctrinas con las respectivas parroquias y casas conventuales, así como la creación de colegios para la instrucción de los nuevos religiosos bajo los intereses de lo que podría plantearse como una americanización de la estructura religiosa.²⁰⁴

Uno de los puntos más interesantes que resaltaron como motivo de la consolidación del Patronato de Indias fue la intención de instalar un Patriarca o legado nato en América que viera de manera directa las problemáticas surgidas en los virreinos. Para ello, el Consejo buscaría el aval pontificio, aunque su correspondencia fuera directa con el Consejo de Indias y sería

²⁰¹ Ramos, “La crisis indiana, 4 – 6.

²⁰² Ramos, “La Junta Magna”, 40 – 42.

²⁰³ Leturia, “Felipe II y el pontificado”, p. 62.

²⁰⁴ Ramos, “La crisis indiana”, 12. Por exceder los objetivos de este escrito, he prescindido de los lineamientos en materia económica y de organización militar que se delinearon a raíz de la Junta Magna. Para mayor información, véase, Cristina Salle y Noejovich, “Las lecciones de la historia”, 27 – 50; Hernández Sánchez-Barba, “La estrategia oceánica” 89 – 105.

dotado de una autonomía en las decisiones. Este lineamiento llevaba varios años, desde Fernando el Católico, y se sintetizó en la Junta en el objetivo principal de que “el rey pueda instituir en México y en Lima sendos patriarcas o legados natos, a los que miren como superiores de apelación a Roma, en cuantas causas acostumbran recurrir los obispos desde España a la Santa Sede”.²⁰⁵ La primera respuesta de la Santa Sede fue negativa al denunciar que tal propuesta distanciaría los eventos de la evangelización indiana con el Papa, reforzando, evidentemente, la presencia del rey,²⁰⁶ aunque Pío IV coincidió en que el derecho de algunas causas de juicio espiritual podían ser resueltas por los obispos y metropolitanos y obispos de las Indias sin fallos desde Roma.

Otra disposición importante discutida durante la Junta fue la creación de diócesis regulares establecidas en territorios con predominancia indígena, lo cual permitiría lidiar con la falta de seculares en la labor misionera. Para las ciudades de españoles continuarían las catedrales y parroquias bajo control secular, sin embargo, el resto de las viejas y nuevas fundaciones tendrían que pasar al control y organización de alguna de las órdenes regulares. Tal disposición planteaba que “el obispo y los religiosos de la iglesia matriz y de los conventos de sus diócesis vivan en clausura regular, y todos los bienes que tuvieren así de limosnas como de décimas en provincias, o dotaciones de bienes muebles o raíces, las tengan y posean y usen dellos [...] en la suma y manera que el instituto y regla de las órdenes mendicantes permiten tener en uso de los dichos bienes y como en la iglesia primitiva se permitía”²⁰⁷. Esta medida previó una organización eclesiástica que evitara retirar a los regulares cuando no existían suficientes clérigos para sustituirlo en las labores pastorales, y evitar nuevos conflictos entre los doctrineros y párrocos; se buscó que los regulares tomaran las nuevas diócesis con obispos y cabildo, o en territorios con población mayoritariamente indígena, y las transformaran en núcleos de misiones.

El punto restante que permitiría sintetizar las intenciones regias por establecer un control político central para la administración religiosa frente a Roma sería obtener del pontífice el permiso para crear un *comisario general de Indias* para cada orden religiosa establecida en la

²⁰⁵ Leturia, “Felipe II y el pontificado, 79.

²⁰⁶ Se intentaba, además, agilizar la toma de decisiones y el ahorro de recursos en la resolución de problemas, evitando las amplias esperas como resultado de las relaciones transoceánicas. Véase, Ramos “La crisis indiana”, 14.

²⁰⁷ Se cita como parte del proyecto de erección de catedrales aprobado por la Junta. Leturia, “Felipe II y el pontificado, 73 – 74.

América hispana y que laborara junto al Consejo de Indias. Este lineamiento buscaba una relación directa entre los regulares y la administración del rey, así como evitar las intromisiones de obispos u otras figuras en representación de los intereses del Papado.²⁰⁸

Tras las presentaciones de los acuerdos obtenidos en las reuniones de la Junta, fueron pocas las disposiciones que lograron ser aprobados y puestos en marcha debido a las negaciones de la Santa Sede. Sin embargo, habían sido claras las intenciones de Felipe II y de la Junta Magna de evidenciar el poco interés para acudir a Roma en la resolución de las cuestiones de carácter espiritual. En las instrucciones dadas al virrey Toledo se deja claro: “se debe excusar el acudir allá, por la mano que con esta ocasión querrán tener para entrometerse en otras materias de aquellas provincias”.²⁰⁹ El 1 de junio de 1574, Felipe II firmó la Cédula Magna, documento en el que se explican las bases del Patronato Regio según lo dispuesto por la Junta. Entre las generalidades, vuelve a destacar la intención de que la Corona sea el centro del control religioso y quien provea los beneficios y reglamentación para el clero secular y regular. Es curioso que en estas cédulas quedan excluidas algunas instrucciones nacidas de la Junta de 1568 a razón del fracaso del rey al intentar instaurar un patriarcado completamente autónomo a las decisiones Papales.²¹⁰

La administración del Consejo pronto dejó de insistir sobre la instauración de patriarcas para los territorios americanos, con la intención de posicionarlo en la corte de España y que asumiera una doble subordinación tanto al rey como, más fingida, al sumo pontífice; respecto a las órdenes regulares, únicamente fue creado el cargo de comisario general de la orden de los franciscanos para las Indias y con residencia en Madrid, siendo fray Juan de Guzmán el primer nombrado. Algunas concesiones jamás se firmaron en Roma y unas cuantas más se fueron aprobando con el andar de los años, los cambios de reyes y pontífices, y las reestructuras del escenario mundial.²¹¹

²⁰⁸ Aunque podría parecer un tanto irresponsable asumir absolutos ante una síntesis tan simple, podría aducir sobre los beneficios y protecciones que las órdenes regulares estaban obteniendo por parte del rey y su corte. Asimismo, prevengo sobre todos los cambios legales y favorecimientos que sucederían al pasar de las décadas. Esta pequeña glosa sirve para las intenciones de mis ideas.

²⁰⁹ Leturia, “Felipe II y el pontificado, 75; *Francisco de Toledo*, XVIII – XXIII.

²¹⁰ Lopetegui, *El Padre José*, 71 – 72.

²¹¹ Por ejemplo, entre 1573 y 1576 se acepta y ratifica “la facultad de que se acabasen por los preladados de las Indias, sin posibilidad de apelación a Roma, los juicios eclesiásticos”; además, en 1576, se confirman las atribuciones al cargo del comisario franciscano de Indias. Leturia, “Felipe II y el pontificado, 80 - 91.

La instauración de los Tribunales de la Inquisición²¹² se justifica por la persecución al gran número de judíos que habían traspasado a América, así como las amenazas de los hugonotes franceses y demás protestantes, todo bajo el mensaje del cuidado a la pureza católica. Sin embargo, como lo advierte Demetrio Ramos, la institución sirvió para callar la polémica sobre “los justos títulos con que podía ser ejercida la autoridad real, frente a la apatencia de los regulares a ejercerla en exclusión o con superioridad”. En las ordenanzas al virrey Francisco de Toledo se señala que con el establecimiento de la Inquisición “se pusiese también silencio a la contrariedad de opiniones que en los predicadores y confesores a avido y ay en aquellas provincias sobre la jurisdicción y seguridad de conciencia de lo que en ellas se adquirió y adquiere y posee”.²¹³

Dados los resultados alcanzados por la administración reunida en la Junta, es posible, entonces, trazar el otro lado de la balanza: las iniciativas pontificias que se presentaron bajo las vías diplomáticas para contrarrestar o relajar las intenciones del monarca hispano. Considero que esta relación de causas permite desentrañar el posicionamiento de la Compañía de Jesús ante este conflicto. Asimismo, se podrá advertir que las definiciones del Patronato en las Indias ordenarán la llegada y establecimiento de los jesuitas, así como la guía de sus labores pastorales y la propaganda social.

Es con el Papa Pío V cuando surge un verdadero interés en las instituciones en torno a la Santa Sede por la situación evangélica de los nativos americanos. Hasta este momento, las dificultades vividas con el turco y los protestantes no habían permitido otorgarle la importancia debida al caso americano; dirigir el peso de la obligación a los Reyes Católicos y posteriores reyes fue, también, motivo de poca atención al caso. Las negaciones del rey hispano y del Consejo de Indias a recibir a un nuncio Papal en las Indias, obligó a Pío V a redirigir las vías de acción. Su entusiasmo por los hechos de América generó un interés más allá de las cuestiones de erecciones de iglesias y puntos de dogmática y moral, consideraciones dirigidas ya por la corte de Madrid, y buscó entablar relaciones directas con los personajes principales del Consejo de Indias y los espacios ultramarinos para intentar que su voz penetrara en los asuntos misioneros.²¹⁴

²¹² El instituido por fray Juan de Zumárraga en 1538 había desaparecido con la visita de Tello de Sandoval.

²¹³ Ramos, “La crisis indiana”, 25.

²¹⁴ Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 2.

Uno de los impulsos más fuertes lo estableció a través de la Compañía de Jesús. Pío V conocía la fama del antiguo Duque de Gandía entre la corte lusitana, situación que lo llevó a calcular su colaboración, conocimiento y experiencia “de los hombres y de las cosas de Madrid”; asimismo, intentó favorecerse de las labores que los jesuitas comenzarían dentro de los dominios americanos de Felipe II.²¹⁵ El jesuita Juan Antonio Polanco, por entonces secretario general, se encargó de dejar evidencia escrita de algunos puntos que resultaron de las audiencias entre el pontífice y el Preósito Francisco de Borja.

Entre una de las notas del P. Polanco se cuenta que, al final de la cuaresma de 1566, Borja recibió la cédula del Consejo de Indias en la que se pedía, por mandato del rey, 24 súbditos para las Indias occidentales. “El tercer día de Pascua, Borja acompañado de Polanco se lo comunicó al Papá y le pidió su bendición para tal empresa. Pío V no sólo se la concedió, sino que le otorgó además todas las facultades que tuvieran los demás misioneros, y la indulgencia plenaria *in articulo mortis* para ellos y para quienes se confesasen con ellos en aquel trance.”²¹⁶

Lopetegui alude a otras audiencias en las que el pontífice administraba encargos a la Compañía de Jesús entorno a una proyección pontificia mundial. En tales encuentros se sobresalta, por ejemplo, la bendición dada a un grupo de jesuitas que partían hacia Alemania, Francia y otras partes de Europa, así como a los miembros que estarían en Japón y en misiones en oriente. Estos hechos cobran importancia ante la idea de vincular la acción evangélica americana con la lucha protestante, que intentaron abanderar en los jesuitas, y las intenciones sobre la creación de una congregación de Cardenales que atendieran y supervisaran los motivos misionales.²¹⁷

De estos encuentros sale la famosa referencia en la que el P. Polanco cuenta sobre el cuestionamiento al pontífice sobre si “le parecía bien que en las islas Molucas los misioneros de la Compañía bautizaran después de la catequesis las inmensas muchedumbres de gentes que pedían el bautismo, si luego no podían atenderlas suficientemente. El Papa respondió que bautizaran sólo a los que pudieran conservar, para evitar con ello la fácil deserción de los

²¹⁵ Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 2.

²¹⁶ *Polanci Complementa* II, 662. Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 3. En una reunión anterior, el pontífice confirmó las gracias y privilegios para la Compañía similares a las otorgadas a las órdenes ya establecidas en América.

²¹⁷ En estos asuntos, también referidos en los escritos del P. Polanco, Lopetegui inmiscuye en las conversaciones al P. Pedro Canisio (1521 – 1597). Durante las reuniones entre Pío V y el P. Francisco de Borja, en las que coincidió una visita del P. Canisio a Roma, se discutieron las problemáticas por la lucha protestante en Alemania y las posibles soluciones. Véase, Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 3 – 5.

fácilmente convertidos.²¹⁸ Tal proceder sería indicado por Borja en las ordenanzas al P. Portillo y el resto de primeros misioneros hacia el Perú.²¹⁹

Otro detalle importante son las sugerencias que Pío V, por medio del Cardenal Crivelli, envió a Francisco de Borja para enviar jesuitas a las Indias orientales y occidentales para que, bajo resguardo pontificio, visitaran misiones, concedieran algunas gracias y, principalmente, informaran al pontífice sobre las situaciones de estas. Hacia la primavera de 1568, Borja y don Álvaro de Castro, embajador de Portugal, propusieron que la visita la realizaran obispos locales acompañados de algunos jesuitas²²⁰. Aunque estos proyectos pudieron no llevarse a cabo, las intenciones comenzaron a delinear el interés jesuita por la creación de la figura de los visitantes de misiones dentro de la orden.

Borja, Polanco y Álvaro de Castro, advirtieron al pontífice sobre la necesidad de crear una comisión de cardenales que revisara y trabajara sobre las cuestiones de conversión de infieles en las Indias y el resto del orbe²²¹, y pudiera informar detalladamente a la Santa Sede sobre la situación de la Iglesia en el mundo infiel, pidiendo “instituir una congregación de cardenales para hacer frente a la conversión de los infieles”.²²² Posteriormente, durante una relación epistolar efectuada en el mes de agosto de 1568, el Preósito Borja y el entonces visitador de la provincia francesa y de Aquitania, Jerónimo Nadal, van dando pistas tanto de unos informes entregados a la congregación, así como de nombramientos a cardenales, en los que se cita a Amulio, Sirleto y Antonio Carafa, y algunos planes diseñados por el pontífice sobre Germania y las Indias, en los que, también, los jesuitas tendrían implicaciones.²²³ Las cartas

²¹⁸ León Lopetegui, S. I., “San Francisco de Borja..., 4; *Polanci Complementa* II, 669.

²¹⁹ *Sanctus Franciscus Borgia* IV, 420.

²²⁰ De estos nombramientos “se decidió que el Arzobispo de Goa visitara la India Oriental hasta Molaca, acompañándole el P. Melchor Núñez u otro de sus compañeros; las Molucas, el Obispo de Nicea, P. Melchor Carneiro, acompañándole el superior de la Compañía en aquellas islas. El patriarca de Etiopía podría visitar el Japón y la China, o impedido éste, lo sustituiría el Obispo de Malaca, acompañándole algún Padre de la Compañía. La visita de las islas de Madeira, Azores, Cabo Verde, Santo Tomás y la del Brasil podría encomendarse a algún Obispo de Portugal, a quien acompañara un misionero.” Evidentemente, se hacen referencias a sitios donde la Compañía tenía un avanzado desarrollo misionero. León Lopetegui, S. I., “San Francisco de Borja..., 5; *Polanci Complementa* II, 687 – 688.

²²¹ En la Historia de la Iglesia es considerado la génesis de la *Propaganda Fide*. *Polanci Complementa* II, 688; carta en latín, traducida y citada en Pedro de Leturia, “Felipe II y el pontificado..., p. 85.

²²² [ut ad negotia conversionis infidelium congregationem cardinalium institueret] Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 6; *Polanci Complementa* II, 688.

²²³ *Epistolae P. Hieronymi* III, 624 – 640. Una alusión sobre el caso se encuentra en Leturia, “Felipe II y el pontificado”, 85.

evidencian el interés por conformar una congregación de cardenales que dirigiera todas las actividades misionales de la Iglesia.

Unidos con la junta de consejeros de la recién creada congregación de cardenales, se decidió redactar una serie de instrucciones que sirvieran de manual religioso para el rey y su cuerpo administrativo y, que, a su vez, garantizaran las intenciones de amistad de la Santa Sede. En los memoriales se buscaba asegurar “al rey y a quienes sea menester que el Papa no busca ganancia alguna temporal en sus propósitos sobre las Indias, y que no moverá cosa alguna en aquellas partes sin la dirección, conocimiento e inteligencia de su majestad”.²²⁴ Al parecer, estos escritos fueron recibidos con buen gusto por las autoridades reales, entre ellas, los virreyes de Perú y Nueva España. El 13 de mayo de 1572 fue investido el cardenal Hugo Buoncompagni como el Papa Gregorio XIII y las negociaciones sobre el Patriarcado de Indias continuaron dificultándose.²²⁵

La Compañía de Jesús en Perú. El nuevo rumbo misional jesuita.

El dos de julio de 1565, Francisco de Borja es seleccionado como Preósito General de la Compañía de Jesús. Durante su provincialato se sembraron los primeros pasos de los jesuitas en América. Hasta la llegada de la orden a Perú, en 1568, en pocas se cuentan las noticias que en América hubo sobre la Compañía. Un tal maestro Negrete, en 1547, le escribió a Ignacio de Loyola pidiéndole su autorización para que llegaran algunos miembros jesuitas a México²²⁶. En 1555, hubo una petición a cargo del recién nombrado virrey del Perú, D. Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, para que lo acompañaran dos padres de la Compañía; el deseo se frustró al completarse el número de religiosos que con licencia podía llevar el virrey²²⁷. El virrey sucesor D. Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, también pidió que su partida fuera acompañada por miembros de la Compañía, situación que tampoco se realizó.

²²⁴ Leturia, “Felipe II y el pontificado”, 86.

²²⁵ La situación se sintetiza en que “el resto del vasto proyecto quedó paralizado ante la firmeza del Papa, mientras Felipe II, a su vez, hacía fracasar definitivamente las nuevas tentativas de Gregorio XIII por realizar el plan de su antecesor sobre la nunciatura de Indias; en 1579 con monseñor Sega, y en 1582 con monseñor Taverna”. Al parecer, muertos Pío V y Francisco de Borja, ambos en 1572, se dejó a un lado el proyecto de la congregación cardenalicia. Leturia, “Felipe II y el pontificado”, 91.

²²⁶ Astrain, *Historia de la Compañía II*, 284.

²²⁷ Vargas, *Historia de la Compañía*, 19.

El mismo años de 1565, el obispo de Popayán, el agustino Agustín de Coruña²²⁸, le informó a Francisco de Borja, entonces aún vicario general, sobre la concesión otorgada por el Consejo de Indias para convocar en su diócesis a cuantos jesuitas pudiera por motivo del vasto territorio de su jurisdicción y los pocos sujetos para laborarla espiritualmente; en esta ocasión, el cruce de la II Congregación General, en la que Borja fue elegido Prepósito General, imposibilitó la partida de los de Loyola.²²⁹ En el proceso de reconquista de La Florida, bajo negociación ordenada en cédula real, Pedro Menéndez de Avilés, quien conoció a la Compañía durante su detención en las Atarazanas de Sevilla entre 1563 y 1565²³⁰, logró la autorización de Felipe II para llevar a un grupo de jesuitas como capellanes de su expedición.²³¹ Posteriormente, en cédula fechada el 3 de marzo de 1566, el rey Felipe II comprometió al General Borja de disponer a un grupo de jesuitas hacia los lugares que le señalara el Consejo de Indias. En 1567, se formó una expedición de ocho jesuitas, pertenecientes a las cuatro provincias españolas²³², y el 2 de noviembre partió desde Sanlúcar y arribó al puerto del Callo el 28 de marzo de 1568. La Compañía de Jesús hizo su entrada en la ciudad de Lima el 1 de abril del mismo año.²³³

Francisco de Borja intentó asegurar la estabilidad y eficacia de la empresa misionera de la Compañía en Perú. Como primeras disposiciones se presentaron, en marzo de 1567, al P. Jerónimo Ruiz de Portillo, primer provincial de Perú, las instrucciones que destacarían las directrices y cuidados que debía mostrar la orden en los territorios del virreinato peruano. La *Instrucción de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros Padres que van a las Indias de España. En Março e 1567*²³⁴ fue el esquema de la organización misional y reflejó los

²²⁸ Compañero de Ignacio de Loyola en la Universidad de Salamanca. En carta escrita a Francisco de Borja, el obispo cuenta que, mientras residió en la Ciudad de México, escuchó a Calixto de Sá y Juan de Arteaga, supuestos compañeros de Ignacio de Loyola hasta su partida a París, hablar sobre la recién fundada orden religiosa. Astrain, *Historia de la Compañía*, II, 284.

²²⁹ Vargas, *Historia de la Compañía*, 18

²³⁰ Lopetegui, *El Padre José*, 97.

²³¹ Estos partieron un año después al no alcanzar el embarque de Pedro Menéndez. Cabe decir que la organización de las expediciones estuvo sujeta a la administración del Superior en Perú. Para el devenir jesuita en La Florida véase: Vargas, *Historia de la Compañía*, 19-41; Astrain, *Historia de la Compañía* II, 284 – 303; Zubillaga, *Monumenta Antiquae*.

²³² Los escogidos por Borja fueron: Jerónimo Ruiz de Portillo y Luis López, de la provincia de Castilla, Miguel de Fuentes y el Hermano Pedro Pablo Llovet, de la provincia de Aragón, Diego de Bracamontes y el Hermano Juan García, de la provincia de Andalucía, Antonio Álvarez y Francisco Medina, de la provincia de Toledo. Jerónimo Ruiz de Portillo fue designado como Superior de la misión. Vargas, *Historia de la Compañía* I, 21.

²³³ Mateos, *Historia General*, 9 – 12; Egaña, *Monumenta Peruana* I, 69 – 77.

²³⁴ Documento presente en el Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI), *Hisp* 68, ff. 41v – 42v., así como en *Sanctus Franciscus Borgia* IV, 419 – 421.

parámetros de la actividad jesuítica frente a los requerimientos administrativos.²³⁵ El documento comienza:

Dévese procurar yr á pocas partes, para que no se repartan en muchas los pocos y consolarán más no andando solos, y se podrá mejor sustentar adelante lo que ahora se emprendiere. El Padre provincial Portillo estará en el mejor puesto, y donde más se pueda comunicar á las otras partes; pero de tal manera, que pueda yr á otra, quando pareciese conuenir; y los superiores de las otras partes muy remotas de donde él esté, se procurará sean tales, que, no solamente en espíritu, mas en prudentia, puedan dar razón de su ministerio y del oficio de la Compañía á mayor gloria de Dios N. S.²³⁶

Evidenciando detalles de la región americana, el General Borja advierte sobre los peligros de expandir las labores sobre las vastas regiones sin el número suficiente de miembros para la enseñanza y cuidado de la religión. Se sintetizan las intenciones de la ordenanza al referir que “en América, donde la conquista y colonización avanzaba con paso seguro y rápido, había peligro de forzar al misionero a seguir las huellas del conquistador, sin tener demasiado en cuenta el afianzamiento de la conquista espiritual.”²³⁷ Además, se detalla el perfil del superior de la provincia quien, en obras y decisiones, se dispondrá *en el mejor puesto* del flujo de la información y representará la *prudencia* como la herramienta inmejorable para los oficios de la Compañía.

Parte importante para la planeación de la labor evangélica y pastoral era establecer una residencia fija que figurara como el centro administrativo. Similar a todas las instituciones religiosas, los jesuitas establecerían una base desde la cual no sólo partirían sus misiones, sino que florecerían el conjunto de fundaciones urbanas. Las residencias fijas en las grandes ciudades permitirían vincular a la Compañía con las ramas civiles y militares. Francisco de Borja reconoció la necesidad de recibir el apoyo de la autoridad civil en el respaldo y seguridad para las misiones. Por ello, en la *Instrucción* se menciona: “[...] Procurar hacer su residencia donde tiene la suya el gobernador, ó donde haya presidio seguro; y allí procuren su iglesia y recaudo para el ministerio de los sacramentos y de la predicación; y aunque salgan á una parte y otras, quando es menester, tornen á su residencia firme.”²³⁸

²³⁵ Zubillaga, “Métodos misionales”, 62.

²³⁶ *Sanctus Franciscus Borgia IV*, 419 – 420.

²³⁷ Zubillaga, “Métodos misionales”, 63.

²³⁸ *Sanctus Franciscus Borgia IV*, 420.

Asimismo, la sombra de la experiencia en las islas Molucas²³⁹ hace cerco en uno de los cuidados en los que el general jesuita pide atención:

Donde quiera que los nuestros fueren, sea su primer cuidado de los ya hechos xpistianos, usando diligencia en conversarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán á la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia, y no abraçando más de lo que puedan apretar; y así no tengan por cosa espediente discurrir de una en otra partes para conuertir gentes, con las quales después no puedan tener cuenta; antes vayan ganando poco á poco, y fortificando o ganado; que la intención de S. S., como á nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se puedan sostener en la fe.²⁴⁰

La experiencia de la muerte del P. Pedro Martínez en la costa de la Florida hizo merma en los ánimos del General Francisco de Borja.²⁴¹ Aunque era honrada en gloria la heroicidad de la muerte en martirio, Borja dejaba clara su preferencia en el cuidado de la vida en quienes “pasaron a la India, no sólo animosos para morir, sino avisados para conservar la vida para mejor emplearla en el servicio de Dios N. S.”²⁴². Evitando incurrir en martirios innecesarios, pedía la total advertencia y precaución de los misioneros ante tierras de infieles. Al final de la *Instrucción* se deja la exhortación:

No se pongan fácilmente en peligro notable de la uida entre gente no conquistada; porque, aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el bien común, por la mucha falta que ay de obreros para aquella viña, y la dificultad que ternía la Compañía en embiar otros en su lugar; de donde, quando uuiesen de hazer salida peligrosas, no sea sin orden del superior; y él ordene que no lo hagan, si no fuessen llamados por los gobernadores, y quando ellos mismos van en propria persona, ó imbian persona de qualidad á cosas de importancia.²⁴³

Los nuevos escenarios y personajes comenzaron a evidenciar las problemáticas y dificultares con las que se cruzaba la Compañía de Jesús; la fama y experiencias obtenidas en otros territorios, reflejadas en los anhelos de los primeros documentos y cartas peruanas, fueron insuficientes y comenzaron a emerger los cambios y adaptaciones de los intereses y preocupaciones en el devenir jesuita. Tanto el General como el primer grupo de misioneros sospechaban sobre los recelos y dificultades que podrían surgir en su llegada a América. Muestra

²³⁹ En ordenanzas anteriores a la peruana, como las otorgadas el 30 de enero de 1567 al P. Ignacio de Azevedo para su visitación al Brasil, ya se hacía referencia a la atención de una evangelización lenta y cuidadosa. Estas preocupaciones estarían íntimamente ligadas a las formas pastorales promovidas por el Papa Pío V. Zubillaga, “Métodos misionales”, 73.

²⁴⁰ *Sanctus Franciscus Borgia* IV, 420.

²⁴¹ Astrain, *Historia de la Compañía* II, 284 - 303.

²⁴² Carta del 11 de marzo de 1567 al provincial de Andalucía, el P. Diego de Avellaneda. Zubillaga, “Métodos misionales”, 84; *Sanctus Franciscus Borgia* IV, 431.

²⁴³ *Sanctus Franciscus Borgia* IV, 420.

de tales inseguridades, el P. Ruiz de Portillo desde Cartagena, pidió instrucciones más precisas al P. Borja sobre cómo conducirse ante los conquistadores, encomenderos y mercaderes de estas tierras, si aceptar o no doctrinas y repartimientos de indios, la administración de los sacramentos y otras respuestas a un panorama que las líneas describen como triste, desolador y egoísta en el proceso de evangelización del territorio.²⁴⁴ Contrario a tal desconsuelo, la Compañía de Jesús arribó a Lima con el favorecimiento del Gobernador Lope García de Castro²⁴⁵ y el arzobispo Jerónimo de Loaysa.

En las primeras descripciones sobre la ciudad de Lima y sus alrededores, se da referencia a la distribución social entre españoles, indios, negros y mestizos. A su llegada, los primeros jesuitas comenzaron a distribuirse para los ministerios pastorales, ocupando sus labores, principalmente, en las visitas a colegios de niños españoles, el catecismo a los niños indígenas, la enseñanza a novicios, la asistencia en hospitales y cárceles, y la procuración ministerial entre mujeres y negros. El P. Portillo andaba por las calles resolviendo casos de conciencia; el P. Bracamontes dictaba catecismo a los niños; el P. Luis López encabezó las instrucciones para los ejercicios espirituales y trabajó en la evangelización de negros.²⁴⁶ El presidente de la Real Audiencia, el licenciado Castro, informaba a Felipe II sobre el recorrido de la Compañía en territorio peruano. En algunas cartas que informaban al General Borja sobre el andar de al orden, se decía: “El mismo licenciado Castro, que había ido á pacificar el Perú, escribió una y muchas veces al Rey que si Su Magestad quería tener aquellos amplísimos reinos quietos y pacíficos, y libres de los levantamientos que la riqueza y libertad suelen causar, envíase muchos de la Compañía á ellos, pues con los pocos se habían ído se veía tan notable mudanza en todo”.²⁴⁷ Más allá de la propaganda y la referencia administrativa, está noticia sirve para introducir la autorización del rey Felipe II para enviar a un nuevo grupo de jesuitas²⁴⁸ que acompañaran al

²⁴⁴ Carta escrita por el P. Jerónimo del Portillo al P. Francisco de Borja desde Cartagena el 2 de enero de 1568. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 173 – 178; Lopetegui, *El Padre José*, 102.

²⁴⁵ Sobre el favorecimiento para la obtención de casa e iglesia para la orden, véase la *Inquisitio Publica* del 17 de abril de 1568, en Egaña, *Monumenta Peruana* I, 182 – 187.

²⁴⁶ Para mayores detalles sobre las actividades pastorales del primer año en Lima, véase, Carta Anua 1569, Egaña, *Monumenta Peruana* I, 253.

²⁴⁷ Astrain, *Historia de la Compañía* II, 311. El P. Borja intentó poner tierra a las fulgorosas descripciones que le llegaban, exigiendo modestia y moderación en el acomodo sobre el territorio peruano. Como lo señala León Lopetegui, la falta a estas exigencias fueron parte de la relativa decadencia que en los sucesivos años sucedió y que entorpeció el provincialato del P. Portillo. Lopetegui, *El Padre José*, 103.

²⁴⁸ Tal grupo estuvo conformado por los PP. Bartolomé Hernández, Juan García, Alonso de Barzana, Hernán Sánchez y Rodrigo Álvarez; así como por los Hermanos Sebastián Amador, Juan Zúñiga, Juan Gómez, Antonio Martínez, Juan de Casasola, Diego Ordún y Diego Martínez.

nuevo virrey Francisco de Toledo y a los inquisidores Serván de Cerezuola y Gutiérrez de Ulloa a laborar en el virreinato peruano. La expedición embarcó el 19 de marzo de 1569 y arribó a Lima el 8 de noviembre del mismo año.

Envuelto en las obligaciones de un conjunto de ordenanzas suscritas el 30 de noviembre de 1568, Francisco de Toledo llegó a Perú con la determinación de encarar “lo que es justicia y gobierno, que tan notablemente está falto y confundido...”.²⁴⁹ Sabedor de tener ese halito especial para el amplio uso de su facultad como virrey²⁵⁰ se encargó de reorganizar el gobierno y ejercer un mando comprometido con las problemáticas de la región. Algunos meses después de su llegada, el virrey encargó que se recopilaran todas las cédulas y provisiones dictadas por la Corona para evitar las aplicaciones locales, ya que de estas “ay confusión y contradición en ellas que aunque algunas de las antiguas pueden ser más fijas muchas conforme a lo que el tiempo y la espiriencia va descubriendo entiendo que será menester mudar y alterar dellas...”²⁵¹; aunado a ello, emprendió un recorrido por el territorio del virreinato.

Existía una vinculación especial entre la Compañía de Jesús y el Virrey Toledo, enraizada por la antigua relación que mantuvieron el General Borja y el descendiente del conde de Oropesa. Borja incluyó a Toledo en el informé encargado por Felipe II sobre los hombres de buen juicio y dignos para ayudar en su gobierno. En un registro, firmado el 5 de mayo de 1559, se lee sobre la propuesta de presidente de órdenes: “ Don Francisco de Toledo, hermano del conde de Oropesa, es comendador en la orden de Alcántara, y es hombre de mucha christiandad y prudencia, y tiene mucho talento, y gran quenta de negocios en los de su orden; y assí en los officios que en ella ha tenido, ha mostrado tener para este todas las partes que se pueden pretender; será muy buen voto el suyo, assí en lo de la guerra como en lo de la paz”.²⁵² Los dos sujetos se mantuvieron constantemente al tanto sobre los nombramientos de cada uno y mostraban voluntad para ayudarse mutuamente. Desde Madrid, en carta fechada el 5 de julio de 1568, Francisco de Toledo contaba al P. Borja sobre la orden real de “servir en un destierro tan largo y tan nunca pensado de mí, en las Indias, en las provincias del Perú”. Por ello, solicitaba al P. Borja acceder a los servicios de la Compañía para sus labores en Perú, pidiendo “que se

²⁴⁹ *Francisco de Toledo, XX*

²⁵⁰ Cito que su elección, contrarias a las generales propuestas que emitía el Consejo de Indias, fue resultado de la presentación personal del Cardenal Espinosa al rey Felipe II. *Francisco de Toledo, XX*

²⁵¹ *Francisco de Toledo, XXII – XXIII.*

²⁵² Referencia tomada de Lopetegui, *El Padre José*, 104. Para la carta, véase, *Sanctus Franciscus Borgia III*, 475 – 483.

aumentase más los de la Compañía que començaron a ir en flota pasada, en llevar yo en ésta para mi consolación y compañía quatro o seis personas tan particulares como yo espero de V. R.”²⁵³. En respuesta, el General jesuita indicó: “entiendo la voluntad que tiene de servirse en la jornada de aquellas partes de la Compañía, y huelgo que se offresca en que pueda mostrar lo que deseo servir en todo a Vuestra Señoría; y así e determinado hembiarlo las personas que más a propósito me parece podrían ser para este effetto.”²⁵⁴

Las relaciones se desgastarían pronto. Francisco de Borja y Francisco de Toledo començaron a diferenciarse en sus intereses de obediencia. Como hemos mencionado, los planes de promover una congregación de Cardenales impulsada por el Papa Pío V para los asuntos americanos no fueron de total agrado para Francisco de Toledo y sus inclinaciones a las ordenanzas de la Junta Magna. En una carta adjunta a la escrita el 16 de agosto de 1568²⁵⁵, el General Borja informaba sobre el posicionamiento del pontífice y sus intenciones de intervenir en las misiones americanas. En un fragmento de la adjunta se lee:

Su Santidad está contento con la elección de Vuestra Señoría, como lo verá por el breve que embía, que no ha faltado quien le ha informado; está muy puesto en favorecer la conversión de la gentilidad, y en ayudar a los nuevos cristianos, y para esto ha formado agora una congregación de Cardenales que traten deste negocio como muy principal. Creo que en lo que Vuestra Señoría Ilustrísima escribiere que para allá es necesario, lo hará como padre y pastor que desea la salvación de sus ovejas.²⁵⁶

El P. Francisco de Borja se encargó de informar al P. Portillo²⁵⁷, provincial de Perú, y al P. Antonio Araoz²⁵⁸, provincial de España, sobre dicha congregación. Posteriormente, el virrey Francisco de Toledo refirió al general jesuita, al parecer y a ojo de lector, de manera displicente y desinteresada: “A Su Santidad se dará cuenta del favor que hemos menester suyo para la conversión de aquella gentilidad y buena conservación de los que ya han recibido la fe, que sin esta seguridad mal la puede tener Su Magestad en la conservación temporal de aquellos estados.”²⁵⁹ El virrey peruano reconoció que el jesuita P. Francisco de Borja siguió atentamente las actividades del virrey “no sólo para el gobierno de los suyos, sino también para informar al Papa y a los cardenales”. Francisco de Toledo, dispuesto a prestar y colaborar con los ánimos

²⁵³ Carta del 5 de julio de 1568. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 190 – 192.

²⁵⁴ Carta del 16 de agosto de 1568. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 200 – 205.

²⁵⁵ Egaña, *Monumenta Peruana* I, 200 - 205.

²⁵⁶ ARSI, *Hispania* 68, ff. 156v y editada en Egaña, *Monumenta Peruana* I, 204 – 205.

²⁵⁷ ARSI, *Hispania* 68, ff. 157 y editada en Egaña, *Monumenta Peruana* I, 199 – 200.

²⁵⁸ ARSI, *Hispania* 68, ff. 157 – 157v y editada en Egaña, *Monumenta Peruana* I, 205 – 209.

²⁵⁹ Carta del 7 de noviembre de 1568. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 223 – 225.

pontificios sobre las misiones americanas, recomendó al rey Felipe II tener cuidado sobre los informes a los superiores religiosos en Roma.²⁶⁰

Por otro lado, el General Borja reconoció el peligro que devendría para la Compañía que se le encomendaran obras contrarias a su modo de ser, aún en formación. El virrey Toledo encargó a los jesuitas el cuidado de la doctrina de indios de Huarochirí.²⁶¹ Sin embargo, la petición incluía que la doctrina fuera tomada a título de parroquia, y no como misión, lo que obligaba a los jesuitas a sujetarse a las órdenes del Ordinario, cobrar rentas y emolumentos correspondientes de los párrocos, actividades prohibidas entre las Constituciones de la orden.²⁶² La instrucción administrativa de encargarse de la doctrina de Santiago del Cercado, en 1570, incrementó las presiones hacia los jesuitas, a quienes se les exigía se hicieran cargo de más doctrinas.

El virrey Toledo encargó a los loyolistas laboraran en seminarios y que acompañaran a los representantes del rey en la Visita General del Perú, que se dirigía a Cuzco. El Prepósito Borja le escribió al provincial Portillo para que desistieran del seminario; respecto al visitador, pidió que “no se entremetan los Nuestros en otro, sino e nuestros ministerios de predicar, confesar, enseñar la doctrina cristiana, etc. Podrán también interceder por los presos y maltratados, sin embarazarse en cosa ninguna de jurisdicción”.²⁶³ Estas posturas adversas incrementaron las diferencias hasta formar parte del primer gran conflicto entre la Compañía y la administración virreinal peruana.²⁶⁴

Francisco de Toledo encabezó la Visita General que partió de Lima el 22 de octubre de 1570. Entre la comitiva se encontraban el Provincial Ruiz del Portillo, el P. Luis López y los hermanos Antonio Gonzáles de Ocampo y Gonzalo Ruiz. Al parecer, este viaje de acompañamiento permitió la expansión misionera de la Compañía. Los jesuitas, aprovechando el viaje a Cuzco, fundaron su Casa y Colegio en dicha ciudad.²⁶⁵ En el Colegio de Cuzco se

²⁶⁰ Lopetegui, “San Francisco de Borja”, 13.

²⁶¹ La Compañía laboró en tal doctrina de 1569 a 1573.

²⁶² Astrain, *Historia de la Compañía II*, 313.

²⁶³ Astrain, *Historia de la Compañía II*, 314.

²⁶⁴ El siguiente prepósito general, el flamenco P. Everardo Mercuriano, buscó de ser más cuidadoso y receloso en su trato con la administración regia y los principales representantes del rey. En distintos documentos se percibe tal precaución, por ejemplo, al P. Juan de la Plaza recomienda “trate con el Virrey con todo amor y respeto, como se debe a su persona y oficio”. Egaña, *Monumenta Peruana I*, 540.

²⁶⁵ Armas, “Los comienzos”, 578.

erigió la cátedra de lengua quechua y comenzaron las actividades lingüísticas y pastorales Alonso de Barzana, Blas Valera y Bartolomé Santiago.

Otro punto con el que hubo de encontrarse la Compañía de Jesús fue el escenario religioso construido a partir de los Concilios Limenses I y II. Estos no deben perderse de vista ya que constituyeron la planificación virreinal sobre los temas religiosos tanto para españoles, negros y mestizos, como para los indios americanos. El Concilio Limense I se realizó entre los años 1551 y 1552 a cargo del arzobispo don Jerónimo de Loaysa.²⁶⁶ Al finalizar las sesiones se publicaron las *Constituciones de los naturales*: cuarenta artículos escritos en castellano que legislaban, entre otras cosas, sobre la instrucción del catecismo en quechua; el bautismo, el matrimonio entre naturales y la administración de la comunión; las responsabilidades de los doctrineros; las verdades religiosas que se debían enseñar. Posteriormente, se publicaron *Delo que toca a los españoles*: una serie de 82 puntos que trataban sobre las obligaciones de los canónigos, capellanes y curas; las disposiciones doctrinales para la celebración de la misa, el culto y la administración de los sacramentos; ordenanzas sobre la visita de los obispos a sus diócesis; normas de conducta de los clérigos; jueces eclesiásticos, diezmos y hechicería.²⁶⁷

El Concilio Limense II se realizó entre los años 1567 y 1568, igualmente, bajo organización del arzobispo Jerónimo de Loaysa.²⁶⁸ Este Concilio provincial es considerado el más importante y sustancioso que se celebró en América para poner en práctica las resoluciones del tridentino²⁶⁹ y confirmar, además, las *Constituciones* del Limense I. Al final de las reuniones conciliares se presentaron los 132 capítulos que conforman las *Constituciones para españoles* y los 122 capítulos de las *Constituciones de lo que toca a los indios*. Entre todas las cuestiones, se destaca el tratamiento sobre el bautismo, la enseñanza del catecismo en lengua vulgar a los adultos y la legislación sobre los padrinos; se refuerza el sacramento de la confirmación y se reglamenta y precisa sobre la distribución de la comunión y el matrimonio; sobre el sacramento

²⁶⁶ El Concilio Limense I constituyó el primer concilio provincial realizado en América.

²⁶⁷ Lo estipulado por el Concilio entró en vigor con su publicación en la catedral de Lima. Cabe señalar que no existió aprobación por parte del Consejo de Indias. Aparicio, *Influjo de Trento*, 10 – 12.

²⁶⁸ Sobre la promulgación de los decretos del Concilio de Trento (1545 – 1563), Severo Aparicio comenta “por real cédula del 12 de julio de 1564, Felipe II recibió el Concilio de Trento como ley de Estado y dispuso el cumplimiento de sus decretos en todos sus dominios. El arzobispo Loaysa, por carta del 20 de abril de 1567, informaba al rey que el Concilio Tridentino había sido recibido en la Ciudad de los Reyes el domingo 28 de octubre de 1565, y que “se publicaron en romance en la dicha iglesia los decretos que pareció que convenía el pueblo supiese, y por la misma orden se mandó rescibir en todas las demás yglesias deste arzobispado y publicar los dichos decretos...”. La oficialización del cumplimiento de los decretos se realizó en la primera sesión del Concilio Limense II. Aparicio, *Influjo de Trento*, 13.

²⁶⁹ Argumento del P. Francisco Mateo en Aparicio, *Influjo de Trento*, 14.

de la ordenación sacerdotal, se establecen los exámenes trentinos sobre los candidatos al sacerdocio, las asignaciones parroquiales y la presencia de los testimonios obispaes para la ordenación; para los obispos, se prescribe su autorización para designar confesores, se reitera su alta dignidad y lo que representa entre la jerarquía eclesiástica. Similar a lo desarrollado en Trento, se dispondría de la creación de colegios-seminarios en las iglesias-catedrales. Respecto al culto, se reglamentó la edificación de iglesias y capillas, se dispuso sobre las imágenes sagradas, se reformaron las cofradías y se prohibieron las representaciones teatrales dentro de los templos.²⁷⁰ Punto importante es que el Limense II prohibió que los indígenas pudieran acceder a las órdenes sagradas, disposición que fue reafirmado en el Concilio Limeño III.²⁷¹

Las implicaciones de ambos concilios en las dinámicas de formación y desarrollo del catolicismo entre los nativos americanos determinaron las regulaciones administrativas sobre las labores jesuitas. Gran parte de la trascendencia de estas reuniones conciliares es que se perfiló el trabajo misional a través del virreinato peruano. La Compañía de Jesús fue estimulada por muchos de los preceptos sobre la evangelización y educación para los indios.

Los conflictos entre la administración virreinal y la Compañía continuaron a causa de la constante negación de la orden a recibir doctrinas. Francisco de Toledo volvió a presionar a la Compañía a través de un jesuita. En febrero de 1572, Diego de Bracamontes fue enviado por el virrey a España y a Roma para tratar los asuntos generales de Perú y la Compañía, haciendo hincapié en el tema de las doctrinas y las visitas, ante el Consejo de Indias, con el Papa y ante el General Borja. Por la muerte de Francisco de Borja, Everardo Mercuriano, asignado nuevo prepósito de la orden, fue quien atendió el caso. Por la gravedad del asunto, en el que se interponían ya las denuncias de los representantes, en Madrid, Juan de Polanco, vicario general de la Compañía, ordenó a Bracamontes no tratar nada en la corte en Madrid ni ante al Papa sin informar antes al Prepósito General. Al parecer, fue el mismo Bracamontes quien propuso al General Mercuriano el envío de Juan de la Plaza como visitador del Perú. Juan de la Plaza acompañó al P. Bracamontes a tratar los asuntos peruanos con el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, antes de su partida hacia América.²⁷²

Queda claro que era fundamental para el General Mercuriano conocer toda la situación y los conflictos que se estaban desarrollando en América. Además, se sumaron a la incomodidad

²⁷⁰ Para un mayor desarrollo, véase, Aparicio, *Influjo de Trento*, 15 - 16.

²⁷¹ El 19 de diciembre de 1568, bajo real cédula, el rey Felipe II aprobó las disposiciones del Concilio Limense II.

²⁷² O'Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, 1119.

del momento ciertas acusaciones de algunos miembros de la orden hacia el Provincial Portillo. Fueron el P. Bracamontes, en 1569, y los PP. Zuñiga y Acosta, en torno a 1571, quienes encabezaron las diatribas en contra de Portillo. En general, el provincial era acusado de prescindir con frecuencia de sus consultores, ocuparse casi exclusivamente en las obras del Colegio y en los ministerios, descuidando el estado espiritual de sus súbditos y el ser condescendiente con algunos jóvenes pertenecientes a grandes familias, principalmente, José de Rivera y Martín Pizarro²⁷³.

La acusación de participación en los casos de confesión, dirección espiritual y exorcismo de María Pizarro, joven peruana acusada de endemoniada, fue un hecho más que atrajo la mirada del ahora Preósito General Everardo Mercuriano²⁷⁴ y lo movilizó al envío de un visitador con la finalidad de informar el balance de las cuentas. Aunque estaba entre las preocupaciones del General Mercuriano la situación de las doctrinas de indios y las diferencias con la administración virreinal respecto a las fundaciones de nuevas casas, la inestable situación y el quiebre de la disciplina dentro de la orden se volvieron temas de interés principal. Esto se comprueba en algunas noticias privadas que se le remiten al P. Juan de la Plaza:

Procure de consolar y endereçar a los Nuestros en sus ministerios, de manera que lo que hizieren lo hagan conforme a nuestro Instituto, y no se pongan en peligros tan grandes y evidentes, como dicen que tiene el uso de los curas y vicarios de allá. Y usando de las reglas y preguntas que suelen los que visitan, atienda a tomar información cierta y entere de las cosas que presciere que la Compañía podrá hazer allí, suppuesta la disposición de la tierra y de la gente.²⁷⁵

Juan de la Plaza partió de Sevilla acompañado de trece jesuitas pertenecientes a las provincias de Italia y España²⁷⁶ y llegó a Lima, el 31 de mayo de 1575, bajo el cargo de primer visitador de la provincia peruana. Su visita fue larga y sobresalta por los objetivos de remediar los conflictos e indisciplinas de una orden religiosa aun inestable en sus métodos e incapaz de coincidir con las disposiciones de la administración virreinal.

²⁷³ Hijo de Martín Pizarro y Catalina Cermeño, y, supuestamente, sobrino del Marqués don Francisco Pizarro. Vargas, *Historia de la Compañía*, 90 - 92

²⁷⁴ Tras la muerte de Francisco de Borja, en 1572, el flamenco Everardo Mercuriano fue designado cuarto preósito general de la Compañía de Jesús.

²⁷⁵ Vargas, *Historia de la Compañía*, 89; Egaña, *Monumenta Peruana* I, 541 – 542.

²⁷⁶ Los sacerdotes eran el P. Juan de Montoya, el P. Baltasar Piñas, El P. Diego Suárez o Juárez (falleció en Panamá), y el P. Diego de Baena (murió durante la travesía en el océano); los Hermanos eran Antonio López, Esteban Cabello, Hernando de la Fuente, Hernando de Miguel, Zorita y Jiménez; y los HH. coadjutores Melchor Marco, Tomás Martínez, Hernando Nieto y Bernardo Bitti.

Juan de la Plaza, SJ, y la visitación peruana. Las discusiones sobre la pastoral jesuita.

La visita del P. Juan de la Plaza duró cuatro años en Perú. El jesuita llegó con una ampliación de facultades y toma de decisiones que permitieran romper las dificultades y tardanzas que resultaban de las comunicaciones con el general en Roma; además, tenía la indicación de ir a Nueva España bajo la misma licencia de atribuciones. El general Everardo Mercuriano designó tres instrucciones²⁷⁷, dos privadas y una pública²⁷⁸, que muestran las generalidades de la labor del visitador, así como cuestiones particulares a tratar y algunas sugerencias para sus soluciones. El inicio de la *Instrucción para el Padre doctor Plaça* permite vislumbrar la confianza y distinciones otorgadas por el general Mercuriano:

El fin de esta misión será visitar de mi parte a los Nuestros, ver cómo les va de salud y del continuo aprovechamiento espiritual de sus ánimas. Cómo usan de los ministerios de nuestra Compañía en aquellas partes. Qué efectos se hazen en el servicio de Dios y de Su Magestad y en provecho de aquellas ánimas, así de españoles como de indios. Qué impedimentos, peligros o dificultades ay en esto; y qué remedios para vencerlas y hazer fruto. Qué medios, comodidades y ayudas se les podrían dar para que se conservasen y creciessen en bienes espirituales, y para que pudiesen hazer mayor fruto en las mismas ánimas, y avisarme de todo para que se provea.²⁷⁹

Ante el conjunto de desavenencias y problemas que habían llegado a oídos del prepósito en Roma, el P. Mercuriano estaba interesado en verificar el estado espiritual, físico y pastoral de los jesuitas en la joven provincia peruana; queda claro que se buscaba reestructurar el estado interior de la Compañía al permitir al visitador ordenar a estudiantes como miembros de la orden, nombrar coadjutores espirituales y temporales, otorgar profesiones de cuatro votos²⁸⁰, expulsar a miembros si alguna causa grave lo ameritaba, sustituir a los enfermos y cansados,

²⁷⁷ La primera son las *Instrucciones para el P. Plaça Visitador de la India Occidental* en ARSI, *Hispania 90 II*, ff. 394 – 396, otra copia en ARSI, *Mexico I, Epist. Gener. 1574 – 1599*, ff. 1 – 1v y *Monumenta Peruana I*, 532 – 539. El segundo documento es *Instruction particular par el P. D. Plaça, Visitador de la India Occidental* en ARSI, *Hispania 90 II*, ff. 391 – 392v, otra copia en ARSI, *Mexico I, Epist. Gener. 1574 – 1599*, ff. 1v – 2 y *Monumenta Peruana I*, 539 – 540. El tercer documento es *Instrucción más particular para el Padre doctor Plaça, visitador de la India Occidental* en ARSI, *Hispania 99 II*, ff. 391 – 392v, otra copia en ARSI, *Mexico I Epist. Gener. 1574 – 1599*, ff. 1v – 2 y Egaña, *Monumenta Peruana I*, 540 – 544. Para facilitarle al lector el acceso a los documentos únicamente referiré las citas en *Monumenta Peruana*.

²⁷⁸ Esta situación respecto al resto de la comunidad de la Compañía como para las autoridades de la administración regia. En la *Instrucción más particular* se estipula que si algún oficial de rey le cuestionara la razón de su viaje, responda: “que es imbiado del General a ver, consolar y ayudar a los Nuestros del Perú en lo que tienen comenzado del divino servicio y bien de aquellas ánimas”. Egaña, *Monumenta Peruana I*, 541.

²⁷⁹ Egaña, *Monumenta Peruana I*, 534.

²⁸⁰ Ordenanza dirigida para dictar el cuarto voto al Padre Barzana y a otros jesuitas más: “Podrá admitir al Padre Barzana a profesión de quatro votos; mas véalo el Padre Visitador muy bien; y si algún otro juzgare deverse admitir a ella, me avise”. Egaña, *Monumenta Peruana I*, 540.

designar rectores²⁸¹, consultores y un nuevo provincial²⁸², y verificar que ningún miembro estuviera inmiscuido en cuestiones de gobierno, eclesiásticas o seculares contrarias al Instituto.²⁸³

En el orden administrativo, el general Mercuriano estipuló se estableciera un procurador en Sevilla para los negocios y asuntos de Perú y Nueva España, a costa de las mismas provincias, para tratar los asuntos requerido tanto en Sevilla como en la Corte. Además, se dejó abierta la posibilidad de crear un comisario secreto que sirviera como representante del General ante cualquier problemática grave que requiriera su intervención.

Uno de los aspectos que se mantenían constantes al llamado de atención era la prohibición a recibir doctrina de indios. Como una muestra de énfasis constante, en las distintas instrucciones se abordan ideas similares. Hago referencia al punto nueve de la *Instrucción más particular para el Padre doctor Plaça*, en la cual se trata de manera más clara la situación: “No conviene que la Compañía se encargue de repartimientos, o dotrinas de indios, como lo han hecho hasta aquí otros religiosos, residiendo entre ellos con oficio de curas o vicarios, y cierto salario o provisión.”²⁸⁴

Esta regla confirma los temores de que se cambiara el rumbo de la Compañía y se desviarán algunos principios, por ejemplo, el voto de pobreza.²⁸⁵ En la idea de doctrina para los jesuitas, entendida como una casa residencia de la que partían y regresaban los misioneros de sus labores de adoctrinamiento y sin habitar en los pueblos de indios, el General permitía que los *suyos* asistieran a *indios vecinos* a las ciudades donde residían, como lo era Lima y Cuzco. Asimismo, se aceptaba que los *loyolistas* laboraran en misiones y repartimientos de lugares más apartados mientras hubiera disponibilidad de miembros y gozaran de la autorización de los encomenderos o de las autoridades a cargo de dichos espacios, pero sin marcar domicilios fijos.²⁸⁶

²⁸¹ El D. Juan de la Plaza llevaba la instrucción de hacer “rector del Cuzco a quien le pareciere”.

²⁸² Respecto a la decisión de elegir nuevo provincial, siendo el P. José de Acosta, se estipula una nueva orden: “Attento que la Constitución y costumbre nuestra es que los Provinciales se muden de tres en tres años, especialmente quando ay nuevo General, como ahora; y que ha seis años que lo es el presente en el Peru, ponerse ha nuevo Provincial de los que lleva consigo, o allá están.” Egaña, *Monumenta Peruana* I, 539.

²⁸³ Como lo era fungir como albacea. Por ello, se comenzó a estimular la creación de cofradías que se encargaran de tales situaciones.

²⁸⁴ Egaña, *Monumenta Peruana* I, 543.

²⁸⁵ Por ello, en el mismo punto, se aclara que los jesuitas que anduvieran en alguna misión, o repartimiento, no debían gravar a costa de los indios sino financiar los gastos con el dinero de los colegios o vivir a costa de limosnas otorgadas por los españoles. Egaña, *Monumenta Peruana* I, 544.

²⁸⁶ Egaña, *Monumenta Peruana* I, 543 – 544.

Durante su estancia en Sevilla, Juan de la Plaza tuvo conocimiento sobre la dimensión de las diferencias habidas entre las autoridades reales y la Compañía de Jesús. Las noticias sobre “ciertos malos comportamientos” de los jesuitas en Perú llegaron a los despachos del Consejo de Indias, donde comenzaron a cuestionar los beneficios y favorecimientos del paso de la orden ignaciana hacia América. En carta fechada el 23 de septiembre de 1573, Juan de la Plaza narra al general Mercuriano ciertas desavenencias entre él y Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias. El texto cuenta que, durante una audiencia para obtener las licencias de viaje, Juan de Ovando reprochó ciertos procedimientos de los jesuitas en las Indias. Los disgustos iban, principalmente, por tres cuestiones: el rechazo de los jesuitas a laborar entre los indios en el Cuzco y preferir tomar sitio para su colegio en medio de la plaza de dicha ciudad; el ayudar a los naturales, pero sin realizar labores de curas, lo que parecía una contradicción a los funcionarios reales; y ciertos problemas por razones de invadir las canas de los dominicos de la Ciudad de México. Sobre la cuestión de los indios y los trabajos de curas de almas, el visitador explicó los posicionamientos de los jesuitas ante dichas situaciones argumentando que la Compañía “no aceptaba el ser curas por no obligarse a cosa que no podía cumplir, como era dar doctrina a tantos lugares y ministrarles Sacramentos”²⁸⁷. Este caso es esclarecedor para entender las labores de mediación que realizó Juan de la Plaza en provecho de la orden durante su camino como visitador. Después de entregadas las licencias de paso, las garantías de viáticos y zanjados algunos malentendidos y contratiempos, Juan de la Plaza volvió a mostrar ante Juan de Ovando y el Consejo de Indias la disposición de la Compañía y el respaldo de sus nuevas funciones como visitador:

La Compañía deseava también ayudar en aquellas partes a todos, y particularmente a los indios; y que nuestro Padre General, teniendo relación de las dificultades que en ellos abía, me embiava a verlas y considerarlas, y el remedio que podrían tener, para proveer en ello lo que pareciesse más conveniente al servicio divino. Finalmente se amansó [Juan de Ovando], y con buena gracia me dixo: Vayan en orabuena y con curas o sin cura hagan lo que pudieren.²⁸⁸

Similar a lo sucedido con Juan de Ovando, en múltiples encuentros con el virrey Francisco de Toledo, Juan de la Plaza justificó y presentó la total disponibilidad de la Compañía a laborar mientras no representara alguna ruptura con los estatutos y modos de proceder de la orden. Las labores de visitador representaban funciones muy distintas a los cargos de rector y provincial

²⁸⁷ *Monumenta Peruana* I, 556.

²⁸⁸ *Monumenta Peruana* I, 558.

desempeñados en los reinos hispánicos. La singularidad en los modos de religiosidad que resultaba tan atractiva para las sociedades europeas y algunas cortes, eran símbolos de privilegios y diferencias antes los quehaceres de evangelización en los virreinos americanos. Desde su llegada a Perú, Juan de la Plaza buscó entrevistarse con el virrey Francisco de Toledo y abordar los problemas sobre las doctrinas de indios, sin embargo, pocos acuerdos se obtuvieron y el recelo de la administración virreinal hacia la Compañía de Jesús fue incrementando.²⁸⁹

Otra situación que debió supervisar el P. Plaza entre los miembros de la orden fue evitar el trato directo con mujeres. Con la experiencia suscitada con el P. Portillo, el General Mercuriano llamaba a que “no se visiten mujeres, ni se les escriba cartas no necesarios, ni se resciban dellas; mas a juicio del Superior y consultores, se podrá dispensar en esto quando paresciere necesario”.²⁹⁰ generaban las prohibiciones de tratar Para aceptar criollos en la orden era necesario que probarán virtudes a lo largo de año y medio, o más, y fueran mayores de veinte años; para mestizos e indígenas, la ordenación seguía estando prohibida.

Estos enfrentamientos continuaron representando un problema para la provincia peruana de la Compañía de Jesús. Además de ser cuestionada por la administración regia al criticar el fundamento de la presencia de los jesuitas en América, el cuál era la evangelización de los indígenas, un mayor número de jesuitas comenzaron a discutir sobre las posibles resoluciones a las negativas presentadas. Dicho esto, antes de desarrollar los puntos de las primeras Congregaciones Provinciales de la Compañía de Jesús, organizadas como modo de solución y salida a las problemáticas antes mencionadas, me gustaría hacer mención de una huella documental sobre la situación de la Compañía a ocho años de fundación de la provincia.

Firmado en Cuzco el 12 de diciembre de 1576, Juan de la Plaza envió el primer memorial sobre su visita a Perú.²⁹¹ Con el título de *Visita de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, hecha por el Padre doctor Plaça, desde el año de sesenta y ocho que entró en el Perú la Compañía, hasta el año de setenta y seis inclusive*, este manuscrito fue presentado al general P. Mercuriano aprovechando el viaje que el P. Piñas realizó a Roma bajo el cargo de procurador. El escrito es resultado del primer recorrido que realizó el P. Plaza por toda la región de la provincia peruana. Asimismo, es un pase de lista, con descripciones incluidas, de los miembros

²⁸⁹ Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico*, 575.

²⁹⁰ Egaña, *Monumenta Peruana I*, 537.

²⁹¹ Egaña, *Monumenta Peruana II*, 112 – 185.

y fundaciones pertenecientes a la orden. El memorial representa una de las fuentes directas sobre el estado de la Compañía en el virreinato de Perú y un mapa valioso sobre ciertas ciudades y regiones de la zona.

El P. Juan de la Plaza comienza haciendo referencia al colegio de Lima²⁹² y resalta el estado espiritual óptimo de la fundación jesuita. En ella, escribe el religioso español, no se está obligado a efectuar misas ni lecciones, sin embargo, han comenzado clases de gramática, artes, continúa la enseñanza de la *lengua indiana* y se efectúan sermones y confesiones para toda la gente de la ciudad. Sin embargo, desde su llegada a Lima, el visitador percibió ciertas desviaciones en los ministerios por cuestiones temporales y poca ejecución de las *Constituciones* y reglas en el interior de la casa. Aunque no se hace mencionar sobre los procedimientos específicos para resolver estas inquietudes, asumiendo las inclinaciones por la disciplina y observancia del P Plaza que sí resaltan en otros escenarios, podemos asumir su incomodidad ante la relajación de las virtudes sacerdotales en muchos de los miembros de la orden. Para el año setenta y seis, se menciona:

Se ha renovado el fruto y edificación del pueblo, de manera que es maior y más general el fruto, que ha sido hasta aquí. Ansí mesmo se ha dado orden cómo dentro de casa se proceda conforme a nuestro modo guardándose enteramente la observancia regular, poniendo en esequución todas nuestras Constituciones y reglas; y con esto se ha experimentado averse mejorado mucho todos en general , en espíritu y virtud y contento en nuestra vocación.²⁹³

En las afueras de la ciudad de Lima, continúa el texto, hay una parroquia de indios llamada *de Santiago* en la que laboran cuatro jesuitas y acude la población indígena a recibir los sacramentos y a aprender la doctrina cristiana. Los feligreses, “indios de dozientas cinquenta casas que están edificadas cerca della”, suelen sustentar el tributo ordinario con vino, o chicha, preparado y vendido en la misma parroquia.²⁹⁴ El P. Plaza veía grandes frutos en las labores pastorales realizadas en está parroquia, pero consideraba preferible deshabitar esta doctrina y enviar a dos jesuitas a predicar en las fiestas y confesarlos y educarlos en el catecismo dos días por semana. Esta medida buscaba facilitar la disponibilidad de miembros y acrecentar a movilidad de la región.

²⁹² Pasaré por alto la descripción de su estancia en la provincia, la lista de todos los Padres y Hermanos que formaban parte de la Compañía, y detalles sobre fundaciones; únicamente atenderé lo correspondiente a las labores pastorales, principalmente, con los nativos americanos.

²⁹³ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 134 – 135.

²⁹⁴ Para este caso, el P. Plaza recomendaba dejar la doctrina y partir desde el colegio de Lima a predicar los días de fiesta e ir dos días a la semana a confesar y catequizar, similar a como sucede en Cuzco. Egaña, *Monumenta Peruana* II, 136 – 137.

Respecto al colegio de caciques adjunto al colegio de Lima, se consideraba factible que la Compañía dejara tales labores ya que los jóvenes, además de asistir únicamente para aprender a leer y escribir, no continuaban sus estudios de gramática y otras facultades, y no solían mostrar virtudes para la religión ni la fe.²⁹⁵ El P. Plaza mostraba su molestia al percibir que los jóvenes estudiantes eran ociosos y poco edificaban al nombre de la Compañía.

Para el colegio de Cuzco, construido cerca de la iglesia mayor de la ciudad, se menciona acudía gran número de la población a escuchar misa. El contar con miembros que conocían la lengua de los nativos, subraya el P. Plaza, sirvió para la gran aceptación de la Compañía en la región. Se comenta que existían siete parroquias de indios en las que habitan, aproximadamente, veinte mil personas, a quienes se frecuentaban la enseñanza de la doctrina, la predicación, la confesión y la comunión. A diferencia de otras doctrinas encargadas a los jesuitas, el P. Plaza se satisface por las actividades realizadas en torno al colegio, en el cual se reflejaba el modelo ideal de proceder de acuerdo a lo dictado por las *Constituciones*.²⁹⁶ Al respecto, el P. Plaza comenta: “lo que en este ejercicio da mucho consuelo es que los indios son tan ayudados y aprovechados sin salir nosotros de nuestro modo de proceder, porque sin pesadumbre se ayudan desde nuestro collegio, o viniendo ellos a nuestra iglesia, o saliendo los Nuestros a sus parrochias, y volviéndose al collegio a comer y cenar, etc.”²⁹⁷

Sobre el colegio de La Paz, se realiza una descripción sobre los malentendidos y desavenencias entre la Compañía y el virrey Francisco de Toledo. El P. Plaza señala la molestia del virrey por el asentamiento de los jesuitas en una ciudad pequeña, con únicamente habitantes españoles, tres monasterios religiosos (de franciscanos, dominicos y agustinos cada uno) que imposibilitarían las labores de la Compañía. Se argumenta la justificación de los jesuitas de aceptar el colegio de La Paz por ser espacio cercano a las misiones de indios; contrario a ellos, el virrey Toledo percibía que el aceptar el sitio se debía más por la renta que significaba la fundación y la estancia entre españoles. Ante tales acusaciones, el memorial da muestras de algunas justificaciones: “La Compañía no acepta collegio en La Paz por respecto de los españoles, sino por tener commodidad para ayudar a los indios, teniendo lugar cerca donde

²⁹⁵ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 137.

²⁹⁶ Aunque el P. Visitador señalaba una serie de conductas indeseables dentro del colegio y que eran penadas por ser contrarias a lo estipulado por el principal grupo de ordenanzas jesuitas, como era tener seglares por huéspedes, fungir como albaceas y gastar los días en negocios fuera de la casa. Egaña, *Monumenta Peruana* II, 146.

²⁹⁷ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 145.

puedan ser ayudados los que andan en misiones de indios, y a donde se puedan recoger a descansar a tiempos para poder continuar el trabajo en ayuda de los indios.”²⁹⁸

A palabras del mismo P. Plaza, la negación del virrey a la fundación del colegio en la Paz era porque “hasta ahora la Compañía no ha hecho la demostración de ayudar a los indios como las demás Religiones, pues ha dexado una doctrina que avía tomado”, en referencia a Huarochiri. Este juicio resalta la molestia del virrey hacia la Compañía de Jesús por el desacato a sus ordenes y no tanto por los nuevos asentamientos de la orden. Para el visitador quedaba claro que el virrey no consentiría que la Compañía, ni otra religión, se asentara en La Paz sin licencia suya.²⁹⁹ Como se ha percibido, la cuestión de otorgar doctrina de indios permanente a los jesuitas constituyó uno de los principales puntos de desencuentro con la administración regia.³⁰⁰

La lista continúa con la doctrina de Xuli, la cual recibió un importante apoyo para su desarrollo por parte del virrey Toledo. El P. Plaza se queja al mencionar que el gobierno virreinal ha querido que la Compañía se encargue del oficio de curas entre los indios bajo el argumento de que las otras órdenes religiosas han aceptado dicho cargo. Ante tal situación, se apelaba que no laborarían doctrina alguna mientras no recibieran la licencia del General para ello.³⁰¹ Sobre el pueblo, se cuenta sobre un monasterio con iglesia que, anteriormente, había sido habitado por religiosos de Santo Domingo. Además, se menciona que el pueblo contaba con cinco mil vecinos y casi diez mil personas en confesión, tomando en cuenta a los indígenas que trabajaban en las minas y otros servicios en el cercano Potosí.

Entre los miembros de la Compañía existía una importante división de ideas respecto a las labores entorno a las doctrinas de indios. Para unos, era fundamental tomar cualquier trabajo que significara ayudar a las ánimas de los necesitados, en razón al fundamento de la Compañía; por otra parte, se consideraba debía ser la última opción en el auxilio de los indios americanos. Después de enlistar una serie de inconvenientes sobre la toma de doctrinas³⁰², el P. Plaza mostraba un primer perfil negativo para tales labores: “y el fruto de las misiones entiendo que

²⁹⁸ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 148.

²⁹⁹ Efectivamente, la apertura del colegio fue aceptada hasta la siguiente administración virreinal.

³⁰⁰ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 148.

³⁰¹ Se verá que, como una de las resoluciones de las Congregaciones Provinciales, la Compañía tomaría en prueba dicha doctrina, informarían al General la experiencia y esperarían una especie de resolución final.

³⁰² Entre las razones de tal desaprobación estaban la fama de la codicia y la deshonestidad, el recibir estipendios por este ministerio, el poco apoyo de los preladados, la existencia de clérigos suficientes para asumir las labores, el poco fervor que se aplicaría al vivir entre los indios.

no será menos que el de las doctrinas, haziéndose las misiones por largo tiempo, a modo de residencias, [...] y la experiencia mostrará si convendrá detenerse más tiempo en un lugar para que el fruto sea más fijo y duradero”.³⁰³

El P. Plaza enumeró una serie de peticiones que, a su parecer, servirían de estímulo para ejercitar los ministerios para indios y el resto de la población. La lista estaba dirigida al Sumo Pontífice y nos revela parte de la situación legal en la que se encontraba la Compañía en el virreinato de Perú. En principio, pide que se confirmen todos los privilegios y gracias concedidas a la Compañía por todos los Pontífices pasados y permita confesar y enseñar la doctrina cristiana en cualquier iglesia y lugar público sin que fuera necesaria la autorización de algún cura parroquial u ordinario. Asimismo, pedía que todas las gracias y privilegios concedidos al Padre General y a la Compañía sean extendidas para su ejecución en las Indias Occidentales por medio de algún provincial, vicario o comisario que lo represente. El jesuita visitador español consideraba prudente que se pudieran conmutar votos y juramentos, excepto los de castidad y religión; que se absuelva de todos los casos reservados a los ordinarios y a la Sede Apostólica conforme a la bula *Cenae Domini*; y que se estipule pena de excomunión *latae sententiae* a cualquier prelado, arzobispo, obispo, vicario y demás que impida a alguno de la Compañía ejercer sus ministerios justificados con licencia de su Superior Provincial o Rector. En complemento, se requería que el Consejo de Indias diera licencia para que la Compañía se beneficiara de todos los beneficios otorgados por la Santa Sede, así como el amparo y favor de los virreyes, gobernadores y prelados.³⁰⁴

A modo de cierre de este memorial, el P. Plaza mencionó las aptitudes que se tenían en la provincia peruana para la organización y administración de las labores conforme a los modos del instituto. Planteó las posibilidades de realizar, cada tres años, las Congregaciones Provinciales, similares a las efectuadas en Europa, que sirvieran para discutir y convenir los modos más adecuados para laborar. Bajo esta sintonía se inscriben las referencias a la primera Congregación Provincial realizadas en Lima y Cuzco en 1576. Estas reuniones sirvieron para redirigir las labores de evangelización y educación cristiana a los nativos americanos entorno a los dictámenes propuestos por los ya referidos Concilios Limenses I y II.

³⁰³ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 152 – 157.

³⁰⁴ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 172 – 179.

La Primera Congregación Provincial, iniciada el 16 de enero de 1576 en el Colegio de San Pablo de Lima, interrumpida y concluida en Cuzco en octubre del mismo año, atestigua la dimensión de lo que considero el primer desarrollo jesuita importante de conversión sobre suelo americano: el acuerdo sobre la escritura de los catecismos en quechua y aymara para uso tanto de los religiosos, los doctrineros y los indígenas. Este impulso estuvo aunado al importante estudio de las condiciones de la región y las dificultades en las relaciones sociales que se atestiguaban en ella.³⁰⁵

La exigencia y obligación de los misioneros para estudiar y aprender las lenguas de los indios estimuló la escritura e impresión de catecismos, confesionarios, cartillas para niños y gramáticas bilingües,³⁰⁶ así como la creación de cátedras de lenguas en diversos colegios de la provincia. Estas actividades, también, permitieron regular la administración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía, para los indígenas, a quienes se le eran negados frecuentemente.³⁰⁷ Sin embargo, debe tenerse en claro que en la Congregación Provincial se volvió a estipular el rechazo de la Compañía a aceptar doctrinas sin tener en cuenta las instrucciones dictadas por el General en 1568, lo que provocó nuevos conflictos con el virrey Toledo.³⁰⁸

Juan de la Plaza aprovechó las reuniones de la Congregación en Cuzco para dirigirse a Potosí y supervisar la fundación del Colegio. Su apertura se realizó el 6 de enero de 1577; para el 6 de julio, el virrey Francisco de Toledo había ordenado la clausura y abandono del recinto a falta de las autorizaciones requeridas en nombre y derechos del Real Patronazgo. Al parecer, los jesuitas ignoraron los permisos regios correspondientes. Juan de la Plaza intentó arreglar la situación mostrando una serie de bulas especiales que justificaban tales acciones. Aunque no hay referencia a dichos documentos, se puede intuir y especular sobre ciertos privilegios y licencias Papales otorgadas para las fundaciones de casas o colegios en sitios donde a la autoridad religiosa le pareciese competente. Al parecer, el visitador Plaza pudo zanjar el

³⁰⁵ Astrain, *Historia de la Compañía* III, 164. Para el historiador jesuita, la impresión de los catecismos y el recibir o rehusar ciertos *donecillos* que los indios acostumbraban dar a los curas fueron negocios de menor importancia entre los que se abordaron en la Congregación.

³⁰⁶ El P. Alonso de Barzana se encargó de la preparación del catecismo menor, la gramática, el confionario y un catecismo “compendiado para viejos y rudos” en quechua y aymara. El designado Procurador, el P. Piñas, fue el encargado de llevar estos escritos a Roma para que se censuraran, se imprimieran y obtuvieran licencias de confirmación, tanto por el pontífice como del rey, para su publicación. Lopetegui, *El Padre José*, 175.

³⁰⁷ Lopetegui, *El Padre José*, 167 – 175.

³⁰⁸ Armas, “Los comienzos de la Compañía”, 584.

problema y convenir ciertos compromisos para laborar en la región, aunque los trabajos de construcción del Colegio se frenaron.³⁰⁹

Situación similar ocurrió un año después en Arequipa. La Compañía de Jesús intentó aprovechar la donación que el encomendero Diego Hernández Hidalgo otorgaba para la fundación de casa y colegio en la ciudad. El P. Plaza autorizó la posesión de la donación y la traza del espacio argumentando la necesidad que había en la región de laborar para españoles y naturales. Sin embargo, los jesuitas volvieron a pasar por alto las autorizaciones y licencias de la administración virreinal. En esta ocasión, Juan de la Plaza poco podía hacer. El visitador jesuita mandó a los PP. Luis López y Alonso de Barzana junto a un tal hermano Casasola para buscar remedio a la situación. Sin otras posibilidades, el 27 de octubre se dictó orden para que “Yncontinenti salgan de la casa que tienen poblada [...] so pena de las penas puestas por las cédulas de su magestad”. Los tres jesuitas fueron expulsados del lugar.³¹⁰

Estos últimos conflictos toman importancia al resaltar el alto grado de diferencias entre las autoridades virreinales encabezadas por Francisco Toledo y la Compañía de Jesús. Lo que podrían parecer descuidos y desintereses de la Compañía hacia procesos administrativos, lo resalto como ciertos posicionamientos negativos en el interior de la orden frente al Regio Patronato. Algunas voces aisladas seguían proyectando la conformación de una congregación de cardenales o algún otro representante Papal que supervisara las labores de evangelización en las nuevas tierras. Un grupo de religiosos que habían enfocado su camino hacia una renovación pastoral poco cómodos se debían sentir al tener que sujetar sus objetivos de labor religiosa a las licencias de autorización administrativa. Asimismo, cabe resaltar que los jesuitas, a nombre de sus votos de obediencia, poco dispusieron para acatar los lineamientos regios. Considero que este tipo de circunstancias contribuyeron a delinear los nuevos parámetros de institucionalización, acatamiento y adaptación para el discurso jesuita frente a diferentes autoridades. Parecía poco conveniente para los superiores que la orden comenzara a problematizar y condicionar las labores de rescate y cobijo de las almas.

En la *Relación última de la visita del Perú que hizo el Padre Plaça*, escrita en Lima el 25 de abril de 1579³¹¹, el jesuita español evito hacer referencia a los conflictos y dificultades

³⁰⁹ Astrain, *Historia de la Compañía* IV, 161; Armas, “Los comienzos de la Compañía”, 585

³¹⁰ Armas, “Los comienzos de la Compañía”, 587.

³¹¹ A.R.S.I, *Hispania 90/II*, ff. 337 - 365 y ff. 319 – 320v y Egaña, *Monumenta Peruana* II, 643 - 697. Una parte del memorial es una consulta que el P. Plaza realizó en Cuzco con el P. José de Acosta, provincial de Perú, el P.

que la orden estaba sufriendo en el virreinato. El escrito da balance informativo sobre las condiciones de las fundaciones y algunas particularidades sobre las labores pastorales jesuíticas. En especial, el Visitador Plaza menciona que el estudio y el aprendizaje de las lenguas de los indios en las residencias de la Compañía bastaban para que tales sitios fueran considerados colegios. En referencia a la parte IV, cap. XII, de las Constituciones, “se pueden nombrar maestros de lenguas caldea, arábica e índica”³¹², el P. Plaza demostró la proliferación y desarrollo de tales lecciones entre los miembros de la orden. Sin embargo, se mantuvo la negativa de recibir criollos y mestizos para la orden, o bajo duras condiciones de aceptación,³¹³ y se prohibió que los indígenas sirvieran en los oficios de las casas.³¹⁴

Respecto a las nuevas fronteras y las avanzadas de conquista militar, similar a la inseguridad de los martirios innecesarios del P. Borja en tiempos de la llegada a Perú, el P. Plaza recomendaba no acompañar a las primeras entradas de los soldados; posteriormente, para la predicación del Evangelio, convenía no llegar solos, construir misiones y evitar que los indígenas cayeran en merced de los encomenderos.³¹⁵

Para el desenlace de su memorial, el docto jesuita español escribió una recomendación abierta y protocolaria a desarrollar, sobre todo, pensadas para las nuevas fundaciones y extensiones de la Compañía: “Para que esta Provincia vaya en aumento en espíritu y virtud y edificación de próximos, ay grande necesidad de proveer de sujetos tales como conviene en partes tan remotas, especialmente para Superiores”.

El P. Juan de la Plaza, terminado su recorrido por las regiones peruana, se embarcó desde San Juan a Nueva España en junio de 1579. Al partir dejaba una provincia inestable y sumida en constantes conflictos con las autoridades regias. Las mutuas incomodidades y discordias continuaron. Por ejemplo, en los mismos tiempos de su partida hacia Nueva España, el Colegio de Lima era obligado a cerrar porque el virrey Toledo consideraba que competía y superaba en

Juan de Montoya, el P. Jerónimo de Portillo y el P. Alonso de Barzana, consultores del provincial. El memorial, dirigido al General P. Mercuriano, fungió como una resolución y balance final sobre el *gobierno y el orden de las cosas* tras la visitación del P. Plaza.

Entre otras cuestiones, se da noticia de la fundación de la casa en la ciudad de Arequipa, la descripción de la región y las problemáticas con los indígenas mal adoctrinados. Asimismo, se dan atisbos sobre el envío de misioneros a las regiones chilenas y la llegada de la Compañía a la ciudad de Quito.

³¹² [possunt constitui praeceptores pro chaldaica, arabica et indica lingua]

³¹³ Continuó la idea de que fueran mayores de 20 años y con más de año y medio de probación.

³¹⁴ Regularmente, se desempeñaban en el cuidado de la sacristía, cocina, despensa y cámaras de las casas o colegios. Egaña, *Monumenta Peruana* II, 675.

³¹⁵ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 676 – 677.

preferencias a la Universidad de San Marcos, situación que contrariaba la política educativa regia.³¹⁶ Sin embargo, la provincia de Nueva España también se encontraba en situaciones de descuido y envuelta en diversas problemáticas que interesaban al General Mercuriano atender. De poco valieron las peticiones al General de la Compañía que pedían se prolongara la estancia de Juan de la Plaza en Perú. En respuesta a una carta escrita por Luis López en 1578, el General Everardo Mercuriano señaló: “Harto me consolará y también de que el P. Plaza se quede como V.R. me lo escribe más ha sido necesario su ida a México para hacer, en aquella Provincia lo que ha hecho en esas...”³¹⁷ El camino estaba trazado y fueron las evidencias novohispanas las que resaltan la experiencia peruana como consolidación en la formación sacerdotal y pastoral de Juan de la Plaza. La erudición, las inquietudes y proyectos mostrados en el escenario de Nueva España son, sin duda, resultado del aprendizaje de las proyecciones evangélicas, los intereses de conversión y las enseñanzas ante los conflictos temporales advertidos durante las andanzas andinas.

Consideraciones finales.

La visitación del P. Juan de la Plaza por los territorios de la provincia peruana de la Compañía de Jesús requirió de cuatro años. Aunque el General Mercuriano no dejó de exigir rapidez para la resolución de la visita, los constantes conflictos con la autoridad virreinal y algunas diferencias en el interior de la orden retrasaron las revisiones del visitador y su partida hacia Nueva España.

Lo que aquí se rescata como las conclusiones dadas por el P. Plaza para cerrar los asuntos de su visita, son las singularidades percibidas sobre el escenario peruano. Aunque fueran asuntos de corte administrativos e institucionales, las situaciones y recomendaciones planteadas no dejan de subrayar las particularidades que implicaban para el buen desarrollo de la Compañía de Jesús en el *Nuevo Mundo*. Sus escritos no se compusieron en amplias y profundas descripciones sobre la geografía, la naturaleza americana ni de quienes la habitaban, como fue lo realizado por los PP. José de Acosta o Alonso de Barzana; no fueron los tratados teológicos o manuales de enseñanza que presentó en sus años como maestro de novicios en Granada o provincial en Andalucía; tampoco tuvo la oportunidad, ni el tiempo, de inscribirse entre el grupo

³¹⁶ Armas, “Los comienzos de la Compañía”, 586.

³¹⁷ *Monumenta Peruana* II, 437 – 438.

de misioneros jesuitas que abordaron de manera directa el tema de la conversión y ejecutaron sus ilusiones acerca de la salvación de almas a través de la composición de catecismos especializados, las largas jornadas de predicación o la defensa de los nativos ante los encomenderos. Se puede decir que, en la actividad administrativa, el P. Plaza no contó ni con el tiempo ni la atención para fomentar su espiritualidad a la manera de lo hecho en la península hispana. Su actuación en el escenario peruano debe descifrarse entre las labores de un funcionario y el consejero en los conflictos y emergencias de la provincia americana. La labor de visitador consistió fundamentalmente en ser representante directo del prepósito general; sus objetivos se englobaron en documentar y auxiliar en el diseño del nuevo curso de la Compañía de Jesús en Perú.

El P. Plaza asumía imposible seguir pensando la organización y el progreso de la orden en esta provincia a la manera de las europeas. Las recomendaciones dictadas al General Mercuriano versaron sobre cuestiones específicas que, consideraba el jesuita, eran necesarias en el organigrama del territorio peruano. Tomando en cuenta las largas distancias entre Roma y Perú y el obstaculizado flujo de información, se pidió una estructura única que funcionara a las necesidades de atención de la provincia. Los textos abordan con minuciosidad los detalles del gobierno en Perú para que no quedaran dudas en Roma sobre las exigencias requeridas. Por ejemplo, el visitador pedía una mayor amplitud de funciones para los superiores. Sobre el caso del provincial, Juan de la Plaza comentó:

Lo primero, supuesto que es necesario que nuestro Padre General gobierne y enderece al Provincial desta Provincia conforme a nuestro Instituto, es imposible gobernarle como conviene desde Roma por saberse allá tan tarde las cosas de acá y volver acá tan tarde el remedio, que es imposible llegar a tiempo. Y sin en la Congregación segunda pareció que no era conveniente aber commissario ordinario, fué porque minaron las cosas de Europa, donde en un mes sabe nuestro Padre General las cosas de la Provincia más apartada, y en otro mes las provee; y de parte de estar tan cerca viven allá los Provinciales con más recato y menos libertad que por acá.³¹⁸

El proceder de la Compañía quedó determinado y definido para las próximas décadas en los frutos de la visitación del Padre Plaza. La expansión territorial y la consecuente división a nuevas provincias se vislumbraban en los informes ante la incapacidad de gobernar territorios tan extensos. La propagación de los jesuitas a lo largo del hoy Ecuador, Chile y Argentina comienza a tomar forma en las previsiones de Juan de la Plaza sobre la organización jesuita en

³¹⁸ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 722.

nuevos espacios. Por lo mismo, quedan también determinadas las políticas sobre fundaciones de casas y colegios, la movilidad de los miembros, las condiciones para el recibimiento de nuevos integrantes, las regulaciones sobre la pastoral social y las relaciones con la administración virreinal. Sobre las labores de conversión a los indios, siguió prohibiéndose aceptar territorios de doctrinas. Entre cierta terquedad de la Compañía de Jesús y la especificidad de los momentos históricos, cabe resaltar que tras el final del gobierno del virrey Francisco de Toledo, en 1581, y la llegada de Martín Enríquez de Almansa, sexto virrey de Perú (1581 – 1583), las relaciones entre el poder regio y la Compañía de Jesús tomaron otro curso.

Estando ya en la ciudad de México, el P. Juan de la Plaza recibió una misiva del preósito general Everardo Mercuriano en la cual reiteraba los frutos y prosperidad de su labor en Perú y refrendaba su confianza sobre el devenir en el territorio novohispano. Sin sospechar aun su designación como provincial de Nueva España, Juan de la Plaza se acogía en elogios y ánimos de prosperidad para la nueva fase de su visitación. Según el general Mercuriano, la experiencia adquirida en su estancia en Perú, no valía para una estadía breve.³¹⁹

Fue esta experiencia, y sus vínculos con lo vivido en Andalucía y Graada, el caldo de ánimos e ideales mostrados por el P. Juan de la Plaza en Nueva España. No es aventurado afirmar que la experiencia peruana sirvió para justificar las posteriores denuncias a los maltratos sobre los nativos novohispanos remarcados en sus *Memoriales*, o que la comunicación y aprendizaje con los misioneros jesuitas a través de las rutas peruanas influyeron en la formación y exigencias sobre la formación sacerdotal y el aprendizaje de las lenguas nativas. En otra muestra de ello, el P. Juan de la Plaza no dejó de evidenciar que lo observado y asimilado durante su recorrido por Perú podía servir como referente comparativo en las esperanzas de conversión y salvación de almas en Nueva España.

³¹⁹ Egaña, *Monumenta Peruana* II, 819 – 820.

CAPÍTULO III. JUAN DE LA PLAZA, SJ, Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUEVA ESPAÑA. EL REFORMISMO JESUITA EN EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO

La ruta trazada por las ordenanzas de 1573, dirigidas por el general Mercuriano a Juan de la Plaza³²⁰, continuó con el desembarco en el Puerto del Realejo y el camino por Guatemala hacia Nueva España. Después de una labor de cuatro años en el virreinato peruano³²¹, Juan de la Plaza arribó el 15 de febrero de 1580 a la capital del virreinato; el jesuita español se encontró con una provincia novohispana más joven³²², menos desarrollada, con diversas interacciones políticas y sociales, y algunos problemas que exigían pronta resolución. Como visitador de la provincia, se vislumbraron, al menos, dos principales situaciones que tuvo que encarar: el poco trabajo misional aplicado por la Compañía y un ambiente de misticismo y observancia que se expandió entre algunos miembros de la orden. Para el periodo como provincial³²³, las fuentes nos hablan de la aplicación de un fuerte rigor, disciplina y vigilancia respecto a las Constituciones y reglas que generaron disgustos en varios sectores de los jesuitas; el desarrollo misional fue poco esplendoroso, pero significó la semilla de la expansión misional posterior y la forja de algunos de los ejes de discusión en torno a las reuniones del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585.

Para el último tercio del siglo, sobresaltó un sentimiento de inconformidad a razón del estado espiritual de los habitantes de Nueva España. Las denuncias de varios importantes hombres de religión testimonian la mala formación religiosa de gran parte de la población. Se percibía que las creencias de algunos grupos de indios estaban fuertemente marcadas por sincretismos y supersticiones, mientras que otros vivían en el olvido pastoral y el trabajo forzado; los españoles mostraban fervor, pero su conocimiento se reducía al rezo rutinario y la asistencia habitual a misa. Juan de la Plaza evidenció ante los obispos del Tercer Concilio que la fe de la sociedad novohispana parecía más una opinión heredada que un verdadero acercamiento y cultivo de Dios, situación que asemejaba a la de los moros, quienes eran cristianos porque sus padres también lo fueron; el catecismo, según el mismo jesuita, era

³²⁰ “Vaya el dicho Padre por visitador de aquellas Provincias del Perú y Nueva España con amplia facultad para todo lo que requiere tal oficio en partes tan remotas, y según la disposición que las cosas de nuestra Compañía tienen en aquellas Provincias.” *Instructio Patris Everardi Mercuriani Patri Ioanni de la Plaza*, Roma, junio 1573. En Egaña, *Monumenta Peruana* I, 534.

³²¹ Fue visitador de la provincia peruana desde mayo de 1575 hasta abril de 1579.

³²² La provincia mexicana de la Compañía de Jesús fue fundada en 1572.

³²³ De los años 1581 a 1584.

aprendido como *Papagayos*, pero sin entender lo que este significaba.³²⁴ Como respuesta, la formación de una nueva figura sacerdotal y métodos de evangelización y adoctrinamiento más activos y regulados fueron los objetivos que tanto la administración virreinal y el cuerpo de la Iglesia, entre ellos los jesuitas, asumieron como proyecto. La consolidación de las casas de enseñanza para misioneros, que incluía el estricto aprendizaje de las lenguas indias, el fortalecimiento de los colegios y el continuo vigor en la educación popular fueron las disposiciones que se intentaron aplicar durante el provincialato del P. Plaza.

En este capítulo se inserta a Juan de la Plaza dentro del círculo de hombres de letras y religión que encabezaron una reforma de la Iglesia novohispana a través de los decretos tridentinos. A la manera de Stafford Pole sobre Pedro Moya de Contreras³²⁵, incluyo al jesuita Plaza entre aquellos que se guiaban y gobernaban por el Concilio de Trento e iban haciendo la reforma con algún manual espiritual y los decretos en la mano³²⁶. Su voluntad hacia la pobreza, entrega pastoral, protección a los indios y su confianza en el orden institucional serán instrumentos para percibir ciertos conflictos entre la administración virreinal y la Iglesia, así como problemáticas en el orden social y espiritual novohispano. Sus *Memoriales* y el *Directorio para confesores y penitentes* serán la principal evidencia de ello.

En las siguientes líneas se trazarán las generalidades de los primeros años de la Compañía de Jesús en Nueva España, y parte del ambiente que la precedió y determinó, para estudiar los cambios que desde 1580 se suscitaron en las prácticas y objetivos de las labores misionales a indios y la educación doctrinal urbana popular³²⁷ planteados en los ejercicios de conversión religiosa. Insertos aún en las primeras generaciones de jesuitas españoles que apegaban sus decisiones a las vivencias europeas de pastoral y educación católica³²⁸, la visita y

³²⁴ “Memorial sobre los curas” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 234 – 235.

³²⁵ Pedro Moya de Contreras (1527, Córdoba – 1591, Madrid). Fue el primer inquisidor, arzobispo y sexto virrey de Nueva España. Encabezó el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585.

³²⁶ Poole, *Pedro Moya*, 80.

³²⁷ A la manera de Pilar Gonzalbo, entiendo educación popular a toda la formación ajena a los espacios escolares y universitarios. Fuera de las aulas, existían “los niños que asistían a la catequesis, las mujeres que escuchaban sermones, los presos en cárceles y obrajes y los enfermos de los hospitales visitados por miembros de cofradías, los indios de los barrios urbanos y campesinos que recibían esporádicas misiones, los negros de las minas y haciendas y las comunidades indígenas de las tierras de misión. Estos grupos son los que identifiqué como masas populares y en tal sentido hablo de educación popular”. Gonzalbo, *La educación popular*, 4.

En esta investigación se separan las misiones a tierras de indios del resto de las actividades de educación popular; esto por ser específicos y diferenciables los intereses sobre las actividades misioneras a las labores en las ciudades. Como se ha dicho, se busca estudiar parte de las singularidades de la Compañía respecto a la conversión de indios, pero sin perder atención del cuidado doctrinal a otros sectores de la población.

³²⁸ Gonzalbo, *La educación popular*, XVI.

provincialato de Juan de la Plaza en Nueva España representa una vertiente para una posible definición sobre la temprana religiosidad jesuita novohispana que se sitúa entre la fundación de la provincia y desemboca en las influencias y decretos del Concilio Provincial de 1585 y la proyección del rumbo posterior de la Compañía en dicho virreinato. Asimismo, aunque escapa a los objetivos directos de esta investigación, el lector terminará delineando ciertos atisbos comparativos o vinculables sobre los primeros años de desarrollo de las provincias jesuitas de Perú y Nueva España, al menos, desde la perspectiva institucionalizada y administrativa tras la mirada del P. Juan de la Plaza. Ambas experiencias, que se insertaron en el concierto de la confesionalización de la monarquía hispana y las disputas de Felipe II y la Santa Sede por el resguardo de la fe en los nuevos territorios católicos, reforzarán el intento de precisar el proceso de confesionalización, pensado como unidad religiosa, en relación con las medidas que la administración de Felipe II aplicó para articular un sistema totalizador que se imbricó en normas, comportamientos sociales, dinámicas económicas y legitimaciones políticas³²⁹; el desarrollo del concilio mexicano buscó reforzar el consenso religioso para generar mayores voluntades de pertenencia, unidad política y obediencia social.³³⁰ La mención del virreinato de Perú no será gratuita si se atiende que la experiencia peruana influyó en el ánimo, las reflexiones y posturas que Juan de la Plaza ejecutó durante los años como provincial y como teólogo consultor durante las reuniones conciliares de 1585; otras muestras de justificación recaen tanto en algunas frases referenciales de la clásica obra de José A. Llaguno, por ejemplo: “[Juan de la Plaza] visita en Nueva España concienzudamente el territorio, donde sus experiencias peruanas facilitan el

Robert Ricard hace una mención similar. Escribe que tras la muerte del grupo de primeros misioneros en Nueva España –Juan de Gaona (m. 1560), Juan de Ribas (m.1562), Martín de Jesús (m.1568), Toribio de Motolinia (m. 1569) y Juan Fucher (m. 1565)–, sobresalientes por su interés en el estudio del mundo indígena, se cayó en una transición de “aburguesamiento” e hispanización de los métodos de adoctrinamiento y conversión por parte de los nuevos círculos de religiosos. “No se quiere olvidar que no estamos en España y que se quiere obrar en todo como si se viviera en Europa” refiere el hispanista francés para detallar las prohibiciones reales sobre la producción de textos religiosos en lengua indígena y acerca de las costumbres de los indios. Además, se cita a Sahagún quien criticó que los nuevos religiosos laboraban como si estuvieran en Europa. Ricard, *La conquista*, 133 – 135.

Por parte de esta investigación, se busca resaltar que se suma una singularidad, al menos desde los jesuitas, nacida en las experiencias combinadas en diversos territorios americanos de religiosos europeos que influyeron en las prácticas y percepciones del desenvolvimiento político-social y pastoral. Otros ejemplos al de Juan de la Plaza lo constituye José de Acosta. Los virreyes D. Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España y segundo del Perú, y D. Martín Enríquez de Almansa, cuarto virrey de Nueva España y sexto del Perú, podrían representar dos ejemplos más de la singularidad sobre el tema.

³²⁹ Ruiz-Rodríguez y Sosa, “El concepto”, 285.

³³⁰ Para otras referencias sobre la confesionalización, véase, Po-Chia, *El mundo de la renovación* y “Disciplina social”, 29 – 43; Jedin, *El Concilio y Manual de Historia*; y la obra de la que parte el paradigma de la confesionalización: Weber, *La ética protestante*.

conocimiento del campo religioso novohispano³³¹; así como en las diversas menciones a la situación de los indios en Perú a través de los *Memoriales* que sobre los repartimientos y las reducciones de los indios a pueblos escribió el jesuita Plaza con motivo del Tercer Concilio Mexicano.

Las primeras fundaciones jesuitas en Nueva España.

En carta fechada en 1570, el virrey Martín Enríquez de Almanza, el inquisidor Pedro Moya de Contreras, la Real Audiencia, el Sr. Alonso de Villaseca y otras personalidades firmaron al rey Felipe II una petición para que permitieran la asistencia de la Compañía de Jesús en Nueva España. Teniendo, aproximadamente, dos años de labores en Perú y un amplio desarrollo en la Europa católica y en misiones como la India, Brasil, China o Japón, las noticias sobre los ignacianos recorrían el interés por estimular y auxiliar en la situación religiosa del virreinato novohispano. Al respecto, las principales autoridades y figuras políticas de la época comentaron al rey: “cumpliendo con las obligaciones de su apostólico instituto, serán de mucha utilidad en las ciudades recién fundadas, en particular en esta gran ciudad de México, cabeza de todo el reyno, que necesita de maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias quales sabe muy bien V. Magestad son los della, en Europa, y en la cultura de los naturales y reducción de las naciones gentiles, importantísimos.”³³²

Un año después, en cédula real del cuatro de mayo, el rey Felipe II encargaba al Prepósito General Francisco de Borja el nombramiento de un grupo de jesuitas para que partieran hacia la Nueva España. Sin embargo, el escrito no hace referencia a las fundaciones de colegios ni a la enseñanza en las ciudades; el principal motivo, se expone, se concibe en la instrucción y conversión de los naturales de las Indias: “y tenemos deseo de que también bayan a la Nueva España, a se ocupar en lo susodicho algunos de los dichos rreligiosos; y que allí se plante y funde dicha orden, con que esperamos será nuestro Señor servido por el bien común que dello redundará en la conversión y doctrina de los dichos indios.”³³³ Felipe II buscaba aprovechar el carácter misional de la Compañía; no obstante, la medida del General Borja, justificada en las reglas del instituto, las intermitentes empresas de avanzada y conquista y el favorecimiento de las élites locales permitieron las fundaciones de casas y colegios en las principales ciudades del

³³¹ Llaguno, *La personalidad jurídica*, 46 – 47.

³³² Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 2.

³³³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 5 – 6.

virreinato y un relativo atraso en el interés misional. Aunque algunas líneas de la *Fórmula* de la Compañía justificaban la defensa y la propagación de la fe a través de las predicaciones públicas, las lecciones de catecismo, doctrina cristiana y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, el socorro a niños, gente ruda, presos en cárceles y enfermos en hospitales, los ejercicios espirituales, las confesiones, la administración del resto de los sacramentos y cualquier otra obra de misericordia o consuelo espiritual³³⁴ que podríamos entender como actividades de carácter urbano, no pasaba desapercibido que la Compañía de Jesús nació bajo una vocación misionera. Los jesuitas fundadores habían manifestado al Papa la plena disposición de sus miembros para ser enviados a donde más conviniera según sus intenciones apostólicas, y las Indias formaban parte del horizonte mental en las labores de conversión de herejes y gentiles.³³⁵ Romper con el ideal misionero de Francisco Javier³³⁶ fue una situación que preocupó al sucesor de Francisco de Borja, Everardo Mercurino, y determinó algunos motivos de revisión durante la visitación del P. Plaza en Nueva España.

La Compañía de Jesús arribó a la capital de Nueva España el 28 de septiembre de 1572.³³⁷ Hasta dicho momento laboraban en el virreinato los franciscanos³³⁸, dominicos³³⁹ y agustinos³⁴⁰, quienes representaron el principio de la evangelización metódica, organizada y expansiva en la Nueva España³⁴¹. Particularmente desde el mensaje escatológico franciscano, se forjó el ideal de fundación de la Nueva España, encabezada por los nativos americanos, como aquella ciudad utópica, la Nueva Jerusalén, que contendría el nuevo reino de paz del cristianismo de los orígenes que precedería al Apocalipsis.³⁴² Tanto el rey Carlos I como los diversos sumos pontífices de la época creyeron en el designio divino de la conversión de los naturales como

³³⁴ “Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (1550)” en *Obras de San Ignacio*, 390.

³³⁵ Egido, *Los jesuitas en España*, 179

³³⁶ Francisco de Jaso y Azpilicueta y conocido como Francisco Javier (1506 – 1552). De origen navarro, formó parte del grupo de fundadores de la Compañía de Jesús. Es distinguido por ser el primer jesuita misionero en tierra de infieles. Falleció en la isla de Shangchuan, en China.

³³⁷ El P. Pedro Sánchez, designado provincial de la región, llegó acompañado de los PP. Pedro Diaz, Alonso Camargo, Diego López Fonseca, Hernán Suárez de la Concha, Francisco Bazán, Diego López de Mesa y Pedro López de la Parra; los escolares Juan Curiel, Juan Sánchez Baquero y Pedro de Mercado, y los hermanos Martín González, Lope Navarro, Bartolomé Larios y Martín de Matilla. Churrua, *Primeras fundaciones*, 168.

Además, es importante mencionar que el 1 de octubre de 1572 falleció el Prepósito Borja y el cargo de General de la orden fue ocupado por el flamenco Everardo Mercuriano.

³³⁸ Arribaron a México, entre el 17 o 18 de junio de 1524, los primeros misioneros franciscanos. Ricard, *La conquista*, 84; Ruiz, “El franciscanismo”, 491 – 507.

³³⁹ Llegaron, posiblemente, el 2 de julio de 1526. Ricard, *La conquista*, 85 – 86.

³⁴⁰ Llegaron a la ciudad de México el 7 de junio de 1533. Ricard, *La conquista*, 86.

³⁴¹ Para el desarrollo misionero entre 1524 y 1572 véase la obra clásica de Ricard, *La conquista*, 75 – 163.

³⁴² Rubial, *El paraíso*, 86.

fundamento de la avanzada de conquista, por lo que comenzaron a favorecer la presencia de religiosos para el acercamiento de los indios al conocimiento de Dios. Como ejemplos de dichas pretensiones, el 6 de mayo de 1521, el Papa Adriano VI expidió la bula *Exponi nobis fecisti* que concedía a los frailes franciscanos y al resto de las órdenes mendicantes la autoridad apostólica para laborar en la conversión de los indios.³⁴³ Hernán Cortés, enmarcado en el mensaje de la pobreza evangélica, pidió al rey Carlos I que enviara a un contingente de frailes menores con la misión de convertir a los indios de la Nueva España a la fe cristiana.³⁴⁴ Esta situación creó una de las peculiaridades de los primeros años de la Iglesia en Nueva España: las fases iniciales de evangelización fueron realizadas sin la intervención de ningún obispo; además, las órdenes mendicantes lograron forjar la estructura de un vigoroso sistema eclesiástico que dejó poco espacio de participación a los obispos y al clero secular. La bula *Exponi Nobis*, decretada por el Papa Adriano VI el 10 de mayo de 1522, facultó a los regulares para administrar, en lugares donde no existieran parroquias ni sedes episcopales o a distancia de dos días de camino de un obispo, el sacramento de la confirmación, otorgar órdenes menores, bendecir capillas, altares, brindar indulgencia y realizar cualquier acción que fuese exclusiva de los obispos, con excepción de la ordenación sacerdotal. Estos privilegios, además de la exención³⁴⁵, representaron las causas de controversia que más influyeron para la Iglesia novohispana durante el siglo XVI.³⁴⁶

Fray Toribio de Benavente, Motolinia, consideraba que los nuevos territorios representaban la salvación y nueva gloria de la Iglesia, anhelos que obligaban al cuidado de la pureza original de estas tierras y sus habitantes. Las profecías sobre la evangelización en todo el orbe cobraron fuerza con la aparición de las nuevas tierras, éstas que tardaron en llegar para la predicación de la “buena nueva”³⁴⁷. Gonzalo Fernández de Oviedo aceptaba que “el mundo nunca cesará de enseñar novedades a los que vivieren, y mucho más en estas Indias que en otras

³⁴³ Ricard, *La conquista*, 84.

³⁴⁴ En resonancia a las denuncias al clero secular, el conquistador extremeño pedía la presencia de frailes y no de obispos y otros prelados, quienes pudieran usar los bienes de la iglesia para pompas y otros vicios. Rubial, *El paraíso*, 83.

³⁴⁵ La libertad que tenían las órdenes regulares respecto del control de los obispos para instruir la vida comunitaria e individual.

³⁴⁶ Poole, *Pedro Moya*, 110 – 111. “La lucha por el poder fue inevitable. Los obispos quisieron acabar con lo que esencialmente era una improvisación al orden acostumbrado. Los mendicantes se resistieron y se sintieron despojados de los numerosos privilegios otorgados.”

³⁴⁷ Gonzalbo, “*Paideia* cristiana”, 187.

partes”.³⁴⁸ Imitando las enseñanzas apostólicas de la Iglesia primitiva, los religiosos misioneros en Nueva España cargaron con el ideal de la instrucción cristiana a indios como el baluarte para la formación de hombres útiles y virtuosos.³⁴⁹ El Nuevo Mundo fue creado como la esperanza de la salvación ante las desavenencias que, al mismo momento, Europa enfrentaba.

La fase de evangelización en Nueva España por parte de los mendicantes se inscribe en las manifestaciones de la revolución espiritual forjada en el territorio hispano. Marcel Bataillon identifica algunas huellas, sobre todo a través de las influencias del erasmismo, tanto en las pequeñas bibliotecas traídas por los viajeros como en los anhelos y prácticas religiosas. El hispanista francés reconoce el ensanche del espíritu reformista en aquellos primeros doce franciscanos que se encargaron de “anunciar la buena nueva del Evangelio y de incorporar nuevos miembros al cuerpo de Cristo” y en los hermanos dominicos que, desde la isla de la Española, comenzaron la defensa de los indios ante la violencia colonizadora.³⁵⁰ El interesante rastreo sobre los alcances de tal apostolado se profundiza al identificar a aquellos doce franciscanos como pertenecientes de la custodia del Santo Evangelio nacida en el seno de la Provincia de San Gabriel de Extremadura, relacionada, también, con “los “capuchos” portugueses de la Provincia da Piedade”. Bataillon, continuando con la descripción, menciona: “Inspirada vanguardia del franciscanismo de su tiempo, no se contentaban con menos que con resucitar el cristianismo primitivo, y sus humildes monasterios merecieron el nombre de “portal de Belén” que se aplicó más tarde a los de la reforma teresiana”.³⁵¹ Esta particularidad de los frailes menores es interesante al poder compararse y relacionarse con la influencia que el apostolado avilista implicó entre algunos religiosos, entre ellos los primeros jesuitas, que llegaron a América.³⁵²

Otro círculo vigoroso que resalto en el proceso de renovación espiritual hispana, y de trascendencia en los virreinos americanos, es el construido en torno a los colegios dominicos de San Estaban de Salamanca, San Gregorio de Valladolid y el convento de San Pablo de

³⁴⁸ Fernández de Oviedo, *Historia general*, 217; Cantú, “América y utopía”, 48; Maravall, “La utopía”, 199 – 227.

³⁴⁹ Para D. Vasco de Quiroga, reconocer la dignidad humana de los indios era suficiente motivo para su protección, socorro y salvación. Rafael Aguayo analiza las vinculaciones entre la Iglesia primitiva con la Iglesia americana de la primera fase de evangelización. Aguayo, *Don Vasco de Quiroga; Márquez, La utopía*.

³⁵⁰ Bataillon, *Erasmus y España*, 819; Miranda, “Renovación cristiana”, 17 – 42.

³⁵¹ Bataillon, *Erasmus y España*, 819.

³⁵² Para otras miradas del franciscanismo de la primera fase de evangelización en Nueva España: Brading, *Orbe*, 122 – 148; Kobayashi, *La educación*; Phelan, *El reino milenarista*; Rubial, “Evangelismo”, 95 – 124.

Valladolid. Al camino de fray Bartolomé de las Casas³⁵³ es posible relacionar a figuras como Francisco de la Cruz³⁵⁴, Melchor Cano³⁵⁵, Bartolomé Carranza³⁵⁶ y Domingo de Santo Tomás³⁵⁷. En estos espacios se detonaron las reflexiones y discusiones sobre los alcances de la espiritualidad dominica y los cambios de las corrientes teológicas³⁵⁸ para interpretar tanto a la naturaleza americana y su espacio en el orden divino, así como el derecho de los “nuevos hombres”.³⁵⁹ Son estas reflexiones las que nos sirven para entender la transcendencia de las disputas, por ejemplo, de Sepúlveda – Las Casas³⁶⁰ o Cano – Carranza³⁶¹, así como los debates sobre los imperativos jurídicos – políticos³⁶² y la legislación de las *Leyes de Indias*³⁶³

³⁵³ Fray Bartolomé de las Casas (1474, Sevilla – 1566, Madrid). Religioso dominico. Ingresó a la orden de los predicadores en 1523; en 1543 fue nombrado obispo de Chiapas y, de 1551 a 1566, fue procurador de indios. Hanke, *Bartolomé*.

³⁵⁴ Francisco de la Cruz (ca. 1530, Jaén, España – 1578, Lima, Perú). Fraile dominico. Llegó a Lima, aproximadamente, en 1557. Fue rector de la Universidad de Lima. Muere en Perú después de una acusación inquisitorial por alumbrado. Murió quemado en la hoguera durante el auto de fe del 1 de abril de 1578. Morales, “Beguinis, alumbrados”, 319 – 343.

³⁵⁵ Melchor Cano (ca. 1506 – 1509, Tarancón, España – 1560, Toledo, España). “Pionero” de la Escuela de Salamanca y discípulo de Francisco de Vitoria. Fue parte de la Junta de Teólogos de Valladolid creada para la resolución de la disputa entre fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Fue confesor del rey Carlos I y participó en las primeras sesiones del Concilio de Trento. Melchor Cano denunció a varios miembros de la Compañía de Jesús de iluminismo y encubrimiento de cristianos nuevos. Para un balance completo sobre la vida de Cano, véase, Belda, *Melchor Cano*, 2 – 33.

³⁵⁶ Bartolomé Carranza (1503, Miranda de Arga, Navarra, España – 1576, Roma) Fraile dominico y estudiante del Colegio de San Gregorio de Valladolid. Participó en el Concilio de Trento y fue parte del consejo de teólogos durante las Juntas de Valladolid. A partir de 1558, se consagró arzobispo de Toledo. Fue juzgado por la Inquisición debido a una acusación de herejía vinculada al luteranismo.

³⁵⁷ Domingo de Santo Tomás (1499, Sevilla – 1570, La Plata, Perú). Fraile dominico. Compañero de Francisco de la Cruz en el Colegio de San Gregorio en Valladolid. Arribó a Perú, aproximadamente, en 1540. Aprendiz de quechua y escritor de la *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú* y del *Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quechua*.

³⁵⁸ Por ejemplo, las nuevas vías del tomismo, el nominalismo o el ascetismo.

³⁵⁹ Un análisis profundo del contexto dominico y sus implicaciones en América es la obra de Vidal Abril Castelló y Miguel J. Abril Stoffels sobre el proceso inquisitorial de fray Francisco de la Cruz en Perú. Basta mencionar que en dicho proceso estuvieron relacionados algunos jesuitas, como el primer provincial de Perú, el P. Jerónimo de Portillo, y el misionero Alonso de Barzana. Abril Castelló y Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz*; O’Gorman, *Cuatro historiadores*.

³⁶⁰ El célebre debate, ocurridos en 1550 – 1551, fue decisiva para la justificación de la legalidad de la conquista armada española en América y la explotación laboral a los indios. Brading, *Orbe*, 98 – 121.

³⁶¹ En 1558, Bartolomé Carranza publicó su obra *Comentarios sobre el Cathecismo Christiano*. El escrito fue prohibido en 1559 por el Santo Oficio debido a supuestas proposiciones luteranas. Carranza recibió una condena Papal en 1576 por sospechoso de luteranismo. Melchor Cano encabezó las investigaciones y juicios inquisitoriales sobre los *Comentarios* de Carranza. El arzobispo de Toledo fue simpatizante de los primeros grupos de jesuitas en España y, por mucho tiempo, tuvo intenciones de entrar a la Compañía; es posible que dicho gusto por la orden y su amistad con Ignacio de Loyola influyeran en su enemistad con Melchor Cano. Véase: López Vela, “El arzobispo de Toledo”, 451 – 482; Azpilcueta, “La Inquisición”, 491 – 518.

³⁶² Como lo fue la legitimación de la conquista o el sistema de encomiendas.

³⁶³ Concebidas como las disposiciones reales enfocadas en la regulación de la vida política, económica y social en los virreinos americanos. Gonzalbo, “*Paideia*”, 188 – 191; Méndez Plancarte, *Humanismo*; García, “La hoja ardiente”, 11 – 13.

El desarrollo de la observancia, llevada a hasta los grados más profundos de espiritualidad, caracterizó el entusiasmo del primer siglo de evangelización y religiosidad en Nueva España. Es el fundamento de la observancia la que explica las obras ascéticas españolas de la segunda mitad del siglo XVI y la pastoral de figuras como santa Teresa de Jesús, fray Luis de Granada y san Luis Beltrán. Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, López Medel³⁶⁴, entre otros, fueron tachados de erasmistas al evidenciar sus intenciones de implantar en América un cristianismo renovado, “más íntimo y espiritual al estilo paulino”, despojado de los defectos y vicios del cristianismo europeo.³⁶⁵ Fueron las enseñanzas de aquel apóstol Juan de Ávila, quien estuvo a punto de llegar a Nueva España junto a fray Julián Garcés, de las que se involucraron gran número de los primeros jesuitas españoles en Hispanoamérica. Bastará con recordar, para aclarar mi ejemplo, el sermón avilista *Avisos para la oración, para limpiar de faltas el corazón* atribuido a Juan de la Plaza³⁶⁶ referido en capítulos anteriores, así como la cita errónea, pero sugerente, de que el P. Plaza habría llegado a Nueva España con los sermones y pláticas del apóstol andaluz, que le habría entregado él mismo durante sus encuentros en Montilla y Córdoba, para la educación del clero.³⁶⁷

Estos hombres y mujeres de disciplina severa, la mayoría cristianos nuevos, encontraron los caminos para “juzgar el cristianismo europeo y la religión de aquellos “cristianos viejos” de España, más ricos de ceremonias y supersticiones que de fe realmente cristiana y de costumbres dignas de tal fe”³⁶⁸. Se podría señalar como uno de los puntos álgidos de la avanzada observante a las investiduras otorgadas para la dirección espiritual novohispana en las que se reconoce al dominico fray Julián Garcés, designado obispo de Tlaxcala, el franciscano fray Juan de Zumarraga, obispo de México, y a Don Vasco de Quiroga, oidor de la segunda Audiencia y obispo de Michoacán. En sintonía a lo ocurrido en gran escala por los resultados del Concilio de Trento, la Iglesia católica logró revestir y reinterpretar a gran parte de las voces de crítica y

³⁶⁴ López Medel (1520, Tendilla, España – 1582, Burgos, España) reconocido canonista español. Fue oidor de la Real Audiencia de Guatemala en 1549 y designado visitador real de la provincia de Yucatán entre 1552 y 1553. En 1557 formó parte de la Real Audiencia de Santa Fe.

³⁶⁵ Martín Hernández, “¿Fue erasmista?”, 64.

³⁶⁶ García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 429.

³⁶⁷ Considero la cita errónea al ignorar toda referencia al viaje del P. Plaza por Perú. Abad, “La espiritualidad”, 455 – 478; del mismo autor “El Maestro Ávila”, 151 – 182.

³⁶⁸ La cita representaba una crítica de Mendieta a las políticas antifranciscanas de la Real Audiencia sobre la congregación de los indios a pueblos. El franciscano cuestionaba la salud religiosa en estas nuevas tierras a causa del desatino, la codicia y el daño por las malas decisiones de las autoridades. González y González, *Jerónimo de Mendieta*, 25; Bataillon, *Erasmus y España*, 828.

reforma que provenían de los movimientos de espiritualidad para adaptarlas al mensaje oficialista y a las prácticas institucionalizadas. Todas aquellas figuras representativas de la espiritualidad de principios de siglo XVI que no fueron perseguidas o evitaron las condenas inquisitoriales lograron ingresar al concierto devocional de la renovación católica.³⁶⁹ En Nueva España, considero, la síntesis de este proceso fue el alcance de algunos decretos del Tercer Concilio Mexicano de 1585. Jerónimo de Mendieta, treinta años después de iniciado el proceso de evangelización indígena, mostraba su convencimiento al referir que los habitantes nativos de Nueva España estaban “para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo”.³⁷⁰

La llegada de los jesuitas a Nueva España coincidió con una serie de cambios administrativos y políticos sobre los virreinos americanos por parte del gobierno del rey Felipe II y determinados a través de la Junta Magna de 1568.³⁷¹ Como sucedió en el virreinato peruano a través de las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo, el cuarto virrey novohispano Martín Enríquez de Almansa (1568 – 1580) fue el encargado de poner en marcha el nuevo programa elaborado por el Consejo de Indias y su titular Juan de Ovando. Arrastrando, entre otros, los descontentos de los encomenderos, la crisis hacendaria por el empobrecimiento de la corona debido a los gastos de guerra, la inflación económica y la crisis social europea, el nuevo orden de dominio buscó generar registros administrativos mejor regulados. Entre las decisiones aplicadas más trascendentales para el fortalecimiento de la economía comercial de la corona fueron la imposición de la alcabala³⁷² en 1575, el aumento del almojarifazgo³⁷³ y el fortalecimiento del sistema de flotas.

En sazón a las críticas nacidas desde las órdenes religiosas en el territorio peninsular de la monarquía, resaltaba una crisis social que desembocaba en dos polos: por una parte, una corte señorial y eclesiástica que detentaba la riqueza de la corona y se adornaba en pompa y lujos; y, en contraparte, un grueso de la población desamparada y miserable que migraba del campo

³⁶⁹ Estas nuevas bases de oficialidad católica justifican parte del impulso y la vitalidad sobre el clero secular. Los decretos tridentinos sobre la reforzada formación de los clérigos y las nuevas responsabilidades pastorales, apartándose de las obras del clero regular, pueden reflejar los objetivos de la Santa Sede para la superación de la crisis tras la ruptura de la unidad cristiana. Calí, *De Miguel Ángel*, 67 – 70.

³⁷⁰ Bataillon, *Erasmus y España*, 828.

³⁷¹ Ramos, “La Junta Magna”, 39 – 61.

³⁷² “La alcabala era un impuesto sobre el comercio de productos españoles o de origen europeo y su moto fue del 2% del valor de las operaciones.” García, “La Junta Magna”, 298.

³⁷³ Era el impuesto que se cobraba por los productos que ingresaban o salían por los diferentes puntos del reino español.

empobrecido a las ciudades para sobrevivir o buscar pasar a los virreinos americanos en busca de mejores condiciones de vida.³⁷⁴ Asimismo, Felipe II, ostentando la idea de encabezar al pueblo elegido por Dios, ofreció a su monarquía como el emblema de la defensa de la fe en contra de todos los herejes. Para Nueva España, buscando la protección de la ortodoxia religiosa y el cuidado político, se estableció, en 1571, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición³⁷⁵. En 1574, se presentó la ordenanza que estableció la secularización de las doctrinas. Este mandato obligaba a los regulares a dejar y entregar sus doctrinas a los obispos; además, todos los religiosos, aunque existiera alguno laborando como cura parroquial, fueron removidos de sus tareas. Con este desplazamiento, la administración virreinal intentó acabar con la división de dos Iglesias paralelas y reforzar la presencia real en las decisiones y nombramientos de curas y doctrinas. El Consejo de Indias consideraba que la estructura diocesana era más manejable que la de los regulares, quienes, a menudo, apelaban a no estar sujetos a ninguna autoridad que no fuera la de su propia orden.³⁷⁶ Basta decir que las diferencias se extendieron más allá del Tercer Concilio Mexicano y que las principales intenciones de la Corona hispana, la ganadora en esta disputa, fueron alcanzar el control total sobre las jurisdicciones religiosas.

La reestructuración y nuevas adjudicaciones de las audiencias del virreinato intentaron reforzar el dominio regio sobre el territorio y lograr un mayor poder en el plano administrativo, económico y religioso.³⁷⁷ Algunas de las medidas que permitieron fortalecer la administración novohispana fueron: la supresión de una serie de privilegios fiscales (1570); la promulgación de ordenanzas sobre la población (1573) y para el fomento a la producción minera (1582); el Tercer Concilio Provincial (1585), y la segunda congregación de pueblos indígenas (1593 – 1621), la cual modificó su organización y redujo a las cabeceras la mayor parte de las visitas o estancias.³⁷⁸ Superando las disputas contra los nómadas chichimecas del norte del virreinato, comenzó un periodo de expansión, asentamiento y explotación de la zona minera del Bajío, lo que dinamizó un nuevo periodo de transformación económica y social en la zona; asimismo, se

³⁷⁴ Rubial, *El paraíso*, 119.

³⁷⁵ Una de las consecuencias inmediatas tras su puesta en marcha fue el cuestionamiento de los resultados de la evangelización en la mayor parte de la sociedad indígena. El Tribunal consideró que los indios nativos aun reproducían sus prácticas religiosas ancestrales disfrazadas de un catolicismo que rozaba en la herejía. Para mayores referencias, véase, Greenleaf, *The Mexican*; Kamen, *Inquisition*; Pérez y Escandell, *Historia de la Inquisición*; Alberro, *La actividad*.

³⁷⁶ Poole, *Pedro Moya*, 129 – 139.

³⁷⁷ *Historia General de México*, 299 – 300.

³⁷⁸ Rubial, *El paraíso* 120; Martínez López-Cano, “Entre la filosofía”, 15 – 47; Cervantes, *La Iglesia en la Nueva España*; Blanco y Romero, *Tres siglos*; Traslosheros, *Iglesia, justicia*; Morales, *La construcción de la utopía*.

consolidaron diversas rutas comerciales hacia el Pacífico y Filipinas, lo que permitió fijar relaciones comerciales con el sureste asiático y nuevas vías de desarrollo misionero.³⁷⁹

En este ambiente de fortalecimiento y consolidación administrativa y con los últimos atisbos de la religiosidad de la fase de evangelización novohispana, la Compañía de Jesús hizo su entrada en el virreinato. El P. Sánchez recibió una serie de ordenanzas y diligencias que permiten distinguir el entramado de las relaciones políticas y sociales que desarrollaría la Compañía de Jesús en Nueva España. Como primer punto destacable, el P. Borja pedía que la Compañía ofreciera sus servicios al virrey, procurando “tener a su Excelencia contento, en quanto se pudiere; y también al señor Arçobispo de México offrezca todo el servicio que según nuestro Instituto y fuerças se puede ofrecer.”³⁸⁰ Se planteó la posibilidad de recibir un colegio en la ciudad que auxiliara en la predicación y enseñanza de la doctrina cristiana, pero estaría prohibido establecer escuelas hasta después de dos años de residencia de la Compañía.³⁸¹ Asimismo, el General Borja dio la facultad al Provincial para organizar misiones en territorios conquistados “ahora sea para la conversión de los gentiles, ahora para ayuda de los ya convertidos”³⁸². Como en el caso de las ordenanzas para la provincia peruana, el General Borja se mantenía precavido tras el fracaso de la misión en Florida y el martirio del P. Pedro Martínez; se vuelve a advertir en el mayor provecho que significan los miembros para el ejercicio de las misiones que para la muerte en “el servicio divino”.

El General Borja pidió al Provincial Pedro Sánchez y al resto de jesuitas llegados a la Nueva España que se informaran sobre todos los decretos de los anteriores concilios provinciales y los sínodos de los preladados del virreinato³⁸³. Como en el caso peruano, la Compañía debía mostrar cuidado de no exceder los acuerdos y deberes estipulados por las autoridades ni contrariar los lineamientos en las formas de proceder del Instituto. El P. Borja instaba a conocer las disposiciones de la Iglesia novohispana de tal manera que “se tenga más

³⁷⁹ *Historia General de México*, 299 – 300.

³⁸⁰ “Instructio Primis N. Hispaniae Missionariis Data” en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 25.

³⁸¹ En la ciudad de Nueva España sólo existía la Universidad Pontificia de México, fundada en 1551, como entidad para la educación de los clérigos. Egidio, *Los jesuitas*, 186 – 188.

³⁸² Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 26.

³⁸³ A partir de la fundación de la Nueva España, y el arranque del proceso de evangelización, se organizaron reuniones conciliares y se promulgaron legislaciones canónicas que buscaron organizar y definir las prácticas y políticas de religiosidad en la Nueva España. De las juntas y decretos canónicos anteriores al Concilio Provincial Mexicano de 1585 podemos citar a las juntas eclesiásticas de 1532, de 1539, de 1544 y 1546; los Concilios Provinciales I, de 1555, y II de 1565. Para una revisión general y estudios pormenorizados, véase: Llaguno, *La personalidad jurídica*; Cuevas, *Historia de la iglesia*; Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia*; Fraijó, *Filosofía de la Religión*.

luz en el modo de proceder en las confesiones; porque no sean los Nuestros demasiado estrechos ny anchos en lo que toca a los tratos etc. con prejuizio de las consciencias propias y agenas”³⁸⁴. Como lo recomendaba Ignacio de Loyola en sus escritos, los confesores y predicadores debían vigilar el comportamiento y las buenas costumbres de sus ejercitantes³⁸⁵, alimentando su devoción a través del buen ejemplo; además, los miembros de la orden debían estimular una óptima formación en los casos de conciencia, herramienta necesaria para administrar el sacramento de la confesión. Es casi evidente que el prepósito Borja desconocía la legislación eclesiástica de Nueva España y todas las reuniones conciliares efectuadas dentro de ella; sin embargo, hace mención de la pastoral confesional peruana como parámetro sobre el cuidado sacramental que debía tener la orden. En carta escrita en 1572, el P. Pedro Sánchez da gracias al P. Borja por el envío de “unos avisos de lo que en Perú se había tratado sobre la restitución de los daños hechos en la conquista de aquella tierra”.³⁸⁶ El escrito se trata de los *Avisos breves para todos los confesores de estos reinos del Perú, acerca de las cosas que en él suele haber de más peligro y dificultad*, escritos por el arzobispo Jerónimo de Loayza en tiempos del II Concilio Provincial Limense de 1567. Según análisis de Luis Martínez Ferrer, la obra se ocupa de veintiséis cuestiones relativas a las confesiones de conquistadores, mercaderes, mayordomos y encomenderos; los casos de conciencia abordan las ilicitudes del comercio, las restituciones por las conquistas y los robos a indios. Cuestión singular es asumir que los escenarios descritos eran ya poco aplicables a la realidad novohispana, la cual había superado las encomiendas y se conformaba por una sociedad liderada económicamente por mineros, ganaderos y comerciantes, personajes con nuevos y distintos problemas morales.³⁸⁷

Los miembros de la Compañía asumieron que el cumplimiento de los deberes, el buen aprendizaje y la obediencia no podían arraigarse en los fieles si no existían las convicciones religiosas óptimas nacidas de los modelos de virtudes de los guías espirituales. Quizá fue esta aptitud, animada desde la llegada a Nueva España en las instrucciones de Francisco de Borja, la que permitió que los jesuitas lograran aprovecharse de las constantes fiestas, patrocínios sociales, devociones, entretenimientos para ampliar su influencia entre los sectores de la población. Como bien reitera Pilar Gonzalbo, la Compañía de Jesús no era una orden de clausura

³⁸⁴ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 26.

³⁸⁵ Gonzalbo, *La educación popular*, 63.

³⁸⁶ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 34.

³⁸⁷ Martínez Ferrer, *Directorio*, 48 – 49.

ni contemplación; nacieron con el objetivo de recorrer el mundo y propagar la fe, por lo que sus actividades debían servir de constante ejemplo para la sociedad.³⁸⁸

El provincial tenía prohibido admitir el ingreso a la Compañía a cualquier nacido en Nueva España, fuera hijo de cristianos viejos y, mucho menos, “gentiles” o mestizos.³⁸⁹ La medida de aceptar únicamente miembros nacidos en España sirvió hasta asegurarse que los habitantes del virreinato habían alcanzado la óptima madurez espiritual para ejercer las labores religiosas. Asumiendo el voto de pobreza referido en las *Constituciones*³⁹⁰ y las reglas sobre las fundaciones de bienes, la Compañía sólo tenía permitido recibir limosnas para edificar las casas e iglesias y para el sostenimiento de las actividades, evitando cualquier tipo de renta o pago por sus labores.³⁹¹ Además, se le advertía al Provincial Sánchez no tomar repartimientos ni cura de almas que no fueran, propiamente, labores de misiones³⁹²; ya que, similar a lo ocurrido en la provincia peruana, significaba laborar bajo título de párrocos, contradiciendo los estatutos de la Compañía al tener que cobrar rentas y emolumentos, así como sujetarse a una autoridad distinta al provincial.

La Compañía de Jesús se asentó, en principio, en la populosa ciudad de México. En el centro nuclear del virreinato novohispano convivían, principalmente, familias de españoles, criollos, mestizos, negros, indios catequizados y otros indios no adoctrinados que llegaban desde regiones alejadas a prestar servicios. En la ciudad abundaban grupos de religiosos que concurrían a prestar auxilios espirituales a la población y cumplir con las solemnidades del calendario litúrgico cristiano; sin embargo, la ciudad carecía de centros de educación elemental y de formación de clérigos, situación que supieron aprovechar los jesuitas.³⁹³ Haciendo alardes

³⁸⁸ Gonzalbo, *La educación popular*, 54.

³⁸⁹ Desde el Concilio Provincial Mexicano de 1555, estaba prohibida la ordenación sacerdotal, y para el ingreso a cualquier orden, para indios. La legislación eclesiástica novohispana también negaba que los indios recibieran los órdenes menores (grado sacerdotal para asistir en los servicios y atenciones en una iglesia), resaltando que ningún natural podía tratar cuestiones sagradas ni tener en su poder hostias consagradas. Llaguno, *La personalidad jurídica*, 32.

³⁹⁰ Del Instituto de la Compañía de Jesús y diversidad de personas en ella. “Hácese en ella [en la Compañía] tres votos, de obediencia, de pobreza y castidad; así entendiendo la pobreza que ni quiere ni puede tener rentas algunas para su sustentación, ni para otra cosa. Lo qual se entiende no solamente de los particulares, pero aun de las iglesias o Casas de la Compañía Professa”. *Obras de San Ignacio*, 402

³⁹¹ Las fundaciones de la Compañía sólo podían proceder a través de donaciones o rentas garantizadas. Los “mecenas” o fundadores se comprometían a apoyar con una renta establecida para la construcción de los edificios proyectados y el sostenimiento de los religiosos que los habitaran. Cada fundación era independiente económicamente en la red de colegios, casas e iglesias que la Compañía establecía dentro de alguna provincia. Egido, *Los jesuitas*, 111 - 112.

³⁹² Zubillaga, *Monumenta Mexicana I*, 27.

³⁹³ Gonzalbo, *La educación popular*, 27.

de humildad y templanza, pero sin dejar de evidenciar su formación intelectual, los jesuitas consiguieron el cobijo y protección de las autoridades civiles y religiosas, así como de las familias mejor posicionadas y adineradas.³⁹⁴ Las principales familias y las autoridades novohispanas pronto reconocieron en los jesuitas un instrumento de promoción personal y social a través de la educación. No es atrevido pensar que los beneficios obtenidos en la formación de los hombres de política y religión nacieron del favorecimiento que tuvo la Compañía durante sus primeros años. Los vínculos forjados, también, les permitieron zanjar algunas dificultades surgidas tras su asentamiento.³⁹⁵ Este carisma les valió a los jesuitas el apoyo económico de Alonso de Villaseca, considerado el hombre más rico de Nueva España,³⁹⁶ quien financió los primeros solares de la Compañía en la ciudad de México³⁹⁷. En 1574 se funda el colegio de San Pedro y San Pablo; para 1576, se mencionan ya los colegios de San Gregorio, San Bernardo y San Miguel.³⁹⁸ Podríamos aducir que estas fundaciones reflejan parte del nuevo proceso de institucionalización, uniformidad y rigidez a la que se comenzó a encauzar la educación novohispana. De cierta originalidad, improvisación e individualismo de los hombres y círculos

³⁹⁴ Para posteriores años, los vínculos con numerosas familias criollas que proveían constantemente de donaciones y limosnas, abrieron, paulatinamente, el interés de la Compañía por recibir a miembros de dicho sector social. Los criollos en la orden se convertirían en uno de los brazos de mayor representatividad social y política dentro de la Nueva España.

³⁹⁵ El principal problema fue, quizá, el surgido con la orden de los predicadores a causa de las *cannas*. Las *cannas* eran la demarcación concedida a cada convento para que tuviera la exclusiva de la administración religiosa. Cada *canna* correspondía, aproximadamente, a metro y medio. Los dominicos contaban con el aval de mantener 200 canas en su cuadro. Los jesuitas fueron acusados de ocupar terrenos dentro de la demarcación de la orden dominica, sin embargo, la Compañía usó un privilegio pontificio para poder establecer sus casas *intra cannas* de cualquier otra orden religiosa. Gonzalbo, “La influencia”, 262 – 263.

El problema llegó hasta Madrid y cuando el P. Plaza se presentó ante el presidente del Consejo de Indias, para la obtención de la licencia para el viaje a Perú, fue increpado por el modo de proceder de la Compañía en las Indias. Al respecto, el P. Plaza indicó: “que en Méjico teníamos encandalizado todo el pueblo, por habernos entrado en las *cannas* de los dominicos, habiéndonos ofrecido sitio entre indios, donde podríamos hacer más fruto”. No se sabe el sitio entre indios al que se refiere Juan de la Plaza, pero demuestra las instancias a las que llegó el litigio sobre los espacios. Los jesuitas ubicaron su primera casa en el espacio que destinarían al Colegio de San Pedro y San Pablo. Astraín, *Historia de la Compañía* III, 126 – 127.

³⁹⁶ Nació en Arisola, pueblo de Toledo, España, en el año de 1500. Para 1540, ya estaba avecindado en Nueva España y era considerado uno de los españoles más adinerados de la región. Sobre su figura, el P. Francisco Alegre anotó: “Era hombre de extremada madurez y de una prudencia consumada, de grande liberalidad; pero en su trato, extremadamente seco y sombrío. Gustaba de dar; pero su semblante no mostraba mucho gusto en que le pidiesen, y menos en que le diesen gracias por algún beneficio recibido. Siempre austero y, al parecer, intratable”. Alegre, *Historia de la Compañía*, 124 – 125.

³⁹⁷ Sobre el contrato de donación de Alonso de Villaseca a la Compañía de Jesús, véase “Collegii Mexicani Societatis Iesu Fundatio” en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 229 – 236.

³⁹⁸ Se menciona que los cuatro colegios rodeaban la casa jesuita por las cuatro partes. Cada colegio tenía su propio rector, los cuales, al principio, fueron externos a la Compañía por órdenes del general Mercuriano. “Litterae Annuae Provinciae Novae Hispaniae” en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 247 – 276.

de letras de las primeras décadas, se pasa a un proyecto educativo, quizá sí más abarcador, pero estricto, uniforme y controlado en sus métodos de enseñanza.

Las fundaciones de colegios y residencias en otras ciudades del virreinato nos dan evidencia del interés de la Compañía por expandirse a nuevas regiones. Como se ha señalado, los diversos llamados y favorecimientos orientaron los pasos de los jesuitas.³⁹⁹ Aunque cada ciudad podía presentar características de convivencia casi únicas y entornos políticos y económicos particulares, los jesuitas se enfocaron, principalmente, en una educación de primeras letras y adoctrinamiento básico generalizado. En Pátzcuaro, ciudad con importante número de familias españolas y de indios, se recibió por donación la antigua iglesia construida por D. Vasco de Quiroga y una casa anexa que se destinó a la fundación del colegio de San Nicolás, enfocado a la enseñanza de primeras letras y gramática latina; posteriormente, con el traslado de la silla episcopal a Valladolid, la ciudad con mayor presencia de españoles en la región, se buscó el traslado de dicho colegio a la nueva sede episcopal. Para 1578, funcionaban ambos colegios unidos bajo las mismas rentas que originalmente pertenecían al colegio de San Nicolás; en Valladolid⁴⁰⁰ se establecieron estudios superiores para jóvenes españoles y en Pátzcuaro continuó funcionando una residencia como escuela de párvulos para niños españoles e indios y base en la organización de misiones por la región⁴⁰¹. En Antequera, Oaxaca, la Compañía tuvo un conflicto con la orden de los predicadores, únicos religiosos que laboraban en la región, similar al sucedido en la ciudad de México. Zanjadas las diferencias, se establecieron clases de gramática latina y primeras letras destinadas a españoles y naturales.⁴⁰² Alrededor de 1578, se funda el colegio de San Jerónimo en Puebla. En 1580, la carta anua informa sobre dos nuevos domicilios jesuitas: la residencia de Veracruz, enfocada a la atención espiritual de marineros, viajeros y comerciantes tanto de la ciudad como de San Juan de Ulúa;

³⁹⁹ Cada fundación se regía de manera particular y funcionaba con recursos propios llegados de limosnas y donaciones. Esta característica determinaba lo modesto o suntuosos que pudieran ser cada uno de los edificios o templos erigidos.

⁴⁰⁰ La documentación no señala título alguno para el colegio de Valladolid.

⁴⁰¹ Gonzalbo, *La educación popular*, 31.

⁴⁰² También se desconoce el título de dicho colegio. Véase: "Relación del colegio de Oaxaca" en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* III, 31; Gonzalbo, *La educación popular*, 32; Astraín, *Historia de la Compañía* III, 137 – 139.

y la residencia de Tepotzotlán, primer espacio jesuita enfocado al aprendizaje de las lenguas náhuatl y otomí para misioneros.⁴⁰³

Bajo este simple balance, las fundaciones evidencian el carácter mayoritariamente urbano de las actividades de la orden. En la descripción sobre “el estado que tenían las cosas de la Nueva España”, Juan Sánchez Baquero⁴⁰⁴ justificaba las decisiones del primer provincial, Pedro Sánchez, de intentar cultivar, primero, la educación y formación de la juventud española y los eclesiásticos, y trabajar en la moral de los llegados a estas tierras nuevas, para, posteriormente, enfocarse en el cuidado espiritual de los indios. En la crónica se declara que los religiosos que habían llegado a Nueva España para laborar “en la conversión de los indios y catecismo de los ya convertidos, y en aprender tantas y tan bárbaras lenguas” descuidaron la salud espiritual y moral de los españoles. “Y ésta fue la ocasión de no cuidar tanto de los españoles, teniéndose por llamados con especial vocación de Dios para esta empresa [la evangelización de indios], y no para los españoles; pues de éstos tenían más copiosa mies en España que en las Indias”, anotó Sánchez Baquero. Para los nuevos jóvenes españoles, continúa la narración, aunque quisieran formarse en la Universidad fundada por los reyes, las letras humanas representaban una molestia y pesadez para quienes las instruían; con una juventud mal formada y profesores poco entusiasmados en la enseñanza, “estaban muy decaídas las letras y más pobladas las plazas que las escuelas”. Ante tal daño que amenazaba a la República, concluye el cronista jesuita, se procuró que la Compañía pasara a estas tierras para atajar estas problemáticas.⁴⁰⁵ Asimismo, se consideraba de mayor provecho para los indios que los jesuitas se enfocaran en “criarles curas y beneficiados doctos suficientes” que, posteriormente, pudieran dedicarse a la pastoral de almas.⁴⁰⁶ Ante este posicionamiento, es curioso percibir que ni en la epístolas ni en los memoriales del P. Pedro Sánchez se hace referencia a justificaciones similares. El escrito de Sánchez Baquero se constituye como una defensa directa y una vanagloria a la labor de los primeros jesuitas en Nueva España. Inscribir la obra en los proyectos

⁴⁰³ Para un seguimiento más puntual sobre las fundaciones de la Compañía de Jesús en sus primeros años, véase: Astraín, *Historia de la Compañía* III, 123 – 150; Churrucá, *Primeras fundaciones*; y las crónicas de Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*; y Alegre, *Historia de la Provincia*.

⁴⁰⁴ Uno de los primeros jesuitas llegados a Nueva España. Su escrito *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España* se realizó aproximadamente en 1609.

⁴⁰⁵ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*, 42 – 43.

⁴⁰⁶ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*, 150.

panegíricos e historiográficos de la Compañía a principio del siglo XVII puede ayudarnos a entender los intereses y objetivos planteados en líneas como las antes descritas.

Dejando en el plano casi del olvido a las obligaciones dispuestas para las labores misionales, la Compañía de Jesús comenzó a afianzar su presencia entre los sectores populares de las ciudades en las que se establecía. Sus actividades, que se describen casi de manera genérica año tras año, se enfocaron en la elevación del nivel de instrucción de los fieles y la procuración de las buenas costumbres cristianas. Las visitas a los enfermos, cárceles y obrajes contribuyeron a construir una imagen de pureza hacia los miembros de la orden. Las instrucciones catequísticas se impartían a través de los sermones, confesiones, distribución de los sacramentos y la enseñanza de la doctrina mientras “recorrían las calles y plazas con los niños que la coreaban”.⁴⁰⁷

Para 1580, al final del provincialato del P. Pedro Sánchez, se da noticia de la devoción cultivada en torno a la Señora de la Anunciación⁴⁰⁸, puesta en la iglesia del colegio de la Compañía en la capital novohispana, y de la imagen de Santa María La Mayor⁴⁰⁹ colocada en la iglesia del colegio de Oaxaca. Se continúan exaltando las prédicas en la catedral, parroquias y monasterios de monjas en diversas ciudades, así como procesiones, pláticas en las plazas y cárceles, la enseñanza de la doctrina a los niños y negros y los sermones matutinos y vespertinos. Es curioso destacar que, para la ciudad de México, se consideraba vital atender los casos de conciencia para evitar los problemas de moral y vicios que se provocaban al tratar contratos y comercios con Castilla, Perú, Filipinas y China.⁴¹⁰ Se destacan los frutos obtenidos por los sacerdotes tras aplicarse a los Ejercicios Espirituales, y la labor de aprendizaje que una media docena de jesuitas dispuso para la lengua otomí en la residencia de Tepotzotlán y otros pocos más de la lengua tarasca en el colegio de Pátzcuaro.⁴¹¹

Como se ha podido percibir, los jesuitas comenzaron enfocándose a las labores de confesión y predicación. Al renegar de las tareas ordinarias de los párrocos, pudieron atender dichos ministerios desde sus primeros momentos en el virreinato novohispano. Asimismo, debe

⁴⁰⁷ Astrain, *Historia de la Compañía* III, 133.

⁴⁰⁸ Imagen de la Virgen traída en 1576. “Letterae Annuae a Patre Petro de Morales Scriptae” en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 519.

⁴⁰⁹ [S. Mariae Maioris]. “Letterae Annuae a Patre Petro de Morales Scriptae”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 524.

⁴¹⁰ “Letterae Annuae a Patre Petro de Morales Scriptae”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 520.

⁴¹¹ “Letterae Annuae a Patre Petro de Morales Scriptae”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 523.

entenderse que correspondían a sus únicas labores al tener prohibida, por orden del General Borja, la fundación de cualquier colegio hasta dos años después de su asentamiento. Las crónicas describen, por ejemplo, los primeros recorridos del P. Pedro López por la ciudad de México.⁴¹² Para 1579 se señala que gran parte de la población, por ejemplo, de Oaxaca y México, prefería ser asistida en su penitencia por jesuitas. Más allá del ensalce corporativo, estas narraciones evidencian el impacto espiritual y la correspondida frecuencia con las que comenzaron a realizarse los sacramentos de la confesión y la eucaristía. En los años siguientes, los jesuitas otorgaban jubileos e indulgencias para todos aquellos asistentes a la penitencia y la comunión.⁴¹³

A través de los diversos colegios, los jesuitas comenzaron a atender la educación de primeras letras y de gramática latina para los hijos de peninsulares y criollos. Contados mestizos accedieron a las aulas en los primeros años; los colegios de letras para hijos de indios fueron proyectados, pero sin muchos frutos. Los colegios y residencias, además, sirvieron como foco de salida para algunos recorridos de misión: uno o dos padres confesores, junto con algún hermano, visitaban algunas ciudades, pueblos y otros asentamientos rurales para predicar, confesar y otorgar la comunión. Ejemplo de estas misiones fueron las primeras salidas hacia las minas de Zacatecas, Guadalajara y los poblados cercanos a Valladolid, así como las labores entre los negros que laboraban en el puerto de Veracruz y los indios de la sierra mixteca.

Los jesuitas entendieron rápido que la principal competencia para las labores pastorales entre indios era el conocimiento de sus lenguas,⁴¹⁴ y así se animaba desde las primeras ordenanzas de fundación de la provincia. Sin embargo, se tacha que el P. Sánchez decidió dirigir los esfuerzos de la orden hacia otro rumbo: la asistencia espiritual para los españoles y la población urbana. Aunque fue evidente que la Compañía de Jesús logró penetrar y acomodarse dentro de las dinámicas sociales urbanas del virreinato novohispano, quedaron pendientes las labores de conversión y adoctrinamiento entre las poblaciones, sobre todo rurales, de indios. Existieron varios proyectos para asistir a los naturales, pero poca disposición para una verdadera

⁴¹² Alegre, *Historia de la Provincia*, 22.

⁴¹³ Gregorio XIII otorgó indulgencias a todos los fieles que asistieran a las iglesias de la Compañía, se confesaran, cumularan y oraran por la Iglesia Romana. Martínez Ferrer, *Directorio*, 46 – 58.

⁴¹⁴ Los mendicantes, desde la primera fase de la evangelización, demostraron que hablar las lenguas nativas era más efectivo que el uso del español o el latín para la enseñanza. Desde el Concilio Provincial I, de 1555, quedó estipulado que, para facilitar la enseñanza de la doctrina cristiana a indios, los religiosos debían saber la lengua nativa y evitar el uso del latín; además, conociendo la lengua de los aprendices, decretaba la junta conciliar, era posible estimular la traducción de doctrinas, catecismos y sermones que ayudaran al entendimiento y protegieran la enseñanza de cualquier desviación. Llaguno, *La personalidad jurídica*, 31

y prioritaria asistencia. Las cartas anuas señalan que, durante la epidemia de cocolixtle en 1576, sólo existían tres miembros con el suficiente aprendizaje para confesar en náhuatl.⁴¹⁵ Sánchez Baquero, recordando sus recorridos entre los indios tarascos de Pátzcuaro, anotaba: “Hubo en los principios gran falta de lenguas para comunicarse los de la Compañía con los indios; por lo cual y por otros estorbos no se hizo en ellos el fruto que se deseaba, hasta que aprendieron”.⁴¹⁶ Con la llegada del P. Plaza a Nueva España, el Prepósito Mercuriano decidió resolver la distancia que la Compañía de Jesús construyó frente a sus labores de conversión con los indios novohispanos.

La visitación y provincialato de Juan de la Plaza. Los reajustes a las labores de la Compañía de Jesús en Nueva España.

El P. Juan de la Plaza arribó a Nueva España, procedente de Perú, en diciembre de 1579, acompañado del P. Diego García y de los hermanos Melchor Marco y Juan Andrés. Comenzó su labor como visitador, según Antonio Astraín, el 15 de febrero de 1580 y culminó el 11 de noviembre del mismo, fecha en la que fue proclamado segundo provincial de la Nueva España. Los intereses de su visita se orientaron a evaluar el desarrollo de las fundaciones para rebajar las críticas al provincialato del P. Sánchez, que se consideraba había declinado del fin principal de obediencia en relación a las misiones entre los indios⁴¹⁷, y aplicar una reforma en el espíritu de los miembros de la orden, para, posteriormente informar al General Mercuriano en Roma.

Con el cúmulo de asuntos tratados en la Primera Congregación Provincial⁴¹⁸, el P. Plaza fue encomendado a poner remedio “con prudencia y suavidad”.⁴¹⁹ El P. Mercuriano recibió diversas quejas de jesuitas novohispanos sobre el proceder del provincial Sánchez; por tal motivo, el visitador Plaza tuvo que atender las recomendaciones brindadas al provincial sobre su gobierno. En las *Instruction Particular* se desglosan una serie de críticas sobre el Padre Provincial: se le consideraba grave y poco accesible hacia sus inferiores, así como intolerante ante los desobedientes; se le acusaba de tratar con llaneza y familiaridad a un grupo de estudiantes de los colegios y de mostrar poca actuación en Constituciones y reglas, y

⁴¹⁵ Martínez Ferrer, *Directorio*, 64.

⁴¹⁶ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*, 113; Martínez Ferrer, *Directorio*, 64.

⁴¹⁷ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, 9.

⁴¹⁸ Celebrada en 1577.

⁴¹⁹ Churruca, *Primeras fundaciones*, 418.

“gobernando más por su parecer que por ellas”; sobre el trato de las haciendas, se acusaba al P. Sánchez de haber actuado de manera irresponsable y poco práctica al gastar diecisiete mil pesos en ganado.⁴²⁰ Curiosas se resaltan algunas justificaciones que en defensa redactó Sánchez Baquero en su crónica: para el jesuita, los colegios representaban la base de la provincia; en relación a las haciendas, se justificaba que, siendo las poblaciones de españoles tan cortas y las de indios tan pobres, la Compañía estaba obligada en buscar fondos para mantener los colegios y estimular la enseñanza de lenguas⁴²¹. Después de todo el juego de chismes, el P. Plaza estuvo obligado a paralizar las labores del P. Sánchez y que esperara la provincia hasta el cambio de provincial.⁴²²

Como medida para reorientar las labores misioneras de conversión y adoctrinamiento a indios, resalta la instrucción de cuidar que los jesuitas residentes en todo el virreinato aprendieran la lengua de los naturales, especialmente en las residencias; además, el visitador Plaza estableció la orden de que ningún miembro pudiera ordenarse sin aprender “alguna de las lenguas generales que en esos reynos corren”.⁴²³ Posteriormente, en carta enviada desde Roma, escrita entre el 31 de enero y el 15 de febrero de 1579, el General Mercuriano instaba al P. Plaza a revisar la administración de la provincia mexicana, confiando en la experiencia peruana⁴²⁴, para vigilar el proceder de los miembros y estimular las labores en torno a los indígenas, situación que al momento, se consideraba, se había realizado muy poco. El General animó al P. Plaza a tomar el motivo de conversión de los indígenas como la empresa principal para la orden, reiterando ser el objetivo por el cual había sido enviada la Compañía a las Indias.

Además de revisar y resolver cuestiones internas sobre malos humores y descontentos, fallas al reglamento, otorgar licencias y graduaciones para ordenaciones sacerdotales y de cuatro votos, y nombrar rectores de los colegios, Juan de la Plaza tuvo que enfocarse en resolver un caso de observancia y rigor espiritual que se extendía entre algunos miembros de la provincia.

⁴²⁰ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 415 – 416.

⁴²¹ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*, 150.

⁴²² El historiador jesuita Churruca Peláez da un balance general sobre los nueve largos años de provincialato del P. Sánchez: Dejó establecidas las casas [primeras fundaciones mencionadas], fomentó cuanto pudo la educación y el apostolado indígena y cuidó que se implantara el espíritu ignaciano en la Nueva España. Construyó y organizó económica y académicamente el Colegio de México, nervio presente y futuro de las demás actividades. Entregó a Plaza una obra que, imperfecta, caminaba sin detenerse. Tal es su mérito. Sus errores, fueron la experiencia de los siguientes provinciales”. Churruca, *Primeras fundaciones*, 412 – 413.

⁴²³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 419 – 422.

⁴²⁴ “y con la mucha experiencia que tiene ya de las cosas del Perú, esa provincia tomará muy buen asiento en todo. Y como con su presencia en el Perú, esta parte que está ya cayda quasi del todo, ha comenzado a tomar tan buen curso; así espero será ay en México”. Zubillaga, *Monumenta Mexicana* I, 428.

Alonso Sánchez, llegado a Nueva España en 1579, realizaba largas oraciones, recogimiento y duras penitencias. Posteriormente, comenzó a instruir a otros miembros hacia las oraciones y el retiro. Juan de la Plaza consideró tales rigores como contrarios a las maneras de proceder de la Compañía. El visitador denunció que las “religiones” que tienen como prioridad la vocación hacia los prójimos, no pueden desviarse hacia el castigo de los cuerpos y el tiempo en el retiro. Aprovechando las intenciones de implementar ejercicios espirituales más largos, reitero las obligaciones de los superiores hacia la vigilancia de los miembros y el perfecto seguimiento de las constituciones y reglas del Instituto.⁴²⁵ El general Acquaviva, enterado del caso, remitió una carta al P. Plaza. Entre sus líneas se lee:

Creo que V. R. habrá entendido el nuevo modo de recogimiento, oración y extraordinaria penitencia que dicen tiene el P. Alonso Sánchez, y lo peor es que lo ha pegado á algunos de los Nuestros, y entre otros al P. Pedro Sánchez; y no contento con eso, también lo ha enseñado y predicado públicamente, de lo cual he sentido gran pena, como de cosa que tanto daño puede hacer al Instituto de la Compañía.⁴²⁶

El general Acquaviva pedía se reinstruyera al P. Alonso Sánchez en la obediencia dictada por los lineamientos de la Compañía. Sin embargo, para el momento en el que la carta se escribía en Roma, el P. Alonso ya había sido destinado a laborar en Filipinas.⁴²⁷

El P. Juan de la Plaza, siendo ya provincial de Nueva España, informaba al General Claudio Acquaviva⁴²⁸ sobre ciertas desavenencias y conflictos en las labores espirituales y educativas de la orden. El jesuita español estimaba que muchos rectores y profesores se dedicaban más a las cosas temporales que en la atención del aprovechamiento espiritual de los nuestros; asimismo, consideraba que los estudiantes guardaban poco las reglas del Instituto y mostraban pocas virtudes para el estudio. Por lo tanto, se ordenó comenzar a reforzar los cuidados espirituales y a estimular las confesiones y pláticas de la doctrina y sermones como medios de enseñanza y ejemplos de virtud. El P. Plaza insistía en la idea de que en la provincia se tenía mayor “inclinación a libertad y regalo en comidas, juegos, música y recreaciones; y así tienen dificultad en aplicarse a procurar con los que tratan se subiecten y mortifiquen, aunque sea con los nuestros de dentro de casa”.⁴²⁹ La dureza de estos juicios, que desde las crónicas

⁴²⁵ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía*, 159.

⁴²⁶ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 8 – 12.

⁴²⁷ Partió en 1580 en la primera expedición salida de la provincia jesuita de Nueva España hacia Filipinas. Aastráin, *Historia de la Compañía* III, 148.

⁴²⁸ El P. Everardo Mercuriano falleció el 1 de agosto de 1580. El jesuita italiano Claudio Acquaviva fue el Preposito General de la Compañía de Jesús de 1581 a 1615.

⁴²⁹ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 174.

granadinas y peruanas relucían, muestran el carácter severo y rígido del P. Plaza. Podrían parecer injustas los disgustos por el descuido de algún superior en los temas espirituales, sin embargo, pensando en el círculo de formación avilista del que procedía el jesuita español, las críticas cobran mayor justificación. Otra muestra de su disciplina y dureza, es la afirmación sobre el conocimiento de la lengua mexicana (refiriéndose al náhuatl) y su disposición a laborar entre indígenas. En carta del 20 de octubre de 1583, el jesuita de Medinaceli cuenta:

Yo, aunque ocupado con los negocios del oficio [el provincialato], no dexo el cuidado de a lengua mexicana, de la qual he aprendido los catecismos, de modo que ya puedo catequizar a los indios; y en dos meses que estuviesse desocupado entre ellos, podría confesar, y en poco tiempo predicarles. Y estoy determinado de no dexar este cuydado mientras viviere, por el mucho deseo que tengo de acabar la vida entre ellos, que sería no pequeño medio para salud eterna mía y de algunos dellos: Dominus dirigat.⁴³⁰

El provincial había notado descuidos y poca atención en el proceder de sus súbditos, situaciones que consideraba urgente atender. Para la primavera de 1584, al final de su provincialato, en carta redactada el 6 de abril en Oaxaca, el P. Plaza daba uno de los últimos balances sobre la provincia: “Está mejorada generalmente esta provincia en el cuidado del aprovechamiento espiritual que cada uno tiene de sí, y en el modo de proceder conforme a nuestras constituciones y reglas está dispuesta para crecer mucho en todo”.⁴³¹ Sin embargo, el provincial reconocía que, a manera de plaga en las Indias, la mayoría de superiores y rectores solían distraerse con la comida, la música y el trato con seglares sobre cosas temporales; aún así, aunque solían a hacer poco caso a reglas del Instituto, las mejorías iban poco a poco y a “fuerça de braços”.⁴³²

Sobre las fundaciones que continuaban en desarrollo en la provincia mexicana, el P. Plaza envió un balance general al Superior Acquaviva. Sobre la residencia de Tepotzotlán, se comenta la ordenación de siete sacerdotes, de los cuales tres eran concedores de la lengua otomí⁴³³, y del constante aumento en la devoción de los indios. Para los colegios de Puebla de los Ángeles y Oaxaca, además de dar detalles poco importantes sobre los estudios de gramática, se habla sobre la multiplicación de los fieles y la gran asistencia para recibir los sacramentos y escuchar los sermones. Sobre el colegio de Valladolid, la fundación comenzó a decaer a raíz del traslado de la catedral, desde Pátzcuaro, a la ciudad; en contraparte, en la residencia de Pátzcuaro

⁴³⁰ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 176.

⁴³¹ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 308; Astrain, *Historia de la Compañía* IV, 401.

⁴³² Zubillaga, *Monumenta Mexicana* II, 315.

⁴³³ Felix Zubillaga consideraba que, probablemente, dos de los mencionados fueran Pedro Vidal y Diego Torres, quienes aparecían en el catálogo de 1585 como confesores y predicadores de los otomíes. *Monumenta Mexicana* II, 311.

la asistencia de los indígenas de la región fue en aumento. Respecto a Filipinas, fueron enviados el P. Ramón Prat, el P. Hernán Suárez, el P. Francisco Almerique y el hermano Gaspar Gómez para acompañar a los oidores de México.⁴³⁴

Situación especial ocurrió en el colegio de México. El relato sobre una lección de casos de conciencia dictada por el P. Pedro Diaz para los clérigos de la ciudad, a instancias del arzobispo Moya de Contreras, predecía las disputas entre las órdenes religiosas y el clero secular por los cuidados y labores pastorales ante los pueblos de indígenas. El P. Plaza cuenta que las lecciones estaban dirigidas a aquellos que administran los sacramentos y enseñaban la doctrina cristiana, porque el Rey, a través de la cédula real del 6 de diciembre de 1583, “ha mandado a los obispos deste reyno que provean a los indios curas, clérigos seculares, y a los religiosos los descarguen deste cyudado, y se recojan en sus monesterios. [...] porque a los obispos les parece esto conveniente y aun necesario, para que aya en qué ocupar a los clérigos seculares que cada día crecen, y los clérigos se apliquen con más cuydado a exercicios de virtud y letras”.⁴³⁵

En 1584 el Consejo de Indias aprobó una expedición con 23 jesuitas, cinco sacerdotes, diez estudiantes y ocho hermanos coadjutores, con dirección a Nueva España. En dicho grupo arribó Antonio de Mendoza, designado nuevo provincial de la Nueva España. Juan de la Plaza paso a ser rector de la residencia de Tepotzotlán, donde esperaba dedicarse a la pastoral entre indios. Posteriormente, regresó a la ciudad de México para participar en el Concilio Tercero Provincial Mexicano.

Los Memoriales de Juan de la Plaza y el Tercer Concilio Provincial Mexicano.

Entre las razones que se enlistan en los estudios sobre el Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585, se considera que el arzobispo D. Pedro Moya de Contreras⁴³⁶ tenía el interés de ordenar

⁴³⁴ *Monumenta Mexicana* II, 311 - 314

⁴³⁵ *Monumenta Mexicana* II, 310.

⁴³⁶ Don Pedro Moya de Contreras (c.1530 – 1591) era natural de Pedroche, Córdoba, España. Fue hijo de Rodrigo de Moya Moscoso y Catalina de Contreras, hidalgos pobres asentados en Andalucía, y sobrino de D. Acisclo Moya de Contreras, Colegial Mayor de San Bartolomé, obispo de Vich, asistente al Concilio de Trento y arzobispo de Valencia. Pedro Moya fue canonista graduado de la Universidad de Salamanca. En 1569, fue nombrado inquisidor de Murcia, posteriormente de Córdoba, y, el 18 de agosto de 1570, fue destinado a dirigir el recién creado Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España. Tras la muerte del arzobispo fray Alonso de Montúfar, Pedro Moya fue designado arzobispo de México el 15 de junio de 1573 y consagrado el 21 de noviembre de 1574. En 1583, fue nombrado visitador real de la Nueva España; ocupó el cargo de virrey de Nueva España desde el 25 de septiembre de 1584 hasta el 16 de octubre de 1585. En 1589, Pedro Moya retornó a España y fue nombrado presidente del Consejo de Indias. Véase, Carrillo, *Manuscritos del Concilio*, XXVII – XXVIII; Poole, *Pedro Moya*; de la Torre Villas, “El arzobispo Moya de Contreras”, 155 – 174.

el gobierno espiritual y temporal de la Nueva España incorporando la totalidad de los derechos conciliares de Trento a las constituciones canónicas de la provincia eclesiástica de Nueva España. El arzobispo se valió de aprovechar⁴³⁷ que todas las sedes obispales de la provincia estaban ocupadas y, por ende, disponibles para la discusión y resolución de situaciones agraviadas dentro del virreinato.⁴³⁷ El Concilio Provincial organizado por Pedro Moya consolidó los proyectos de reorganización administrativa de Felipe II y la instauración del clero secular como el rector de las decisiones y propósitos de la Iglesia en Nueva España. Como motivos a tales consideraciones, basta mencionar que Pedro Moya corresponde a ser el primer miembro del clero secular nombrado arzobispo de México, lo que enfatizó el cambio de regimiento de la dirección espiritual hasta ahora llevada por las órdenes religiosas. Aunado a todas las reglamentaciones administrativas, disposiciones políticas y demás coincidencias que engloban la nueva integración de la Iglesia de Indias⁴³⁸, la organización del concilio provincial permitió callar las problemáticas que los altos dignatarios, la mayoría provenientes del clero regular, proclamaron por la ausencia en el Concilio Ecuménico de Trento tanto de los representantes de las diócesis americanas como las discusiones tras los cuestionamientos sobre las prácticas y las regulaciones en los procesos de conquista y evangelización de los nativos.⁴³⁹

El Tercer Concilio Provincial Mexicano dio inicio en enero de 1585. Pedro Moya de Contreras se rodeó de un conjunto de consultores, tanto teólogos como juristas, que acompañaron las reuniones y asesoraron a los Padres Conciliares en las discusiones y resoluciones finales. Se comenta que las designaciones fueron decisiones del arzobispo y sin consulta a los diferentes obispos de Nueva España. Se perciben las claras, pero inteligentes, intenciones de Pedro Moya de alcanzar una concordia entre la fortalecida estructura del clero

⁴³⁷ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XXIV – XXV.

⁴³⁸ Lira y Luis, “El siglo de la integración”, 307 - 362.

⁴³⁹ La bula de convocatoria de las sesiones inaugurales del Concilio Ecuménico de Trento, publicado por Paulo III, instaban a participar a todos los patriarcas, arzobispos y obispos del mundo cristiano, ya fuera en personal asistencia o por medio de legítimos procuradores. Bastará, para ejemplificar, mencionar que el obispo de México, Juan de Zumárraga, tuvo deseos de asistir al concilio, sin embargo, sus intenciones fueron negadas tanto por el virrey Antonio de Mendoza como por el Consejo de Indias. Durante algunos momentos de las reuniones conciliares, existieron cuestionamientos sobre la presencia de los preladados de América, aunque, como lo asegura Severo Aparicio, no se podría asegurar que la voz de América haya sonado en Trento. Desde mi perspectiva, Felipe II no deseó poner en discusión el escenario religioso de las empresas americanas, tan denunciadas por las muestras de violencia, ante el principal grupo de teólogos de la Iglesia católica del momento. Pedro Moya de Contreras, representante y animador de la nueva estructura administrativa de la Iglesia en Nueva España, buscaba incluir al virreinato entre los espacios adelantados de la monarquía hispánica en la aplicación de la reforma tridentina y la renovación católica institucional. Una figura comparable sería Toribio de Mogrovejo y el Tercer Concilio Limense de 1582. Aparicio, *Influjo de Trento*, 7 – 10.

secular y las órdenes regulares que habían sido distanciadas, intentando vincular a las dos ramas en los proyectos de la Iglesia novohispana. Expandiendo la presencia del clero secular, pero, a su vez, retomando el valor de las labores del clero regular, como lo resalta Alberto Carrillo, “Moya de Contreras al nombrar consultores teólogos exclusivamente a miembros de órdenes religiosas, reconoce el valor de su contribución subsidiaria a la empresa conciliar, y al elegir consultores juristas a miembros del clero diocesano, les otorga un espacio significativo en el desempeño de las tareas conciliares.”⁴⁴⁰ Otro aspecto importante que se resalta en la elección de los consultores, es la participación activa que se otorga a los letrados en las reuniones; además de evidenciar la falta de teólogos por parte del clero secular, siendo la mayoría canonistas, se reconoció la tradición educativa y formación religiosa que los regulares ejercían en los grandes centros educativos de toda la monarquía hispánica. En la convocatoria y designación de los participantes, el arzobispo Moya de Contreras refirió:

Consultores theólogos a los padres maestros fray Pedro de Pravia⁴⁴¹ y fray Melchior de los Reyes⁴⁴², catedráticos de prima de teología en esta dicha Real universidad, y al padre fray Joan Salmerón⁴⁴³, lector de teología en el monasterio de San Francisco desta ciudad, y al doctor Pedro [Juan] de la Plaza de la Compañía de Jesús, y al doctor Hernando Ortiz de Hinojosa⁴⁴⁴, catedrático de philosophía en esta dicha universidad. Y juristas: al doctor don Joan Çurnero⁴⁴⁵, arçediano desta catedral, y al doctor Fulgencio de Vique⁴⁴⁶ y al doctor Pedro de Morales⁴⁴⁷, de la Compañía de Jhesús.⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XXXVII.

⁴⁴¹ Fray Pedro de Pravia, O.P. (ca. 1525 – 1588). Nació en la región de Extremadura, España. Fue discípulo de Vitoria en el convento de San Esteban de Salamanca y posterior lector de Artes en el Colegio de Santo Tomas de Ávila. Llegó a México en 1550. Se desempeñó como misionero, leyó artes en su convento y fue profesor en la Universidad de México. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XXXVIII.

⁴⁴² Fray Melchor de los Reyes, OSA. Nació en la región de Granada, España. Llegó a la Nueva España en 1564. Fue prior del convento de San Agustín de México en dos ocasiones y definidor cuatro. Sirvió la cátedra prima de teología en la Real Universidad. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XXXIX – XL.

⁴⁴³ Fray Juan Salmeron, O.F.M., nació en la provincia de Castilla, España. Fue lector de teología en el monasterio de San Francisco de México.

⁴⁴⁴ Pedro de Ortigosa, u Hortigosa, S.I., (ca. 1546 – 1626). Nació en la Villa de Ocaña, Toledo. Se ordenó jesuita en 1564 y comenzó a dictar clases de teología en Placencia y en la Universidad de Alcalá. Arribó a Nueva España en 1576 y comenzó a enseñar teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, institución de la que fue rector. Se doctoró en la Universidad de México. Fue confesor del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Meyer, *Lutero en el Paraíso*, 81 – 82.

⁴⁴⁵ Don Juan Zurnero. Era natural de la provincia de Ávila, España. Fue provisor y vicario general en Michoacán. Se graduó doctor de cánones en Osuna. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XLV.

⁴⁴⁶ Don Fulgencio de Vique, fue provisor de la arquidiócesis de México. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XLVI.

⁴⁴⁷ Pedro de Morales, S.I. (1538 – 1614). Nació en Valdepeñas, España. Se graduó doctor tanto de Teología como de Cánones en la Universidad de Salamanca. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1570 y arribó a Nueva España en 1576. Fue lector de artes y teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XLVI.

⁴⁴⁸ M-M 268 (Mexican Manuscripts 268 de la Bancroft Library, Universidad of California, Kerkeley), f. 59. Referencia tomada de *Manuscritos del Concilio I*, XXXVIII. Aunque no se menciona, también participó como jurista el metropolitano doctor Juan de Salcedo (1546 – 1625). Dicho doctor nació en la ciudad de México. Se

Las cuatro órdenes regulares presentes en la Nueva España participaron de forma colectiva en las resoluciones del concilio.⁴⁴⁹ Motivo de la importante participación de estos grupos religiosos se refleja en las dos grandes consultas que el concilio planteó a través de los letrados teólogos y juristas: sobre la justificación de la guerra contra los chichimecas y sobre la inmoralidad del sistema de repartimientos o trabajos forzados de los indios. Sin entrar a detalles en las resoluciones otorgadas por cada orden, se puede advertir que las respuestas sirvieron tanto para condenar la guerra de exterminio y el trabajo forzado de los indígenas del virreinato.

Respecto al cabildo catedralicio y ayuntamiento de la ciudad de México, a través de los memoriales presentados a la junta conciliar, intentaron desentonar con las intenciones del arzobispo Pedro Moya y buscaron el favorecimiento, nuevamente, de las órdenes religiosas y a los clérigos hijos de conquistadores. Asimismo, pedían la sustitución de los clérigos indeseables, tanto por sus prácticas, los excesos de sus posesiones y el cobro por sus servicios, así como la obligación del aprendizaje de las lenguas indígenas para todos los miembros del cuerpo eclesiástico. El Ayuntamiento y la Real Audiencia apoyaron la decisión de la guerra abierta contra los chichimecas, lo que conllevó a una respuesta de la junta conciliar sobre la pacificación de la región y el deber de las buenas obras de los religiosos y la buena justicia de gobernantes y pobladores. Como lo traza Alberto Carrillo, mientras que los del ayuntamiento mostraron al concilio “sus preocupaciones por bienes de común utilidad material y espiritual, los clérigos prebendados de las catedrales, sólo presentan preocupaciones de interés propio, aumento de prebendas, goce de hasta cuatro meses de “reclés”⁴⁵⁰, y un largo litigio por dinero con los curas sacristanes de la misma catedral metropolitana”⁴⁵¹.

La primera reunión solemne de la junta conciliar fue el 20 de enero de 1585 y se efectuaron en las salas del palacio virreinal. El Concilio Tercero Provincial Mexicano duró ocho meses, de enero a octubre de 1585. En la convocatoria realizada por el arzobispo Pedro Moya, se lanzó la posibilidad de recibir cualquier petición, queja, denuncia, recomendación o exigencia

encargó de corregir, junto al doctor Juan Bustamante, el *Manual Mexicano* del arzobispo Alonso de Montúfar. Fue rector de la Real Universidad de México y catedrático de prima de cánones, consultor del Tribunal de la Inquisición, comisario subdelegado general de la Cruzada en Nueva España y secretario del Concilio Provincial. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XLIV.

⁴⁴⁹ Para la larga lista de los participantes de las ordenes franciscanas, dominicas, agustinas y jesuitas, véase, Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, XLVII – LII.

⁴⁵⁰ Se refiere a vacaciones pagadas.

⁴⁵¹ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, LIII – LIV.

de cualquier persona o corporación habitante de la Nueva España, memoriales⁴⁵² que abarrotaron las sesiones hacia una multiplicidad de temas y situaciones; esta apertura a la participación resignificó las disposiciones de las autoridades religiosas y civiles sobre la vida pública del virreinato.

El principal objetivo de la reunión conciliar fue aplicar los decretos del Concilio de Trento a la realidad novohispana. Por ende, uno de los temas más controversiales y discutidos durante las asambleas fue la deplorable situación del indígena. Ejemplo de tal importancia es que los Memoriales que presentan alguna vertiente, o abordan el tema directamente, superan los dieciséis; y cuatro de las ocho consultas realizadas a los teólogos y canonistas del Concilio tratan también la cuestión del indio.⁴⁵³ Los asuntos que mayor atención ocuparon fueron las doctrinas de indios encomendadas a religiosos, la guerra chichimeca y los repartimientos de indígenas. Al término de las sesiones, todas las resoluciones fueron incorporadas a las constituciones y decretos conciliares o remitidos para una resolución final por el rey Felipe II, monarca católico y patrono de la Iglesia del Nuevo Mundo.⁴⁵⁴ Además, se resolvió elaborar varios catecismos y un *Directorio para confesores y penitentes*. Sobre los alcances finales, basta resumir que el concilio fue aprobado por el Papa Sixto V, en la bula *Romanum Pontificem* de 1589. Hasta 1591, el rey Felipe II aprobó los dictámenes conciliares y, en 1622, el arzobispo novohispano, Juan Pérez de la Serna, consiguió la autorización para la publicación de los decretos.⁴⁵⁵

La participación de Juan de la Plaza en el Concilio Tercero se orienta en presentarlo como uno de los miembros que más influyó para la adaptación novohispana a la legislación de Trento. Como lo sugiere José Llaguno, la experiencia del jesuita español a través de los virreinos americanos, así como su conocimiento de los decretos de Trento, la Sagrada Escritura, la patrística y la teología, convirtieron sus *Memoriales* en un instrumento guía para la junta conciliar hacia las líneas de la ideología restauradora de Trento.⁴⁵⁶ El jesuita Plaza entregó al Concilio siete *Memoriales*.

El primer escrito que Juan de la Plaza presentó al Concilio, el *Memorial sobre el seminario*, leído el 6 de mayo de 1585, aborda el tema de la formación sacerdotal. Por aquellos

⁴⁵² Se tienen en cuenta hasta 60 memoriales recabados.

⁴⁵³ Llaguno, *La personalidad jurídica*, 42.

⁴⁵⁴ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, LIX.

⁴⁵⁵ Martínez Ferrer, *Directorio*, 98. Luis Martínez asume que la legislación del tercero provincial perduró en Filipinas, Centroamérica y gran parte de México hasta 1918.

⁴⁵⁶ Llaguno, *La personalidad jurídica*, 47.

años, no existía un sistema regulado para la educación y formación de los sacerdotes; tampoco existían prerequisites de estudio para su acceso. Cualquiera que se graduara de una universidad podía presentarse para la ordenación sacerdotal. El Concilio de Trento fijó su atención y buscó regular tal situación. En la sesión 23, capítulo 18 se establece la obligación de erigir seminarios en cualquier diócesis que no tuviera instaurado algo similar para la educación sacerdotal.⁴⁵⁷ De hecho, desde las cartas que Juan de Ávila mandara a la reunión ecuménica pedía se abordara la renovación del clero.⁴⁵⁸ Para el apóstol andaluz no podía existir reforma en la religiosidad de la población sin un cambio en los procesos de formación sacerdotal. Como una de las soluciones plantea reforzar la educación de los candidatos al estado eclesiástico: “si la Iglesia quiere tener buenos ministros conviene hacerlos”. Asimismo, proponía la creación de colegios o seminarios que educaran tanto en la vida espiritual como intelectual, apelando, en estricto, a la enseñanza de quienes quisieran ser curas, confesores y predicadores.⁴⁵⁹ Estas referencias abren el espectro sobre las influencias que Juan de la Plaza evidenciaba entre sus intereses para proponer nuevos rumbos pastorales y religiosos ante el Concilio Mexicano. Las menciones no son fortuitas ni asiladas; adelantan, en consonancia a lo dicho por el historiador Ricardo García-Villoslada, que se reprodujeron en América algunas ideas pastorales y proyecciones de reforma avilistas, que, además, fueron síntesis de la formación espiritual y las exigencias del jesuita de Medinaceli.⁴⁶⁰

El *Memorial sobre el seminario* abre con una mención acerca de la edificación del templo de Salomón.⁴⁶¹ Así como las piedras se labraron antes de asentarse en las paredes del recinto, Juan de la Plaza consideraba que los sacerdotes eran las piedras con las que se construía y sostenía el nuevo templo, es decir, la Iglesia.⁴⁶² Por lo tanto, el jesuita aseguraba que los sacerdotes, como piedras principales, debían labrarse y perfeccionarse en virtudes antes de

⁴⁵⁷ Poole, *Pedro Moya*, 208 – 209; Jedin, *A history; El Sacrosanto y ecuménico*.

⁴⁵⁸ Aunque Juan de Ávila no estuvo presente en el Concilio de Trento, se considera que su influjo y recomendaciones fueron trascendentales para el curso de algunas discusiones de reforma. Sus *Memoriales* enviados sirvieron como herramienta auxiliar a la participación del arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, destinado presidente de la delegación episcopal española en Trento. Además, Juan de Ávila elaboró unas *Advertencias* puestas a disposición del obispo de Córdoba, Cristóbal de Rojas, con motivo de la celebración del Concilio de Toledo en 1565, reunión concebida para tratar la aplicación en la Monarquía Católica de los decretos tridentinos. Martínez Shaw, “Juan de Ávila”, 134; *Obras Completas del B. Mtro. Juan de Avila* I, 855 – 857.

⁴⁵⁹ Fernández, “San Juan de Ávila y la reforma”, 291 – 292; Álvarez de las Asturias, “San Juan de Ávila”, 59 – 72.

⁴⁶⁰ “El Beato Juan de Ávila podía dar por logrados sus juveniles anhelos de pasar a Nueva España, pues allí realizaba sus programas de reforma eclesiástica y de evangelización uno de sus discípulos y amigos [Juan de la Plaza]. García Villoslada, “El P. Juan de la Plaza”, 437.

⁴⁶¹ “Primer memorial, sobre el seminario” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 223 – 227.

⁴⁶² “Primer memorial, sobre el seminario”, Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 223; Poole, *Pedro Moya*, 209.

ejercer cualquier tipo de oficio y ministerio. Al haberse perdido el orden y cuidado, se comprobaban tantos descatos y desvíos en eclesiásticos y seglares, como lo señaló el Concilio de Trento⁴⁶³. Como solución principal, establecido por el mismo Concilio ecuménico, el P. Plaza anota la disposición de la sesión 23, cap.18, para que se establezca un seminario en el cual se dirijan desde pequeños en la virtud y las letras aquellos que decidieran ser ordenados de sacerdotes y puestos como ministros de la Iglesia. Resonancia de dicha orden la generaba a través de la mención del canon 23 del Concilio Toletano, en ejemplo de la instauración tridentina en los territorios hispanos de la Monarquía. A la manera de las enseñanzas de San Agustín, Juan de la Plaza consideraba que los obispos debían fungir como los principales maestros de virtudes y enseñanzas teologales para los futuros sacerdotes. En el *Memorial* se cita a fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, al mismo Juan de Ávila, y a una congregación de clérigos que acudían al colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba para ejercitarse en casos de conciencia, como ejemplos de entusiasmos enfocados en la educación sacerdotal. Finalmente, para prevenir las dificultades y falta de sustentos para los seminarios, Juan de la Plaza propone al Colegio de San Juan de Letrán de la ciudad de México, a un colegio anexo a la catedral de Michoacán y a un colegio jesuita en Oaxaca para ser usados como primeras sedes para seminaristas.⁴⁶⁴ Entendiendo que el *Memorial* funcionaba como propuesta presentada a la reunión provincial, basta decir que fue rechazada y los obispos conciliares continuaron fijando a la Universidad como el espacio de formación para los sacerdotes.⁴⁶⁵

El segundo escrito, *el Memorial sobre los ordenados*, presentado al Concilio el seis de mayo de 1585, como el título lo advierte, trata sobre la preparación de todos los que desearan acceder a la ordenación sacerdotal.⁴⁶⁶ El principal objetivo planteado por el P. Plaza en el texto es establecer los parámetros de exigencia para todos los solicitantes. El jesuita estima que, al haber poco cuidado en la selección de los sacerdotes, muchos acceden siguiendo intereses temporales “de honrra y hacienda”.⁴⁶⁷ Siguiendo la línea argumentativa del primer memorial, la ineficacia en la disciplina sacerdotal y en el poco cuidado de las autoridades hacia sus ministros

⁴⁶³ “Sesión 6, capítulo 1: de reformatione. Ad restituendam collapsam admodum ecclesiasticam disciplinam, depravatosque in clero, et populo christiano, mores emendandos, se accingere volens eadem sacrosanta synodus etc.”. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 224; *El Sacrosanto y ecuménico Concilio*.

⁴⁶⁴ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 225 – 227.

⁴⁶⁵ Poole, *PedroMoya*, 210.

⁴⁶⁶ “Memorial sobre los ordenados”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 228 - 232

⁴⁶⁷ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 228

ha disipado la inspiración divina hacia la selección de sus sacerdotes. En el *Memorial* se proponen varias vías para identificar los signos de la vocación: en principio, está el oficio de la oración; haber vivido santamente y con pureza lejos de los escándalos; y desarrollar la caridad y misericordia. Juan de la Plaza argumenta la cita de Santo Tomás, “ad primun ergo dicendum quod Deus numquam ita desserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri, sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur”⁴⁶⁸, para exaltar el buen camino y los frutos a través de la dignidad sacerdotal. En contraparte, se arguye que es castigo de Dios no proveer de ministros idóneos por los errores ocasionados al admitir sujetos insuficientes para las labores pastorales. Se cita, de nuevo, al Concilio de Trento, en su sesión 23, cap. 16, para asegurar la suficiencia de la doctrina y ejercitar los ministerios que a un sacerdote se le suelen encomendar. De manera singular, Juan de la Plaza postula que los colegios de la Compañía de Jesús, principalmente el de San Pedro y San Bernardo, ambos en la ciudad de México, estaban facultados, por privilegio del Papa, para ordenar ministros. Además de un plan de estudios estricto en disciplina y formación de letras para los que se hubieren de preparar para la ordenación, el jesuita Plaza dispone dos remedios para el Concilio: que los sacerdotes no dignos sean examinados durante dos años en casos de conciencia, eliminando el derecho a decir misa si se ausentaban a las clases; y que el prelado, o cualquier superior, juntara cada mes, en su casa o iglesia, a todos los sacerdotes para escuchar exhortaciones conforme a su estado y oficios. Estas medidas se resaltan en el interés de instruir tanto a los sacerdotes ya ordenados como a quienes intentaran ingresar.

El 18 de julio de 1585 se presentó para el Concilio Provincial Mexicano el *Memorial sobre los curas* y tuvo lectura el 28 de julio.⁴⁶⁹ El escrito inicia definiendo a los curas como los responsables de la salud espiritual del pueblo cristiano; además de ser en quienes los obispos descargan sus conciencias. Juan de la Plaza estipula que estos ministros, al ser sacerdotes, deben cumplir con los requerimientos del buen sacerdote: ser confesores, convirtiéndose en auxiliares de los penitentes y animando a sus súbditos a que recurran a tal sacramento en alivio de sus almas; ser pastores entre las calles y casas de sus parroquias que, a la manera de San Pablo, “[busquen] a los enfermos para curarlos, los flacos para esforzarlos, los coxos para soldarlos, y

⁴⁶⁸ [a lo primero, se ha de decir que Dios nunca abandona a su Iglesia, de modo que no se hallen ministros idóneos en suficiente número para la necesidad del pueblo, si se promoviera a los dignos y se excluyera a los indignos] “Memorial sobre los ordenados”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 229 – 230.

⁴⁶⁹ “Memorial sobre los curas” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 232 – 239.

los desechados para recogerlos, y los perdidos para ganarlos, y los fuertes para conservarlos”⁴⁷⁰; y ser quienes enseñan el evangelio, resaltando, principalmente para estas *nuevas tierras*, la labor de catequizar en la doctrina cristiana a los rudos e ignorantes “y a los que de nuevo se han de bautizar”.⁴⁷¹ Lo interesante de este texto es que sobresalen algunas particularidades en la labor de conversión hacia los indios y de enseñanza religiosa sobre la población novohispana. En gran medida, el *Memorial sobre los curas* es una denuncia de Juan de la Plaza sobre las deficiencias y descuidos pastorales en el cuidado de la sociedad. El jesuita se sirve del caso moro para ejemplificar que los creyentes novohispanos son fieles porque sus padres lo fueron; el jesuita manifiesta su inconformidad por el poco asentamiento en las cosas de la fe, el leve interés e indisposición de la población en el aprendizaje de la doctrina a causa del poco cuidado otorgado por los religiosos. Recurriendo de nuevo a San Pablo para tratar la herejía a través de la incredulidad, “licet nos aut ángelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit”⁴⁷², el jesuita español declara que gran parte de la sociedad está en pecado a causa de la ignorancia sobre las cosas de la fe que mantiene. Similar a las obligaciones sobre los párrocos en la predicación de la palabra divina que Juan de Ávila postula en sus memoriales ante el Concilio de Trento, Juan de la Plaza inscribe una serie de recomendaciones para reforzar el cuidado espiritual de la sociedad novohispana. El jesuita comienza declarando la responsabilidad del Concilio Provincial de garantizar los medios para que la doctrina cristiana sea enseñada a niños y niñas; a la gente popular; a negros, esclavos y gente de servicio, en quienes, se señala, los curas han sido peculiarmente negligentes; a gente del campo y hombres que viven en estancias como salvajes y sin acercamiento a Dios ni administración sacramental. Otra petición del *Memorial* versa sobre prestar especial atención a una educación profunda para evitar que la sociedad repita lo aprendido como si fueran coro, similares a los Papagayos al vociferar sin entender lo que dicen, se declara en el escrito.⁴⁷³ Para la enseñanza de los indios, el P. Juan de la Plaza insta a que los curas aprendan las diversas lenguas de estos. Como consecuencia a cualquier negación o ineficacia, el jesuita sugiere que los sacerdotes sean privados de los salarios de la caja del rey hasta que aprueben los exámenes

⁴⁷⁰ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 233.

⁴⁷¹ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 234.

⁴⁷² [Gal. 1,8: Pero, aunque nosotros o un ángel del cielo anunciara otro evangelio, distinto del que hemos anunciado, sea anatema.] Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 234.

⁴⁷³ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I* 235.

requeridos, “[porque no basta] con preguntalles tres o quatro preguntas de la lengua [...] Este examen se podía hazer entre los mismos oppositores, quando se opponen a algún beneficio, preguntándose unos a otros, por buen espacio, hasta que se descubriese bien la suficiencia que cada uno tiene en esto de la lengua”.⁴⁷⁴ Para su ejecución, como sucedía con el seminario para el aprendizaje de lenguas indias de la Compañía de Jesús instaurado en Tepotzotlán, el P. Plaza recomienda la erección de seminarios obispados como era decreto del Concilio de Trento. Esta última sugerencia es instructiva si se percibe como una de las líneas conductoras de la experiencia pastoral del jesuita español: visto con los moriscos y los nativos peruanos, la conversión de la alteridad sólo podía ser a través del aprendizaje de sus lenguas; la confesionalización merecía actos de transculturación⁴⁷⁵, un principio nato de reforma religiosa. De muchas líneas se sirvió el P. Plaza para desglosar su proyecto de los seminarios para la enseñanza de lenguas nativas. Tan grande era su preocupación que no duda en evidenciar que “escribiendo estoy esto y el corazón se me rompe de pena, temiendo no se haga tan poco caso de un medio tan fácil y necesario y provechoso para el bien de las almas”.⁴⁷⁶ En los párrafos finales, el memorial aconseja un mejor repartimiento de los curas entre las parroquias y barrios de españoles y, principalmente, la redacción de una instrucción particular para los curas de indios, y otra para los curas de españoles, en la que se recojan y expliquen los puntos discutidos por el Concilio Provincial. Es muy probable que esta sugerencia animara a las autoridades reunidas a promover un conjunto de escritos que complementarían lo establecido por los decretos provinciales. El *Directorio para confesores y penitentes* pudo tener su génesis en dicho llamado.

El *Memorial sobre los predicadores* fue presentado el 30 de julio de 1585.⁴⁷⁷ Es, quizá, el escrito con mayor erudición que haya presentado el P. Plaza ante la junta del Concilio Provincial. El *Memorial* está repleto de referencias bíblicas, históricas y decretos conciliares que contribuyen a rastrear y justificar la importancia de los predicadores en el fundamento de la enseñanza religiosa. El texto comienza aludiendo a la sesión 24, cap. 4 del Concilio de Trento, el cual establece: “Praedicationis munus quod Episcoporum preecipum est, sancta synodus mandat ut in ecclesia sua ipsi per se, aut si legitime impediti fuerint, per eos quos ad

⁴⁷⁴ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 236

⁴⁷⁵ Para el desarrollo conceptual del término *transculturación* y su significación desde la temprana edad moderna, véase el clásico y fundamental trabajo de Ortiz, *Contrapunteo cubano*.

⁴⁷⁶ “Memorial sobre los curas”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 237.

⁴⁷⁷ “Memorial sobre los predicadores” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 239 – 253.

praedicationis munus assument, saltem ómnibus dominicis et solennibus diebus festis.”⁴⁷⁸ Para el P. Plaza, la predicación es una herencia otorgada por Jesús hacia sus Apóstoles al encomendarles el cuidado y enseñanza de la gente, sin embargo, sentencia el jesuita, la mala labor de los predicadores ha llevado al pueblo a la poca claridad y certeza de sus creencias. La fe sobresalta más por semejar la opinión humana que una certidumbre sobre lo divino, “la qual no basta para que agraden a Dios ni se salven”.⁴⁷⁹ Cuestión interesante es que el P. Plaza no desperdicia líneas en halagar a los prelados novohispanos por la disciplina en la residencia de sus iglesias, aunque no correspondan a la calidad de sus predicas. El docto jesuita resalta, por medio de la sesión 23, cap 1 del Concilio de Trento, citas a San Pablo y a San Dionisio, no se haya determinado como derecho divino la residencia de los prelados, como sí lo es la obligación de predicar de los obispos. En la línea referencial de los anteriores memoriales, Juan de la Plaza reclama mayor disciplina y calidad en la formación de obispos y prelados. Apelando al cardenal Carlos Borromeo y a otros famosos predicadores, el jesuita sugiere que tanto obispos y prelados construyan sermones que eleven la fe y dulcifiquen los sentimientos de los creyentes, pues, como decía San Pedro, finaliza el texto, “ut detur vobis sermo in apertione oris vestri sum fidutia notum facere mysterium evangelio, ita ut in ipso audeatis prout oportet loqui”.⁴⁸⁰

El quinto escrito, el *Memorial sobre la Visita Pastoral de los obispos*, fue presentado el ocho de agosto de 1585 ante la junta conciliar.⁴⁸¹ El texto postula que la visita del prelado es el ánimo del gobierno de todo obispado. El P. Plaza endulza la figura de estos ministros al referirla como al pastor que anda por los montes y valles en busca de ovejas perdidas para llevarlas, sobre sus hombros, al conocimiento y amor de Dios.⁴⁸² Más allá de esta romantización, el jesuita no pierde el interés en denunciar y advertir que muchos prelados han preferido residir en sus casas que salir a las ciudades y poblados a verificar la salud espiritual de su feligresía. Retomando las reglas dictadas por San Pablo a los obispos Timotheo y Tito, “es preciso que un obispo sea

⁴⁷⁸ [El ministerio de la predicación, que es el principal de los obispos, ha establecido y decretado el mismo santo concilio que en su iglesia lo ejerzan por sí mismo, o si estuviesen legítimamente impedidos, por medio de aquellos que pongan para el ministerio de la predicación, al menos todos los domingos y días de fiestas solemnes] Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 239 – 240; Franco, *Concilio de Trento*.

⁴⁷⁹ “Memorial sobre los predicadores”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 240.

⁴⁸⁰ [Ephes. 6, 19. Ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium evangelii... ita ut in ipso audeam, prout oportet me loqui. / Me sean dadas las palabras con qué dar a conocer con libertad el ministerio del evangelio... para anunciarlo con toda libertad y hablar de él como conviene] Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 253; Poole, *Pedro Moya*, 212.

⁴⁸¹ “Memorial sobre la Visita Pastoral de los obispos” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 253 – 265.

⁴⁸² “Memorial sobre la Visita Pastoral de los obispos”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 254.

irreprensible”⁴⁸³, Juan de la Plaza propone una serie de recomendaciones para delimitar el orden y modo de las visitas: que sean los preladados quienes realicen las visitas y no sus vicarios; se informen en los pueblos sobre lo que se dice acerca de ellos y sobre su gobierno; visite las Iglesias y clérigos de dichos pueblos para verificar las virtudes y eficacias de los oficios en beneficio de las buenas costumbres y la reforma de la gente y, posteriormente, a los oficiales de gobierno para cuidar que no existan agravios y daños en daños y comercios hacia la población. Evidentemente, estas últimas peticiones no procedieron al representar intervenciones por parte de los religiosos sobre la administración regia. Inquietud peculiar del escrito es la insistencia a las visitas a pueblos de indios. El P. Plaza instaba a mejorar la formación de los preladados respecto a las lenguas nativas, las virtudes y las habilidades para la predicación; sólo así se podrían regular las vejaciones contra los indios. Los principales frutos que se buscaban alcanzar, se mencionan en el *Memorial*, eran cambiar algunas costumbres entre las poblaciones de indios, principalmente, relacionados con las borracheras y la desconfianza hacia los religiosos. La corrección y castigo de los pecados, recomienda el escrito, debía atenderse por la vía fraterna y no tanto por la judicial, a la manera en la que procedía el obispo Don Vasco de Quiroga. Para los clérigos que cayeran en pecados graves como el concubinato, la codicia y los juegos de azar, el jesuita recomendaba a los obispos recurrir al castigo público.⁴⁸⁴ Dichas medidas hablan de la severidad en la disciplina que Juan de la Plaza siempre promulgo como fundamento de los ministerios pastorales; el orden y el control de los súbditos religiosos, salta al entendimiento, concuerdan con los estatutos de rigor y obediencia ejercidos en sus labores como Maestro de novicios en el Colegio de Córdoba de la Compañía de Jesús. Al final del *Memorial*, Juan de la Plaza destaca el trabajo ejercido por los regulares en el cuidado de las ánimas, por lo que recomienda acudir a ellos en los casos de insuficiencia en el número de curas.

El 18 de julio de 1585 se entregó al Concilio Mexicano el *Memorial Acerca de los confesores*.⁴⁸⁵ Como en el resto de los memoriales, se comienza haciendo una explicación básica, pero totalizadora del término. El confesor, explica el P. Plaza, son como las redes en que se cazan y ganan las ánimas para Dios, pero con la virtud de ejercitar en salud las ánimas de los creyentes. Por ello, se eleva la necesidad de que los confesores en Nueva España sean de calidad.

⁴⁸³ [oportet episcopum irreprehensibilem]. Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 255.

⁴⁸⁴ Poole, *Pedro Moya*, 212 – 213.

⁴⁸⁵ “Memorial Acerca de los confesores”, en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 265 – 273.

Si se asume la cita “gran sacramento es la resurrección del alma”⁴⁸⁶, se comprueba que la confesión es el primer grado de la conversión. Sin olvidar las enseñanzas de San Pablo, “no seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos”,⁴⁸⁷ Juan de la Plaza pide a los obispos rigurosidad en la elección de los ministros dedicados a la confesión, habiendo cursado un año de materia de sacramentos y otro año más de mandamientos, y rechazar a todos aquellos a quienes no cumplan lo requerido. Juan de la Plaza resalta la bondad como una de las mayores virtudes de los confesores; instalado en la realidad novohispana, destaca la preocupación del jesuita por evitar que la Inquisición siga juzgando a mujeres, hombres, mozos o viejos poco castos que hayan sido desatendidos por sus confesores. Asimismo, la bondad evitaría que los confesores se involucran en codicia para la entrega sacramental.

El *Memorial sobre repartimientos. Lo que en Perú se había reformado, que esta Nueva España se podría remediar* fue presentado en 1586, en un tiempo en el que, posiblemente, ya hubiese finalizado el Concilio Provincial.⁴⁸⁸ Este memorial es, posiblemente, el más interesante de los escritos que presentó el P. Plaza, aunque, irónicamente, ya no estuvieran activas las asambleas. La obra se configura como un tratado económico – social sobre la vida de los indios de Nueva España. Pese a que el escrito no da elementos específicos sobre regiones o pueblos, atendiendo a la brevedad que exigía la presentación del texto, sirve para identificar lo que se estipula una de las más graves consecuencias atraídas por el maltrato y vejaciones que padecía este grupo social: su abandono espiritual. La comparación respecto a los indios del Perú es meramente referencial. Funciona, considero, para evidenciar la situación aún más devastadora de los indios de Nueva España. Hasta ahora, no ha existido una investigación exhaustiva sobre este memorial, que no tendría ninguna pérdida, sumándose al resto de voces que a través de memoriales denunciaron los pocos frutos de la cristiandad sobre los nativos. El *Memorial sobre repartimientos* es una defensa del indio en todo su espectro. Las referencias religiosas quedan de lado. Sobresalta que el P. Plaza asume que no pueden existir condiciones de bienestar espiritual en sociedades maltratadas y ultrajadas. En este caso, el jesuita español asume el fracaso de la misión evangélica por los abusos y cargas inmisericordiosas hacia los indios. Es

⁴⁸⁶ [Magnum sacramentum est animae suscitatio]. “Memorial Acerca de los confesores”, Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 265.

⁴⁸⁷ [1 Tim. 5, 22. Manus cito nemini impossueris et non communicaveris peccatis alienis]

⁴⁸⁸ “Memorial sobre los repartimientos” en Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 273 – 282.

curioso que en este memorial no existen referencias a la Compañía de Jesús, ya que, asumo, la denuncia era generalizada. El P. Plaza contaba con la experiencia suficiente para evidenciar la brecha entre los ideales apostólicos de evangelización y los derrotos de una conversión fracasada. Para tratar el abandono en el que se encontraban los indios del campo y las montañas, el P. Plaza remite a sus recuerdos sobre Perú y narra la manera en la que Perú se juntaron los indios en pueblos y organizaron su gobierno político a través de corregidores que asistían a los ayuntamientos e iban enseñando las buenas costumbres cristianas y de civilidad. Asimismo, esta descripción sirve para comparar y remitir a los abusos que en las reducciones han sido llevados los indios de Nueva España. Para Juan de la Plaza, las exigencias a los tributos y demás obligaciones han sido motivos de la ruina física y espiritual de los indios. El indio que perfila el jesuita Plaza es un cristiano recién convertido, oprimido en sus derechos y sin posibilidades de defenderse. Es esta figura del indio la que exige la figura paternalista del español para su cuidado y protección; por eso, exige que haya un sacerdote que los guíe en lo espiritual y un corregidor que les inculque civilidad. Al final del memorial, el P. Plaza hace referencia al pulque y el daño físico y moral que provoca en los indios y pide se ponga remedio a tal mal si se busca cultivar la cristiandad entre ellos.

Los memoriales del P. Plaza tienen una continuidad. Entre toda su experiencia de vida, sus intereses pastorales y la presencia constante en las reuniones conciliares, se pueden ir tejiendo las participaciones del jesuita de Medinaceli. En el párrafo final de casi todos los memoriales de deja adelantos sobre sus intereses por temas a discutir o reclamos por no prestar atención a sus sugerencias. Se queda el ánimo de creer que estos textos se escribían a la luz del correr de las reuniones.⁴⁸⁹ Siendo de los personajes con mayor número de memoriales entregados a la junta conciliar, no son exageradas sus constantes menciones para resaltar la trascendencia de su participación e el desarrollo del Concilio Provincial.

La junta conciliar aprovecho estos y otros memoriales y consultas para plantear una nueva pastoral en Nueva España. Parte de las resoluciones hablan sobre nuevas instrucciones para confesores eclesiásticos, obispos, monjas y sacerdotes, con especial atención para la cura de almas y la conversión doctrinal; se dispusieron las recomendaciones del P. Plaza para establecer nuevos exámenes de idoneidad para sacerdotes dispuestos tanto para las misiones

⁴⁸⁹ Stafford Poole recrea un posible cronograma de actividades y discusiones de las sesiones del Tercer Concilio Provincial. Realizar un emparejamiento entre los días y la revisión de los memoriales del P. Plaza podría ser una interesante labor de reconstrucción sobre el evento. Poole, *Pedro Moya*, 233.

como para obtener licencias de confesión. Asimismo, se instaba a los curas y párrocos al cuidado sobre el cumplimiento sacramental de la población El Concilio Provincial animaba a considerar “esencial e importante en la Iglesia el emplear todo el esmero y conato para que los hombres que cayeron del estado de la inocencia, se restituyan y vuelvan a él por el santo sacramento de la penitencia”⁴⁹⁰. Fue importante el interés del concilio por fomentar unas relaciones económicas y sociales justas, a través de la formación de las conciencias. Esta atención nacía por los contratos de riquezas y ganancias que envolvían la mayor parte de las actividades y relaciones sociales y políticas dentro del virreinato; la junta conciliar reconocía que sobresalían los intereses privados a la justicia y licitud moral de los actos, cuestión que rozaba con el interés de resolver los problemas de los agravios a los naturales. El grupo conciliar reiteraba su preocupación para que los indios fueran tratados de manera justa y blanda, y fueran alejados de las condiciones de esclavitud.⁴⁹¹ Aunadas a estas generalidades mencionadas por el concilio, los obispos, en carta a Felipe II, expusieron detalladamente gran parte de los abusos cometidos a los indígenas con la intención de combatir las diferencias por medio de la autoridad real. Tanto la carta como parte de los decretos del concilio reflejaban la enorme precariedad, desasosiego y abandono espiritual y material de los indígenas, realidad de la que los religiosos asumían parte de la culpa.

Finalmente, el concilio encargó una serie de manuales que representarán los nuevos intereses pastorales. Se decretó la redacción de dos catecismos, uno breve y otro largo, y un manual de reglas cristianas, el *Directorio para confesores y penitentes*. El P. Plaza se encargó de la redacción del *Directorio* y, se considera, pudo participar en la revisión de ambos catecismos. El *Directorio*, aunque no estaba directamente dirigido a los indios, significó la nueva dirección institucional en la conversión espiritual, la enseñanza doctrinal y el cuidado sacramental en la Nueva España.

El Directorio para confesores y penitentes.

El *Directorio para confesores y penitentes* se presentó como un compendio de instrucciones eclesiásticas y una especie de breviario para los confesores. La obra explica los elementos fundamentales de la doctrina cristiana, la resolución de casos de conciencia y consejos para

⁴⁹⁰ Martínez Ferrer, *Directorio*, 115.

⁴⁹¹ Martínez Ferrer, *Directorio*, 118.

auxiliar a los confesores en el sacramento de la reconciliación⁴⁹². Tuvo como finalidad la preparación de los candidatos al sacerdocio y, en las labores pastorales, los cuidados para el ministerio de la confesión. El *Directorio* “fue claramente pensado para compensar las carencias educativas del clero, y proporcionarle una síntesis útil de todo lo que se debía conocer para su importante y delicado ministerio”.⁴⁹³ El texto fue pensado como un manual auxiliar para los párrocos⁴⁹⁴ en el cuidado de la feligresía, posicionando a los religiosos, después de un proceso formativo y de purificación espiritual, como justicieros cristianos para mediar en las relaciones sociales, los vínculos comerciales y, sobre todo, ante el indigno trato que se atentaba contra los indígenas, según se denunció en el Concilio Provincial.

El arzobispo Moya de Contreras, a vísperas de la clausura de las reuniones conciliares, expidió un decreto en el que ordenaba la impresión de los instrumentos pastorales realizados durante la celebración del mismo Concilio. En el decreto se expresa la publicación del *Catecismo y Confesionario* en castellano y lenguas nativas, el *Directorio de confesores*, los *Estatutos* y el *Ceremonial*.⁴⁹⁵ En los manuscritos del Concilio se informa sobre el designio del P. Juan de la Plaza para que elabore una instrucción para que “los examinados y examinadores procedan como conviene, y también podrá tratar en ella lo que toca al examen de curas y beneficiados”.⁴⁹⁶ Sin fechas claras sobre los tiempos de su elaboración, se sabe que el derecho de impresión del *Directorio* fue otorgado por el arzobispo Pedro Moya a Juan de Salcedo con privilegio de licencias a seis años; sin embargo, las negaciones y diferencia del virrey, el cabildo y algunos clérigos del virreinato a los decretos conciliares y las intenciones de los obispos a su ejecución, entorpecieron su publicación.⁴⁹⁷ Aunque se obtuvieron la aprobación Papal, a través del breve de Sixto V *Tui nobilitas generis*, del 31 de octubre de 1589, y la aprobación regia en cédula del 18 de septiembre de 1595, el *Directorio* únicamente circulo como manuscrito.⁴⁹⁸

⁴⁹² Martínez Ferrer, *Directorio*, 48.

⁴⁹³ Poole, *Pedro Moya*, 160.

⁴⁹⁴ Se debe tener en cuenta que se excluía a los religiosos regulares ya que sólo los sacerdotes pueden ejercer el ministerio de la confesión.

⁴⁹⁵ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, XVI.

⁴⁹⁶ Carrillo, *Manuscritos del Concilio I*, 642.

⁴⁹⁷ Pedro Moya de Contreras dejó de ser virrey de Nueva España y el puesto fue ocupado por don Álvaro Mendoza de Zúñiga. La sede arzobispal quedó ausente.

⁴⁹⁸ Los manuscritos que sobreviven se encuentran en el Archivo Capitular de México, en la Biblioteca Pública de Toledo, en el archivo de la Catedral de Burgos de Osma y en la Biblioteca Nacional de Madrid. En esta investigación hacemos uso de la copia digitalizada del manuscrito de la Biblioteca Nacional, al que tuvimos acceso, y a la edición moderna elaborada por Alberto Carrillo Cázares, el Colegios de Michoacán y el Colegio de México.

El valor elemental de esta obra es que “los obispos manifestaban una confianza casi excesiva en la efectividad de su *Directorio*. Si éste fracasaba, entonces una buena parte de sus preceptos y acciones fracasarían con él.”⁴⁹⁹ Los religiosos novohispanos creían que el texto contribuiría a renovar la vida cristiana de la provincia eclesiástica. En las líneas introductorias y en los decretos para su redacción se resaltan constantemente los objetivos de que el *Directorio* sirviera para erradicar los abusos contra los indios y “purificar” las relaciones comerciales.⁵⁰⁰ Asimismo, considero, la obra recopila y ensambla un cúmulo de voluntades y experiencias dirigidas al cuidado espiritual de la sociedad novohispana de finales del siglo XVI. Sin embargo, como se señaló anteriormente, el texto no fue publicado y se desconoce si circuló por la Nueva España, aún como manuscrito, y el impacto que pudo tener entre los religiosos del virreinato. Como mera referencia literaria, religiosa e intelectual, *El Directorio para confesores y penitentes* se postula como la obra cumbre que abarca la experiencia pastoral del P. Plaza.

Los documentos conciliares, principalmente las participaciones de los consultores, constituyen las referencias de elaboración del *Directorio*. Desde los objetivos iniciales planteados por los miembros de las reuniones conciliares se pueden ir perfilando los trazos de elaboración de esta obra. Es probable que en el interés de redactar un catecismo mayor para los ministros se encuentre la génesis de algunas de las partes del escrito del P. Plaza. Es igualmente interesante rastrear diálogos y vínculos entre los *Memoriales* presentados por Juan de la Plaza y el *Directorio para confesores*. Se cuenta que las intervenciones entregadas por el jesuita español generaron particular interés para las discusiones conciliares. Además de haber sido leídas en el pleno de las asambleas, se sabe que fueron incorporadas al cuerpo de los Decretos conciliares.⁵⁰¹ En varios pasajes de los *Memoriales* del P. Plaza se hacen propuestas directas para elaborar manuales de formación y enseñanza de la doctrina católica. En el *Memorial sobre los curas* se mencionan, por ejemplo, posibles los beneficios al elaborar un manual con las instrucciones adecuadas tanto para los curas de indios, como para los curas españoles. Referencias a otros escritos conciliares evidencian el enorme cuerpo de textos que constituyen al *Directorio*.

Para mayores referencias sobre los estados de los manuscritos, características y otras particularidades, véase, Martínez Ferrer, *Directorio*, 125 – 128; Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, XII – XVI.

⁴⁹⁹ Stafford Poole, *Pedro Moya*, 152. Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, XX.

⁵⁰⁰ Martínez Ferrer, *Directorio*, 141.

⁵⁰¹ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, XXV.

El texto está estructurado en dos secciones: *Examen que se ha de hacer a los candidatos a confesores*, y *Dirección para confesores y penitentes*. El *Examen* sería el texto que debían estudiar los candidatos a confesores. La *Dirección* se enfocaba en el cultivo espiritual de los ya elegidos para que ejercitaran el ministerio en provecho de los penitentes. El *Examen* se organiza en cuatro partes: los requisitos que ha de tener quien quiera ser admitido a las órdenes eclesiásticas; la doctrina general de los sacramentos; la doctrina de las virtudes teologales y morales, así como los casos de conciencia graves; la doctrina de las censuras eclesiásticas. En estos apartados se aborda las condiciones y aptitudes de los solicitantes a confesores según las disposiciones del Concilio de Trento y del Concilio Mexicano. Se recomendaba al sacerdote que frecuentara la confesión, la comunión y la oración, planteando que “el principal oficio de sacerdote después de ofrecer el sacrificio del Altar es hacer oración por el pueblo, y ser intercesor para con Dios para que remedie los males, espirituales y corporales”.⁵⁰² Los casos de conciencia están ordenados en torno a las virtudes teologales y cardinales, enfocadas principalmente en las bondades de la religión y la justicia.⁵⁰³ En el apartado final, sobre las censuras y las penas de la Iglesia, se detallan todas las posibles excomuniones basadas en los veinte casos de excomunión mayor previstos en la bula *In Coena Domini* de Gregorio XIII de 1584, y todos los delitos merecedores de censura para eclesiásticos estipulados por la archidiócesis mexicana, como lo era la contumacia, la rebeldía y el entredicho.⁵⁰⁴

La segunda parte, constituyendo propiamente el *Directorio para confesores y penitentes*, se ordena en cuatro partes: el Interrogatorio de los pecados contra los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, los pecados contra las obligaciones de los estados y oficios de la república, y la resolución de las consultas de este tercer concilio; los medios para mover los penitentes a contrición y dolor de sus pecados; el modo de imponer las penitencias para satisfacción de los pecados del penitente; los remedios que se le han de dar para no recaer en ellos; el orden de vida que se le ha de recomendar para que persevere siempre en gracia de Dios.⁵⁰⁵ Esta sección comienza situando al confesor como un vicario y representante de Jesús en la Tierra y quien, desde su figura pastoral, se puede construir en la prudencia y el celo de

⁵⁰² Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 7.

⁵⁰³ Martínez Ferrer, *Directorio*, 130.

⁵⁰⁴ Se decía que los entredichos conllevaban a la herejía. Estos delitos eran merecedores de la prohibición del ejercicio sacerdotal y la suspensión de los derechos eclesiásticos; la repetición podía llevar a la excomunión. Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 101 – 149; Martínez Ferrer, *Directorio*, 131.

⁵⁰⁵ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 7-8.

Dios en una camino de santidad. Este posicionamiento resalta como una de las máximas consideraciones y esperanzas que se podía tener hacia los religiosos novohispanos y que va enfocada a los cuidados de la justicia social.⁵⁰⁶

Las líneas finales del *Directorio para confesores y penitentes* constituyen los apartados más interesantes y que, con mayor reflejo, abordan las denuncias sobre el maltrato a los indios y su abandono espiritual. En la sección “Acerca de los indios” se abordan las “Vejaciones, agravios y otras injusticias que contra ellos se cometen “ y que se concretan en siete casos: la venta de gallina en los pueblos de indios a precio menor; compra más barata del zacate o forraje y otras materias a los indios del entorno de la Laguna de México; trabajos forzados en obrajes y herrerías; venta de vino de Castilla a los indios; servicios de los indios como barberos, sastres y otros oficios, a personas eclesiásticas sin ser remunerados; abusos a los indios en despoblado cuando acuden a la doctrina; rescate de plata a los indios más barata que a los españoles.⁵⁰⁷ Posteriormente, el *Directorio* conjunta las acusaciones y debates que sobre los repartimientos de indias y minas se desarrollaron en el Concilio. Como una continuación a lo expresado en los *Memoriales*, el texto argumenta que los repartimientos son injustos y forzan a los indios a acudir con poca paga y sin comida. El *Directorio* resalta que es en los indios en quienes recaen todos los abusos y ocasiona que no acudan a misa, ni a doctrina.⁵⁰⁸

Consideraciones finales.

El jesuita Juan de la Plaza falleció el 21 de diciembre de 1602 en el Colegio de México. Tenía 75 años de edad y 26 de habitar en la Nueva España. Más allá del recuento de sus andanzas por el virreinato novohispano, en este capítulo se ha buscado resaltar su papel en el desarrollo de la espiritualidad jesuita, tu interés por las misiones de conversión y su participación en el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Sin embargo, interesa detallar algunos aspectos de los últimos años de su vida, ya que pueden servir como instrumento para modelar lo que fue el camino en el que desembocó su sentimiento religioso y obra intelectual.

Al concluir el Concilio Mexicano de 1585, el P. Juan de la Plaza pasó a ser padre espiritual en el Colegio de México. Las referencias a su estado de salud, disminuido por la gota,

⁵⁰⁶ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 153.

⁵⁰⁷ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 269 - 275; Martínez Ferrer, *Directorio*, 133.

⁵⁰⁸ Carrillo, *Manuscritos del Concilio V*, 275 – 326.

fueron encabezaron sus menciones.⁵⁰⁹ El carácter severo y frío siguió siendo el distintivo de su personalidad. En carta fechada el 16 de febrero de 1587, el Hermano Juan Bautista Aldricio cuenta al General Claudio Aquaviva que frecuentaba un colegio de la provincia (probablemente el Colegio de México) y coincidía con Juan de la Plaza. Lo interesante de la epístola, según refiere el Hermano Bautista, es que en todo un año “ni para bien, ni para mal, no me habló siquiera una vez; que no suele causar en el ánimo de un hombre poca turbación”.⁵¹⁰

Su disciplina y rigor tampoco se disipaban. El 29 de enero de 1588, en respuesta a una carta anterior, el General Aquaviva reiteraba apoyar la petición del P. Juan de la Plaza para reforzar la disciplina de los sacerdotes jesuitas en la ciudad de México, dando aviso a los superiores de tal recomendación.⁵¹¹ En la carta anua de 1603, en la cual se anotan las noticias sobre la muerte del P. Plaza y una breve descripción sobre su personalidad, se destacan la edificación de su disciplina, el rigor de su obediencia, su predicación seria, profunda y poco adornada, y sus ánimos de edificación espiritual los cuales atestiguan las actividades generales en los días de sus últimos años de vida: los ejercicios de constricción y dolor de sus pecados por la mañana, dictar misa, llevar el día bajo la imitación de las virtudes y celos pastorales, el rezo de las horas divinas y, al último, disponer la noche para las oraciones finales.⁵¹² Sin embargo, queda la sensación de que el jesuita español era relegado a labores básicas en el Colegio de México. En la misma carta referida, el General Aquaviva alaba las labores del P. Plaza en el auxilio de los colegiales, añadiendo: “porque lo que V. R. con ellos hiciere, será para ayudar a los prójimos, y ayudando a los de ese colegio, en cierta manera ayuda a toda la provincia; pues los más de ella están en él, y de él saben los que a las demás partes acuden”.⁵¹³ Quizá fuera la edad o la gota que se dice comenzaba a padecer, sin embargo, su protagonismo comenzó a desvanecerse. Me inclino a pensar que tal situación fue reflejo de los nuevos rumbos de institucionalización y espiritualidad que sufrió la Compañía de Jesús. Aunque existan relatos sobre sus virtudes y exequias que lo adornaron y engrandecieron su religiosidad, la Compañía emprendió un giro hacia una religiosidad más ordenada y metódica respecto a sus fundamentos ya consolidados. Este mismo abandono y olvido sufrieron sus obras y propuestas religiosas y

⁵⁰⁹ Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico*, 656

⁵¹⁰ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* III, 204.

⁵¹¹ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* III, 284 – 285.

⁵¹² Rodríguez, *Monumenta Mexicana* VIII, 91 – 109.

⁵¹³ Zubillaga, *Monumenta Mexicana* III, 284 – 285.

espirituales. Como se indicó, los catecismos en los que contribuyó y el *Directorio para confesores y penitentes* nunca fueron publicados. Francisco Zambrano da algunas noticias sobre referencias que tratan que el catecismo escrito por el Padre Plaza era usado antes de popularizarse el catecismo de Jerónimo de Ripalda, sin embargo, empata tal nota con la aseveración del Dr. Dn Nicolás de León quien, en 1772, negaba tal posibilidad al no existir rastros bibliográficos de tal catecismo primitivo.⁵¹⁴ Es decir, tanto el *Directorio para confesores* como los catecismos sólo quedaron en manuscritos. Esta misma situación serviría para poner en discusión los alcances del Tercer Concilio Provincial Mexicano que, desde su convocatoria, estuvo rodeado de adversidad, contratiempos y poca voluntad; la generación de D. Pedro Moya de Contreras, Juan de la Plaza y otros fueron superados otros por otros intereses y modos. Asimismo, aunque el P. Juan de la Plaza haya intentado sentar las bases de una dirección misionera y de cuidados pastorales acordes a su experiencia, la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús tomó un rumbo distinto al de sus proyecciones.

⁵¹⁴ Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliográfico*, 749.

CONCLUSIONES. UN CAMBIO DE MARCHA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

A finales del siglo XVI, la Compañía de Jesús se enfrentó a dos situaciones que, tras provocar profunda crisis en su interior, determinaron el nuevo rumbo de la orden religiosa: la situación de la limpieza de sangre y, lo que denomino, la reinstitucionalización de la Compañía. Ambos escenarios conllevaron a una reformulación de los fundamentos, nuevos esquemas de autorepresentación y una metodización estricta que diseñó nuevos modos de proceder para la orden. Con una reforzada estructura institucional quedaron atrás los entusiasmos espirituales basados en los ideales apostólicos de las experiencias de renovación religiosa desarrolladas, principalmente, dentro de los territorios de la Monarquía Católica.

Este nuevo rostro jesuita se terminó igualando al perfil de la Iglesia católica y su religiosidad barroca tan pomposa, pero cerrada en sus líneas. Como se buscó perfilar en el capítulo primero, algunos nombres inscritos en los anhelos de reforma religiosa terminaron siendo adaptados a los nuevos discursos de la Iglesia católica, otros más fueron olvidados o ubicados como meros referenciales de espiritualidad.⁵¹⁵ Basta con atender que en pocos años alcanzaron los altares Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Jesús, Felipe Neri y Carlos Borromeo⁵¹⁶, emblemas de espiritualidad y pastoral transformados en los pilares de vanguardia institucional del catolicismo; sin embargo, Juan de Ávila, por ejemplo, tuvo que esperar hasta 1970 para obtener la canonización.

En el pasar de nombres, durante las primeras décadas de vida de la Compañía, nos encontramos con varios jesuitas que fueron perseguidos por la Inquisición y marginados de la organización, como lo fueron Gaspar Loarte y Diego de Guzmán⁵¹⁷; otros sujetos, por el contrario, lograron envolverse de fama, por ejemplo, José de Acosta, Jerónimo Nadal o Juan Alfonso Polanco; y algunas figuras más han podido ser rescatadas en los últimos tiempos por los estudiosos interesados en rastrear las peculiaridades de los fenómenos religiosos de la Temprana Edad Moderna, citando el caso de Juan de la Plaza, Alonso Ruíz, Diego de Pantoja y Alonso de Barzana. Esta investigación se sumó a los intentos de reflexionar sobre la Compañía de Jesús y las primeras experiencias de composición dentro de la Monarquía Hispánica. A través

⁵¹⁵ Po-Chia, *El mundo de la renovación*.

⁵¹⁶ Aunque estos últimos fueron italianos.

⁵¹⁷ Loarte había sido procesado antes de entrar en la Compañía, aunque fue declarado inocente a fines de 1522; Guzmán fue buscado, acusado de revelación del sigilo sacramental, con orden de destierro de Andalucía. Stefania Pastore, "Tra conversos", 216 - 251; María Laura Giordano, "La ciudad de nuestra conciencia" 43-91.

de la mirada de Juan de la Plaza, se analizaron algunos aspectos de una fase de la espiritualidad jesuita, la disposición misionera y su expansión hacia los virreinos hispanos en América.

Se considera que uno de los principales problemas que encaró la Compañía de Jesús tras su entrada a la Monarquía Hispánica fue el tema de los cristianos nuevos.⁵¹⁸ Por una parte, la cuestión de los conversos, entendiendo que todas las personas que acceden al bautismo son, sin distinción, hijos de Dios, representaba un serio obstáculo en algunos sectores de la sociedad que abanderaban ciertos privilegios a través de su hidalguía y *vieja cristiandad*. Además, existían pocas voluntades y disposiciones para aceptar la entrada a los conversos bajo igualdad de condiciones. Las circunstancias recrudecen al identificar a un grupo de religiosos, muchos de ellos cristianos nuevos, que se comienzan a reconocer y resaltar a través del pensamiento y enseñanzas de San Pablo, apóstol de los gentiles. Esta desconfianza no era gratuita si consideramos que las tres principales corrientes ortodoxas de la Reforma católica, aparte de las órdenes monásticas, fueron el erasmismo, el iníguismo y el movimiento apostólico de Andalucía, tres armas de composición religiosa intelectual entre las primeras décadas de la Compañía de Jesús. Interés de este proyecto fue reconocer las vías en las que la espiritualidad jesuita transitó entre estos tres escaños de religiosidad y las rutas que permitieron mezclar las empresas apostólicas. Los discípulos de Ávila y de Loyola fueron imitadores en las obras de San Pablo y promulgadores de sus enseñanzas. Y muchos de ellos transitaron, en su formación, por el humanismo erasmista meramente libresco y refinado.⁵¹⁹

Para estos apóstoles paulistas resultaba inadmisibles que se emprendieran misiones de conversión dentro del territorio de la Monarquía Hispánica y los atraídos fueran reducidos a cristianos de categoría inferior y sin la posibilidad de acceder a la ordenación sacerdotal. También rechazaban la persecución a religiosos a causa de las dudas sobre líneas de sangre. Este tipo de tratos, las trabas inquisitoriales y las dificultades presentadas por las autoridades regias explican, por ejemplo, algunas razones del fracaso jesuita ante los moriscos y su consecuente rebelión de 1568. El 23 de diciembre de 1593, durante la V Congregación General de la Compañía, se aprobaron los estatutos de limpieza de sangre para la Compañía de Jesús. Las nuevas regulaciones modificaron parte de las ordenanzas para el ingreso de nuevos miembros a la orden. Hoy en día, este decreto sigue considerándose como una grave traición al

⁵¹⁸ Para la cuestión de los cristianos nuevos, véase, Medina Rojas, “Precursores de Vieira”, 419 – 519; del mismo autor, “Ignacio de Loyola”, 1-16; Fabre, “La conversion infinie”, 875 – 893.

⁵¹⁹ Bataillon, *Los jesuitas*, 260 - 315.

“espíritu primitivo” jesuita. Justificándose en los temores del descrédito social, el 18 de junio de 1608, terminada la VI Congregación General, se confirmó el decreto de 1593 y, con ello, quedó establecida la exclusión de los moriscos españoles y todos aquellos cristianos nuevos para la Compañía de Jesús.⁵²⁰ Asimismo, se les pedía a todos los miembros que demostraran su pureza de sangre de ascendencia en cinco generaciones.⁵²¹

En los años en el que incrementaban las críticas y las presiones para asumir disposiciones de limpieza de sangre para los ingresados a la orden, la Compañía de Jesús se expandía sobre el orbe. Las misiones de conversión eran una fuerte respuesta a quienes juzgaban como un error la adaptación de la liturgia católica a nuevos escenarios. Las traducciones y elaboraciones de textos religiosos a nuevas lenguas, por ejemplo, reflejaron un proceso de transculturación poco aceptado por la jerarquía eclesiástica, pero eficaces instrumentos de atracción. La experiencia de Francisco Javier en las Indias orientales prendió las ilusiones de un evangelismo paulista de conversión y salvación. La Compañía de Jesús pronto emprendió empresas de misión entre los virreinos de Perú y Nueva España. Las victorias de Ricci, Pantoja y otros más en China evidenciaron las virtudes jesuitas sobre la adaptación como fin y justificación en la propagación de la fe. Sin embargo, las diferencias con las administraciones regias y la estricta ortodoxia postridentina obstaculizaron ciertos procedimientos jesuitas. De nada sirvieron valerse de la aprobación papal y bulas con las que justificaban ciertos comportamientos. Los jesuitas tuvieron que lidiar con las exigencias de las autoridades reales en los virreinos americanos y, como ejemplo, a los pocos años de su establecimiento, Juan de la Plaza fue enviado para buscar negociar y solucionar las diferencias.

La Compañía de Jesús no fue una empresa exclusivamente española, pero de España procedió su impulso inicial y los primeros fundamentos de su espiritualidad. Esta preminencia inicial de miembros hispanos generó desequilibrios políticos entre la Compañía y su participación frente a la Santa Sede y la Monarquía Católica. El paso definitivo en la centralización romana de la Compañía, a mi parecer, comienza con el provincialato del flamenco Everardo Mercuriano⁵²² y se consolida con el primer provincial italiano jesuita, Claudio

⁵²⁰ Sobre los estatutos de limpieza de sangre en la Compañía de Jesús, véase, Martínez Millán, “El problema judeo-converso”, 19-50; del mismo autor, “El confesionalismo”, 103 – 124; Hernández e Irigoyen, “Construcción”, 325 – 350.

⁵²¹ Coello de la Rosa, “El estatuto de Limpieza de Sangre”, 46.

⁵²² Los tres primeros generales fueron españoles: Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Francisco de Borja.

Acquaviva, elecciones consideradas polémica por la injerencia papal en las designación.⁵²³ Es con el general Acquaviva que se lleva a cabo una reorganización y reformulación de los estatutos y fundamento de la orden jesuítica. Además de suceder el ya mencionado decreto de limpieza de sangre, aparecen las últimas versiones de las *Constituciones* (1595)⁵²⁴ y de la *Ratio Studiorum* (1599) y comienza un proyecto historiográfico para documentar la historia de la Compañía, sus fundaciones y las vida de sus hombres más distinguidos.⁵²⁵ Las circunstancias cambiaron a tal grado que, a cincuenta años después de la aprobación papal, las crónicas sobre el origen de la orden negaban pasajes que pusieran en contradicho los estatutos de limpieza de sangre y ortodoxia, como era omitir las relaciones de Ignacio de Loyola con el erasmismo o los orígenes judíos de Diego Laínez. La gran mayoría de las disposiciones de Acquaviva estuvieron enfocadas en reorganizar el gobierno y la administración de la Compañía. En lo espiritual, se sistematizaron y regularon prácticas como la oración, la predicación y las penitencias.

Se asume que este cambio en la dirección de la Compañía de Jesús generó un nuevo paradigma tanto en la espiritualidad jesuita como en su desarrollo como institución. Por una parte, los jesuitas penetraron en los espacios religiosos más privilegiados de algunas cortes y, en otros escenarios, se presentaron como el ala derecha de la Santa Sede. A su vez, se forjaron nuevos perfiles misioneros e intelectuales que fundamentaron y justificaron los rumbos de la orden y su participación a lo largo y ancho del mundo.

Por otro lado, en el escenario americano han cobrado enorme peso, para los balances finales de esta investigación, las conclusiones que guiaron los trabajos ya clásicos sobre la evangelización presentados por Robert Ricard. La Iglesia mexicana, así como la de Perú, resultó en una fundación incompleta. Por ejemplo, las primeras huellas que evidencian las debilidades de la obra evangelizadora general en México se enmarcan en el fracaso del Seminario de Tlatelolco y en la ausencia de una estructura clerical indígena.⁵²⁶ Considero, estas percepciones toman aún mayor valor al resaltar las imposibilidades en la fundación de una Iglesia americana y haber sembrado un modelo ibérico dirigido por españoles en el que la población nativa

⁵²³ Generalato iniciado en 1598. Coello de la Rosa, “El estatuto de Limpieza de Sangre”, 46 – 47.

⁵²⁴ Desde entonces no se ha alterado el texto de las *Constituciones*. Para todo el proceso de revisiones y ediciones de la obra, véase, la introducción a las *Constituciones* en *Obras de San Ignacio*, 367 - 389

⁵²⁵ Dante Alcántara presenta una interesante investigación que aborda el proyecto historiográfico de Acquaviva y su trascendencia en Nueva España, sin embargo, deja de lado ciertos elementos del contexto político que fundamentan estas nuevas andanzas jesuitas. Alcántara, “El proyecto historiográfico”, 57-80.

⁵²⁶ Ricard, *La conquista*, 23.

representó el papel de una feligresía de segunda categoría. Este posicionamiento podría servir como muestra de un limitado impacto y los posibles fracasos del paulinismo, el avilismo y el mismo jesuitismo de los orígenes de la orden, el “jesuitismo primitivo”. Con esto no se pone en entredicho ni se cuestiona el éxito misionero que la Compañía de Jesús desarrolló y abanderó posteriormente. El balance se realiza respecto del funcionamiento de la Iglesia fundada en los virreinos americanos y sus alcances durante el siglo XVI.

Una situación que evidencia los conflictos desplegados tras las primeras décadas de funcionamiento de la Iglesia católica en Hispanoamérica, y que se ha buscado resaltar en esta investigación, es el entusiasmo del jesuita Juan de la Plaza por implantar una educación completa para toda la sociedad y una mayor apertura religiosa para la participación de los indios americanos. Las denuncias sobre los tratos a los nativos y las remembranzas a ciertos triunfos de conversión en el escenario peruano presentes en el *Memorial sobre los repartimientos* son testimonios de los ánimos y preocupaciones que abordaban al jesuita de Medinaceli.⁵²⁷ Sin embargo, los limitados alcances del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 y los obstáculos mostrados por las autoridades virreinales y algunas figuras religiosas novohispanas son evidencia de la poca voluntad para resolver los problemas profundos sobre el trato a los indios y su inclusión en la prosperidad religiosa en Nueva España. Un desarrollo similar se percibe en Perú tras los resultados de la celebración del Tercer Concilio Limense de los años 1582 y 1583.

En este sentido, es más complicado negar las advertencias que postulan que la religiosidad hispanoamericana fue una plantación casi idéntica de la Iglesia hispana. La transculturación admitida aparece como un parcial proceso de relaciones en las que la sociedad nativa y otros grupos quedaron relegados. Abordar todas las confluencias y los proyectos de conversión y pastoral a través de la mirada de Juan de la Plaza fue uno de los objetivos para desembocar en los devenires de la conversión religiosa en el catolicismo hispanoamericano del siglo XVI. Por ello, no se puede quitar valor a que los jesuitas buscaron continuar los ánimos franciscanos de establecer un seminario indígena, el cuál era constantemente recordado en los primeros años de asentamiento de la Compañía al menos en Nueva España, pero fueron impedidos por similares dificultades vividas por sus predecesores.

⁵²⁷ Un análisis más exhaustivo de este memorial ha quedado fuera de los márgenes de este escrito.

Finalmente, no queda más que admitir dejar abierto a estudios posteriores el impacto del avilismo en América. En este escrito se intentó rastrear las influencias que en su singularidad representó este modelo de vida religiosa en la figura del P. Plaza. La conexión y vinculación a otros discípulos, jesuitas o no, venidos a América quedará como una deuda pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

Archivo de España de la Compañía de Jesús, Fondos Provincia Bética y Provincia de Castilla.

Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Fondo Assistentia Hispaniae, Series Epistolae Hispania, Peruana y México.

FUENTES EDITADAS

Alegre, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Tomo I. Roma: IHSJ, 1956.

Carrillo Cázares, Alberto, ed. *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Tomo I, Vols. I y II. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Pontificia de México, 2006.

-----, ed. *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). Directorio de confesores*, Tomo V. Zamora: El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2011.

Egaña, Antonio de, SJ, ed. *Monumenta Peruana*, Tomo I y II. Roma: MHSI, 1954 - 1958.

Epistolae Mixtae Ex Variis Europae Locis ab Anno 1537 ad 1556 Scriptae Nunc Primum A Patribus Societatis Jesu in Lucem Editae, Tomo V (1555 – 1556). Roma: MHSI, 1901.

Epistolae P. Hieronymi Nadal, Tomo III. Roma: MHSI, 1902.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las indias*. Edición de J. Amador de los Ríos. Madrid: RAH, 1951.

Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú 1569 – 1574. Transcripciones de María Justina Sarabia Viejo e introducción de Guillermo Lohmann Villena. Sevilla: CSIC/Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986.

Historia del Colegio de San Pablo de Granada 1554 – 1765. Transcripción de Joaquín de Béthencourt, SJ, y revisión de Estanislao Olivares, SJ. Granada: Facultad de Teología, 1991.

Las obras del P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús: agora de nuevo revistas y acrecentadas. Madrid: BAC, 1970.

- Litterae Quadrimestres Ex Universis Praeter Indiam et Brasiliam Locis in quibus Aliqui de Societate Jesu Versabantur Romam Missae*, Tomos II, III, IV. Roma: MHSI, 1895 - 1897.
- Martínez Ferrer, Luis, ed. *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Vol. I y II. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, Tomo III. Madrid: Mensajero del corazón de Jesús, 1889.
- Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2014.
- Obras del venerable maestro Juan de Ávila, clérigo, apóstol de Andalucía. Colección general de todos sus escritos, a expensas de Don Thomas Francisco de Aoiz*. Madrid: Imprenta de Andrés Ortega, 1759.
- Polanci Complementa*, Tomo III. Roma: MHSI, 1917.
- Ribadeneyra, Pedro de. *Vida del Padre Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2009.
- Rodríguez, Miguel Ángel, SJ, ed. *Monumenta Mexicana*, Tomo VIII (1603 – 1605). Roma: MHSI, 1991.
- Rotterdam, Erasmo. *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Ed. y pról. de Dámaso Alonso. Madrid: Junta de Ampliación de Estudios y Rev. de Filología, 1932.
- Sánchez Baquero, Juan, SJ. *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*. México: Editorial Patria, 1945.
- Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius*, Tomos III y IV. Roma: MHSI, 1908 - 1910.
- Viera y Clavijo, José. *Descripción de la Gomera. Gomera en la Historia de Viera y Clavijo*. Tenerife: Idea, 2007.
- Zubillaga, Félix, SJ, ed. *Monumenta Antiquae Floridae (1566 – 1572)*. Roma: MHSI, 1946.
- , ed. *Monumenta Mexicana*, Tomo I y II. Roma: MHSI, 1956 - 1959.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abad Punte, Camilo María. “El Maestro Ávila y la Compañía de Jesús”. *Semana Avilista* 1 (1952): 151 – 182.
- “Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz, de la Compañía de Jesús: algunos de sus escritos espirituales.” *Miscelánea Comillas* 29 (1958): 109-290.

- “La espiritualidad de San Ignacio de Loyola y la del Beato Juan de Ávila.”
Manresa 28 (1955): 455 – 478.
- “Platicas del P. Juan de la Plaza, SJ”. *Manresa* 16 (1944): 40 – 57.
- Abellán García González, José Luis. “Erasmus, Lutero y San Ignacio”. *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 3 (1996): 127 – 137.
- Abril Castelló, Vidal y Miguel J. Abril Stoffels. *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II*. Madrid: CSIC: 1996.
- Aguayo Spencer, Rafael. *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*. México: Oasis, 1970.
- Alberro, Solange. *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España: 1571 – 1700*. México: INAH, 1981.
- Alcántara Bojorge, Dante A. “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”. *Estudios de Historia Novohispana* 40 (2009): 57 – 80.
- Aldea Vaquero, Quintín, SJ. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1973.
- Álvarez de las Asturias, Nicolás, ed. *Avilistas del siglo XX*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2017.
- Álvarez Fernández, Tomás y Helmuth Nils Loose. *Teresa de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Andrés Martín, Melquiades. *San Juan de Ávila: maestro de espiritualidad*. Madrid: BAC, 1997.
- Armas Asin, Fernando. “Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: La figura de Luis López.” *Hispania Sacra* 51 (1999): 573 – 609.
- Aparicio, Severo, O. de M. *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*. Madrid: Raycar, S. A., 1972.
- Astrain, Antonio, SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo II. Madrid: Impresores de la Real Casa, 1905.
- *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo III. Mercurian – Aquaviva (Primera Parte) 1573 – 1615. Madrid: Razón y Fe, 1909.
- Azpilcueta, Martín y Jesús de la Iglesia. “La Inquisición de Felipe II en el proceso contra el arzobispo Carranza.” *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* XLIV (2011): 491 – 518.

- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México: FCE, 2013.
- *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Trad. de Marciano Villanueva Salas. México: FCE, 2014.
- “Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jésus.” *Miscelânea científica e literaria dedicada ao doctor J. Leite de Vasconcellos*, 89 – 96. Coimbra: Universidad de Coimbra, 1934.
- Belda Plans, Juan. *Melchor Cano*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013.
- Beltrán de Heredia y Castaño, José. “La Facultad de Teología en la Universidad de Sigüenza”. *Revista Española de Teología* 2 (1942): 409 – 469.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca”. *Ciencia Tomista* 83 (1956): 507 – 528.
- Blanco, Mónica y María Eugenia Romero Sotelo. *Tres siglos de economía novohispana, 1521 – 1821*. México: UNAM/Facultad de Economía, 2000.
- Bonaccorsi, Nérida. *El trabajo indígena en Chiapas, siglo XVI*. México: UNAM, 1980.
- Bosbachm, Franz. *Monarchia Universalis. Storia di un cocetto cardine della politica europea (secoli XVI – XVIII)*. Milán: Vita e Pensiero, 1998.
- Brading, David A. *Orbe indiano*. México: FCE, 2003.
- Brodick, James. *Saint Ignatius Loyola: The Pilgrim Years, 1491 – 1538*. San Francisco: Ignatius Press, 1998.
- Bruno, Cayetano, S.D.B. *El Derecho público de la Iglesia en Indias. Estudio histórico-jurídico*. Salamanca, 1967.
- Burrieza Sánchez, José. «La Compañía de Jesús que conoció Juan de Ávila.» En *Entre todos, Juan de Ávila*, editado por María E. González Rodríguez, 51 – 58. Madrid: BAC, 2011.
- Cali, María. *De Miguel Ángel a El Escorial*. Madrid: Akal, 1994.
- Cantera Montenegro, Santiago. “¿Franciscanismo en el maestro Juan de Ávila?” *Verdad y vida* 213 – 214 (1996): 143 – 52.
- Cardaillac, Louis. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492 – 1640)*. México: FCE, 2004.
- Cantú, Francesca. “América y utopía en el siglo XVI.” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* I (2002): 45 – 64.

- Cervantes Bello, Francisco Javier, ed. *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”/BUAP, 2010.
- Chinchilla Pawling, Perla y Antonella Romano, coords. *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: UIA, 2008.
- Churruca Peláez, Agustín, SJ. *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España 1572 – 1580*. México: Porrúa, 1980.
- Coello de la Rosa, Alexander. “El estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial”. *AHSI* 159 (2011): 45 – 93.
- Contreras García, Irma. *Las etnias del Estado de Chiapas: castellanización y bibliografía*. México: UNAM, 2001.
- Cortese, Nino. “Filippo II re di Spagna”. *Enciclopedia italiana*, vol. XV. Milán, 1938.
- Cristina Salle, Estela y Héctor Omar Noejovich. “Las lecciones de la historia: repensando la política económica del virrey Toledo.” *Economía* 61 (2008): 27 – 50.
- Cuevas, Mariano, SJ. *Historia de la Iglesia en México*, Vol. I y II. México, Porrúa, 2003.
- De Aldama, Antonio M. *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*. Roma: CIS, 1981.
- De la Puente, Luis. *Vida del P. Baltasar Álvarez*. Madrid: 1880.
- De la Torre Villas, Ernesto. “El arzobispo Moya de Contreras y la enseñanza de la teología en México.” *Hispania Sacra* 42 (1991): 155 – 174.
- Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572 – 1767. Tomo I: Fundaciones y obras*. México: Porrúa, 1941.
- Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.
- Díaz Lorite, Francisco Javier. “San Juan de Ávila, maestro de Santa Teresa de Jesús.” *Estudios Eclesiásticos* 354 (2015): 505 – 540.
- Egaña, Antonio de, SJ. *La Teoría del Regio Vicariato Español de Indias*. Roma: Analecta Gregoriana, 1958.
- Egido, Teófanos, coord., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina/Marcial Pons, 2004.
- Elías, Norbert. *La sociedad cortesana*. México: FCE, 2012.
- Esquera Bifet, Juan. *Diccionario de San Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo, 1999.

- , “Juan de Ávila, maestro de espiritualidad cristiana.” *Studia Missionalia* 36 (1987): 83 – 107.
- Fabre, Pierre-Antoine. “La conversion infinie des conversos. Des ‘nouveaux-chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au XVIe siècle”. *Annales* 54 - 4 (1999): 875 – 893.
- Fracas, Simone. “Monarchia, imperio universal y patronazgo regio. Los Austrias mayores, el pontificado, Dante y Hattinara sobre la construcción de la *autoritas* católica.” *Revista de Historia de América* 157 (2019): 11 – 44.
- Fraijo, Manuel. *Filosofía de la Religión*. Madrid: Trotta, 1994.
- García Cantú, Gastón. “La hoja ardiente.” En *Idea de México III, Ensayos I*, 11 – 13. México: UNAM, 1946.
- García Martínez, Bernardo. “La Junta Magna y sus secuelas”. En *Historia General de México*, Versión 2000, 298 – 300. México: El Colegio de México, 2008.
- García Mateo, Rogelio. “San Juan de Ávila, maestro de oración”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 77 – 101.
- García Velasco, Juan Ignacio, ed. *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*. León: Provincia de Castilla, 1991.
- García Villoslada, Ricardo, SJ. “El P. Juan de la Plaza y el Bto. Juan de Ávila. Los avisos para la oración.” *Maestro Ávila* 4 (1947): 429 - 442.
- “El paulinismo de San Juan de Ávila.” *Gregorianum* vol. 51, 4 (1970): 615 – 647.
- *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1956.
- *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*. Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1940.
- “San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam.” *Estudios Eclesiásticos* 16 (1942): 399 – 419.
- “Sermones inéditos del Maestro Juan de Ávila.” *Estudios Eclesiásticos* 19 (1945): 423 – 462.
- Giordano, María Laura. “‘La ciudad de nuestra conciencia.’ Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449 – 1556)”. *Hispania Sacra* 125 (2010): 43 – 91.

- Godino Alarcón, José Ramón. *Los memoriales de reforma de San Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2018.
- Gonzalbo Aizpuro, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: UIA, 1989.
- “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”. *Historia Mexicana* 32 (1982): 262 – 281.
- “*Paideia* cristiana o educación elitista: un dilema en la Nueva España del siglo XVI.” *Historia Mexicana* 3 (1984): 185 – 213.
- González y Gonzáles, Luis. *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Zamora: Colmich, 1996.
- Goñi Gaztambide, José. “El Erasmismo en España”. *Scripta Theologica* 18 (1986): 117 – 155.
- Gramatowski, Wiktor. *Jesuit Glossary: Guide to understanding the documents*. Traducción de Camilla Russell. Roma: ARSI, 1992.
- <http://www.sjweb.info/arsi/documents/glossary.pdf>.
- Greenleaf, Richard. *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1966.
- Guerreri Cano, María Magdalena. “El patronato de Granada y el de Indias: algunos de sus aspectos.” En *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, 69 – 90. Madrid: CSIC/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de las Casas*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Hernández Franco, Juan y Antonio Irigoyen López. “Construcción y deconstrucción del converso a través de los memoriales de limpieza de sangre durante el reinado de Felipe III”. *Sefarad* 72, 2 (2012): 325 – 350.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario. “La estrategia oceánica de Felipe II. Fundación de Manila.” *Mar Oceana* 16 (2004): 89 – 105.
- Hortal Muñoz, José Eloy. “La lucha contra la *Monarchia Universalis* de Felipe II: La modificación de la política de la Santa Sede en Flandes y Francia respecto a la Monarquía Hispana a finales del siglo XVI.” *Hispania. Revista Española de Historia* 237 (2011): 65 – 86.
- Jedin, Hubert. *A history of the Council of Trent*. London: Nelson and sons, 1957.

- *El Concilio de Trento en su última etapa. Crisis y conclusión.* Barcelona: Herder, 1965.
- *Manual de Historia de la Iglesia.* Barcelona: Herder, 1972.
- Jiménez Pablo, Esther. *La forja de una identidad: La Compañía de Jesús (1540 – 1640).* Madrid: Polifemo, 2014.
- Jauralde Pou, Pablo, dir. *Diccionario Filológico de Literatura Española Siglo XVI.* Madrid: Editorial Castalia, 2009.
- Kamn, Henry. *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Bloomington: University of Indiana Press, 1985.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista.* México: Colmex, 1974.
- Lira González, Andrés, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio, eds. *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585).* Zamora: El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2013.
- Leturia, Pedro de, SJ. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica.* Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.
- Lira, Andrés y Luis Muro. “El siglo de la integración.” En *Historia General de México*, Versión 2000, 307 – 362. México: El Colegio de México, 2000.
- Llaguno Farías, José Alberto, SJ. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585).* México: Porrúa, 1983.
- Lopetegui, León, SJ. *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones.* Madrid: CSIC/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- “San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* XI (1942): 1 – 26.
- y Félix Zubillaga, SJ. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central y Antillas.* Madrid: BAC, 1965.
- López Arandia, María Amparo. “¿Caminos encontrados? Juan de Avila y la Compañía de Jesús.” En *El maestro Juan de Ávila (1500? – 1569). Un exponente del humanismo reformista*, coordinado por María Dolores Rincón González y Raúl Manchón Gómez, 567 – 592. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

- López Vela, Roberto. “El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la ‘reforma’ de la Iglesia.” *Tiempos Modernos* 37 (2018): 451 – 482.
- Lozano Navarro, Julián José. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austria*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Maravall Casesnoves, José Antonio. “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España.” *Estudios Americanos* 2 (1949): 199 – 227.
- March, José María. “El Dr. Plaza y la indiferencia”. *Manresa* 12 (1936): 82 – 83.
- Márquez, Antonio. “Origen y naturaleza del iluminismo en Castilla (1525 – 1529)”. *Salamanticensis* 17 (1970): 339 – 362.
- Márquez Rodiles, Ignacio. *La utopía del renacimiento en tierras indígenas de América: Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún*. México: BUAP, 2001.
- Martín Hernández, Francisco. “¿Fue erasmista san Juan de Ávila?” *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 63 – 76.
- Martínez Ferrer, Luis. *Directorio para confesores y penitentes. La pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*. Pamplona: EUNATE, 1996.
- Martínez López-Cano, María del Pilar. “Entre la filosofía moral y la política económica. Los debates sobre el repartimiento o *coatequitl* en la segunda mitad del siglo XVI”. En *Historia del pensamiento económico: testimonios, proyectos y polémicas*, coord. por María del Pilar Martínez López-Cano, 15 – 47. México: UNAM/Instituto Mora, 2009.
- Martínez Millán, José. “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”. *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea* 6-7 (1994 – 1995): 103 – 124.
- “El problema judeo-converso en la Compañía de Jesús”. *Chronica Nova* 42 (2016): 19 – 50.
- “Evolución de la Monarquía hispana: de la *Monarchia Universalis* a la ‘Monarquía católica’ (siglos XVI – XVIII).” En *Hispanismos del mundo. Diálogos y debate en (y desde) el Sur*, editado por Leonardo Funes, 107 – 130. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.
- , ed. *La corte de Felipe II*. Madrid: Alianza, 1999.
- y Carlos Javier de Carlos Morales, ed. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Polifemo, 2011.

- , Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo, coords. *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI – XVIII)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Martínez Shaw, Carlos. “Juan de Ávila y su tiempo.” *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses* 219 (2019): 125 – 139.
- Mateos, Fernando, SJ., ed. *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, Tomo I. Madrid: CSIC/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944.
- Medina Rojas, Francisco de Borja, SJ. “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI – XVII).” *Archivo Teológico Granadino* 80 (2017): 173 – 187.
- “Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre”. *Encuentro islamo-cristiano* 339-340 (2000): 1 – 16.
- “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545 – 1614).” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3 – 136.
- “Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas.” *Mar Oceana* 4 (1999): 159 – 192.
- “Precursores de Vieira: jesuitas andaluces y castellanos a favor de los cristianos nuevos”. *Actas do Congresso Internacional, Teirceiro Centenario da Morte do P. Antonio Vieira*, 419 – 519. Braga: Universidad Católica Portuguesa/Provincia Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.
- Merluzzi, Manfredi. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569 – 1581)*. Lima: PUCP, 2014.
- Meyer, Alicia. *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: FCE/UNAM, 2012.
- Miranda, José. “Renovación cristiana y erasmismo en México.” En *Iglesia y religiosidad*, coord. por Elsa Cecilia Frost, José Miranda y otros, 17 – 42. México: Colmex, 1992.
- Mito, Hiroyuki. “Loyola y Erasmo. Dos personas en la reforma católica”. *Hispánica* 39 (1995): 189 – 202.
- Morales Borrero, Manuel. “Beguinios, alumbrados y angelistas. Gloria y tragedia de fray Francisco de la Cruz.” *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 145 (1992): 319 – 343.

- Morales Floguera, José Miguel. *La construcción de la utopía: el proyecto de Felipe II, 1556 – 1598, para Hispanoamérica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Moreno Martínez, José Luis y Francisco Javier Díaz Lorite, coords. *Congreso Internacional “El Maestro Ávila” (Madrid, noviembre de 2000)*. Madrid: Edice, 2002.
- Nadal Cañellas, Juan. *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*. Bilbao: Mensajero/Sal Terrae, 2007.
- Navarro Santos, Jesús. *La Reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila: su enfoque teológico*. Granada: Facultad de Teología, 1964.
- Olivar-Bertrand, Rafael. “Sobre el erasmismo en España. Puntualizaciones y sugerencias”. *Diálogos: Arte, Letras, Ciencias Humanas* 7, 1 (1971): 14 – 22.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Editorial CubaEspaña, 1999.
- O’Gorman, Edmundo. *Cuatro historiadores de Indias*. México: SEP/SETENTAS, 1972.
- O’Malley, John W., *Los primeros jesuitas*. Bilbao: Mensajero/Sal Terrae, 1993.
- *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*. Bilbao: Mensajero, 2016.
- O’Neill, Charles E., SJ, y Joaquín Ma. Domínguez, SJ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico – Temático*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
http://www.sjweb.info/arsi/documents/DHSI_complete.pdf.
- Palomo del Barrio, Federico. “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI.” *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 4 (2005): 57 – 81.
- Parker, Geoffrey. *El rey imprudente. La biografía esencial de Felipe II*. Traducción de Victoria E. Gordo del Rey. Barcelona: Editorial Planeta, 2015.
- Pastore, Stefania. “Tra conversos, gensuiti e Inquisizione: Diego de Guzmán e i processi di Ubeda (1549 – 1552)”. *Le Inquisizione moderne. Percorsi di ricerca*, 216 – 251. Trieste: ETS, 2002.
- *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1499 – 1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Peñalver Gómez, Patricio. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal, 1997.
- Pérez Puente, Leticia. “La política eclesiástica de la Junta Magna y la creación de los primeros colegios tridentinos de América”. *Poderes y educación superior en el mundo hispánico:*

- siglos XV al XX*, coords. Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga, 223 – 241. México: IISUE/UNAM, 2016.
- Pérez Villanueva, Joaquín y Bartolomé Escandell Bonet. *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: BAC/Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.
- Phelan, John. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: SEP/INAH, 1976.
- Poole, Stafford. *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571 – 1591*. Zamora: Colmich/Fidicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2012.
- Po-Chia Hsia, Ronald. “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII.” *Manuscripts* 25 (2007): 29 – 43.
- *El mundo de la renovación católica (1540 – 1770)*. Madrid: Akal, 2010.
- Ramos, Demetrio. “La crisis indiana y la Junta Magna de 1658.” *Anuario de Historia de América Latina (JbLA)* 23 (1986): 1 – 61.
- “La Junta Magna de 1568. Planificación de una época nueva.” *La formación de las sociedades iberoamericanas (1568 – 1700)*, 39 – 61. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 2004.
- Rodríguez, Molero, Francisco Javier, SJ. “Dos santos, Ávila y Borja, en Granada”. *Manresa* 42 (1970): 253 – 278.
- Rodríguez Rodríguez José Vicente y Jerónimo de San José, eds. *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.
- Rubial, Antonio. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521 – 1804)*. México: FCE/UNAM/FFyL, 2010.
- “Evangelismo y evangelización, los primeros franciscanos en la Nueva España y el ideal del Cristianismo primitivo.” En *Anuario de Historia*, 95 – 124. México: UNAM/FFyL, 1978 – 79.
- Ruiz Bañuls, Mónica. “El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional.” *SÉMATA* 26 (2014): 491 – 507.

- Ruiz Jurado, Manuel, SJ. “Los votos de Montmartre. Historia y espiritualidad.” *CIS* 16 (1985): 9 – 84.
- “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* XL (1971): 153 – 172.
- *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús*. Roma, 1980.
- Ruiz-Rodríguez, José Ignacio e Ígor Sosa Mayor. “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana.” *Studia Historica: Historia Moderna* 29 (2007): 279 – 305.
- Sala Balust, Luis, ed. *Obras Completas del B. Mtro. Juan de Ávila*. Madrid: BAC, 1952.
- Santolaria Sierra, Félix. “Una carta impresa del maestro Ávila en un compendio de uso escolar de 1554.” *Hispania Sacra* 121 (2008): 173 – 180.
- Santos, Ángel. “Évora y el espíritu misionero de los jesuitas en Portugal.” *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 38 (1962): 135 – 210.
- Santos Carretero, Carlos. “El Erasmismo y la reforma espiritual española”. *El Olivo: Documentación y estudios para el diálogo entre Judíos y Cristianos* 76 (2012): 51 – 84.
- Santos, Francisco. “El problema hispano-morisco (siglo XVII).” *Revista de Estudios Extremeños* 29 (1973): 5 – 103.
- Selke, Angela. “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz”. *Bulletin Hispanique* 52, 2 (1952): 125 – 152.
- Sievernich, Michael, SJ. “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”. *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, ed. por Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco, 3 – 23. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana, 2007.
- Soto Artuñedo, Wenceslao, SJ. *Alonso de Barzana, SJ (1530 – 1597), el Javier de las Indias Occidentales. Vida y obra*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2018.
- “Francisco de Borja y Andalucía”. *Proyección* LVII (2010): 241 – 270.
- “Las provincias jesuitas en España. Edad Moderna”. *Revista Jesuitas* 116 (2013): 6 – 7.
- “Los jesuitas de Granada y Málaga y los moriscos.” *Isla de Arriarán* 7 (1996): 153 – 169.
- “San Juan de Ávila y los jesuitas”. *Jesuitas* 114 (2012): 22 – 23.

- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *Los espirituales del siglo XVI español*. Madrid: Ediciones SM, 1994.
- Traslosheros Hernández, Jorge Eugenio. *Iglesia, justicia y sociedad en Nueva España: la audiencia del arzobispado de México 1528 – 1668*. México: UIA, 2004.
- Vargas Ugarte, Rubén, SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2012.
- Zambrano, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Tomo XI. México: Editorial Jus, 1972.
- Zubillaga, Félix, SJ. “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567).” *Archivum Historicum Societatis Iesu* XII (1943): 55 – 88.