

BRYAN DAVID GREEN*

EL ARTE DE ENCOMENDARSE A DIOS: LA LITERATURA DEVOCIONAL
JESUITA EN LA NUEVA ESPAÑA, 1768-1815THE ART OF ENTRUSTING ONESELF TO GOD: JESUIT
DEVOTIONAL LITERATURE IN NEW SPAIN, 1768-1815

RESUMEN

El presente trabajo analiza la adaptación de la literatura devocional jesuita impresa en la Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Este corpus ofrece un caso de estudio excepcional para la historia del libro y de la lectura en el mundo hispanoamericano, pues permite explorar los cambios textuales y materiales realizados por diversos agentes ante la ausencia de los ignacianos, junto con los esfuerzos de los oficiales eclesiásticos y seculares del virreinato por suprimir el legado de la orden. La investigación propone dos objetivos generales: desarrollar un marco para comprender la importancia del soporte material del libro en la difusión del método de ejercicio devocional ignaciano en el mundo hispánico e hispanoamericano durante los siglos XVII y XVIII, y examinar la adaptación de los devocionarios de autoría jesuita que se imprimieron en la Nueva España tras la expulsión de la Compañía. Se demostrará que la adaptación de estos devocionarios intensificó su uso como instrumentos destinados a fomentar una espiritualidad individual e interiorizada que se conjugaba con las ocupaciones mundanas de diversos tipos de devotos y devotas.

Palabras clave: Compañía de Jesús, Nueva España, devocionarios, imprenta, Inquisición, expulsión, siglos XVII y XVIII.

ABSTRACT

This work analyzes the adaptation of Jesuit devotional literature printed in New Spain after the expulsion of the Society of Jesus in 1767. This corpus offers an exceptional case study for the history of books and reading in colonial Latin America, given that it allows us to explore the textual and material changes made by various agents in the absence of the Ignatians, along with the efforts of the ecclesiastical and secular officials of the viceroyalty to suppress the legacy of the order. The study proposes two general objectives: develop a framework to understand the importance of the book as a physical

* Doctor en Lengua y Literatura Hispánica por la Universidad de California, Los Ángeles. Profesor auxiliar de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Orcid: 0000-0001-6878-513X. Correo electrónico: bryan.green@pucv.cl.

medium for the dissemination of the Ignatian method of devotional exercise across the Hispanic and Latin American world during the seventeenth and eighteenth centuries; and examine the modification and adaptation of the Jesuit-authored devotionals that were printed in New Spain after the expulsion of the Society. The examination of these devotional works will demonstrate how this adaptation intensified their use as instruments designed to foster an individual and internalized spirituality that was combined with the worldly occupations of various types of devotees.

Keywords: Society of Jesus, New Spain, devotionals, printing press, Inquisition, expulsion, seventeenth and eighteenth centuries

Recibido: 29 de diciembre de 2023

Aceptado: 07 de agosto de 2024

INTRODUCCIÓN

Este trabajo explorará la pervivencia de la Compañía de Jesús en la cultura y religiosidad novohispana durante las últimas décadas del siglo XVIII, a través de un análisis de las obras devocionales de autoría jesuita impresas en México y Puebla de los Ángeles, entre 1768 y 1815. Aunque algunos historiadores han destacado la aparente paradoja de este prolífico corpus de obras escritas por jesuitas novohispanos y europeos —tras la expulsión de la Compañía por decreto real en 1767 y su supresión total por breve papal en 1773—, aún no se ha realizado un estudio de las características particulares de aquellas obras que se imprimieron en el virreinato durante este período ni del modo en que fueron modificadas ante la ausencia de los ignacianos¹. Desde la perspectiva de la historia del libro y de la lectura, la reedición de estas obras ofrece un caso de estudio excepcional, dado que se desvincularon de sus autores y de la orden religiosa a la que pertenecían, quedando en manos de diversos grupos (desde individuos devotos hasta comunidades indígenas y emprendedores del mundo de la imprenta), cuyos intereses políticos, económicos y devocionales no necesariamente se alineaban con los de los religiosos expulsos. Asimismo, estas obras ponen de relieve la tensión entre estos actores y los oficiales políticos y

¹ Salvador Bernabéu Albert, “El vacío habitado. Jesuitas reales y simulados en México durante los años de la supresión (1767-1816)”, en *Historia Mexicana*, 58, n.º 4, Ciudad de México, abril-junio 2009, pp. 1261-1303. Antonio Rubial García, “El papel de los santos jesuitas en la propaganda de la Compañía de Jesús en Nueva España”, en *Historia Social*, 65, Madrid, 2009, pp. 147-165. Olivia Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio. Novohispanos en la imprenta. México y Puebla, siglo XVIII*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 148-155. Shayna Mehas, “Gendered Expressions of Popular Piety: Devotionals, Education, and the Development of the New Readership of Women and Children in Mexico City, 1750-1821”, en *Colonial Latin American Review*, 29, n.º 4, Nueva Orleans, 2020, pp. 602-629.

eclesiásticos del virreinato, quienes deseaban censurar cualquier alusión a la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús. La existencia de este corpus nos permite explorar la relación compleja entre el tipo de lectura imaginada por sus autores, los usos particulares de diversos lectores y lectoras, y las presiones institucionales que procuraban controlar su adaptación y circulación.

Esta investigación propone dos objetivos principales: por un lado, se desarrollará un marco general a fin de comprender el libro impreso como un instrumento estrechamente vinculado a la espiritualidad difundida por los jesuitas en España y América, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII; por otro lado, se examinará la actualización de estos instrumentos devocionales a partir del estudio de su circulación en la Nueva España después de la expulsión de la orden. Aunque la continuada influencia de los jesuitas tras su expulsión del virreinato es innegable, este trabajo no se limitará a interpretar estas obras como un medio para expresar o fomentar la nostalgia por la orden, sino que explorará el modo en que sus aspectos materiales y textuales contribuyeron a usos –tanto espirituales como seculares– no totalmente previstos por sus autores.

La aproximación desarrollada en esta investigación busca aportar a lo que D. F. McKenzie denominó “la sociología de los textos”, una interdisciplina que borra la frontera entre la bibliografía y aquellas disciplinas abocadas a la interpretación de textos². La adaptación del ejercicio espiritual ignaciano a la cultura impresa, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, y su pervivencia en libros devocionales publicados después de la expulsión, constituye un caso de estudio revelador para una sociología de los textos que explore la relación entre el significado social de un texto y el uso de su forma material. Desde un enfoque en el libro en cuanto un “still living tool”, Thomas R. Adams y Nicolas Barker describen la circulación de esta forma material como una suerte de ciclo vital que consiste en cinco “eventos” (publicación, manufactura, distribución, recepción y sobrevivencia), en los que intervienen, en distinta medida, fuerzas intelectuales, políticas, religiosas, comerciales y sociales³. Desarrollado como una alternativa al “circuito comunicativo” propuesto por Robert Darnton, este modelo contempla los usos y adaptaciones que aseguran la sobrevivencia de un libro dentro de nuevos ciclos vitales que, a su vez, involucran a nuevos actores con diversos intereses y objetivos (incluso aquellos usuarios particulares para quienes el libro constituye un objeto de investigación académica)⁴. Como ha señalado Darnton, este modelo no deja de contemplar la agencia de individuos y grupos dentro de cada etapa en la vida del libro, a pesar de su intención de atenuar el énfasis de las aproximaciones literarias, históricas y sociológicas a través de un enfoque empírico en el documento bibliográfico⁵. Como se mostrará en esta investigación, la sobrevivencia de libros devocionales de autoría jesuita en la Nueva España

² D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 23.

³ Thomas R. Adams y Nicolas Barker, “A New Model for the Study of the Book”, en Nicolas Barker (ed.), *A Potencie of Life: Books in Society*, Londres, The British Library, 1993, p. 13.

⁴ *Op. cit.*, pp. 31-38. Robert Darnton, “What is the History of Books? Revisited”, en *Modern Intellectual History*, n.º 3, Cambridge, noviembre 2007, p. 504.

⁵ Darnton, “What is the History...”, *op. cit.*

después de 1767 dependía de agentes religiosos y seculares que intervinieron sobre el soporte material de los textos para darles otra vida en nuevos contextos sociales.

La comprensión del libro como un “still living tool” –cuya forma material y significado se adaptan al uso contingente– también invita al diálogo con una aproximación informada por la teoría del actor-red, en la que actores humanos y no-humanos (materiales de construcción, herramientas, instrumentos, dispositivos de inscripción u otros objetos) colaboran en la formación de redes sostenidas a través de una constante actualización de las relaciones o asociaciones que conforman lo social⁶. Desde un enfoque inspirado por la teoría del actor-red de Bruno Latour y por la sociología pragmática de George Herbert Mead, Filipe Carreira da Silva define el libro como un nexo de “socio-technical entanglements” (entramados socio-técnicos) mediante los cuales se producen cambios tanto en los libros como en sus lectores⁷. El estudio del uso y adaptación del libro devocional como un instrumento de renovación espiritual y de disciplinamiento social ofrece un caso ejemplar de la relación dialéctica explorada por Carreira da Silva, en la que la tensión entre los objetos y los individuos que los usan produce nuevos objetos y nuevos individuos⁸. Roger Chartier ha identificado esta tensión fundamental en el desarrollo de la cultura impresa del mundo hispánico desde sus orígenes en el siglo XV hasta el siglo XVIII: por un lado, cualquier libro impreso presupone un modo de lectura ideal, mientras que, por otro lado, la lectura individual invita interpretaciones y usos imprevistos⁹.

Chartier también ha señalado el desiderátum de investigar aquellos textos que niegan su condición de discursos a fin de producir efectos concretos en los hábitos, comportamiento y cuerpos de sus lectores¹⁰. En esta misma línea, Antonio Castillo Gómez ha notado el énfasis en “la capacidad de los libros para producir algún efecto en la personalidad del lector” como una constante en diversos géneros literarios y devocionales del mundo hispánico durante los siglos XVI y XVII¹¹. No obstante, el creciente interés en cómo los géneros devocionales conjugan el ejercicio espiritual con el soporte material del libro no ha recibido la atención que merece dentro de la historia del libro y la lectura. Aunque se reconoce el modo en que la forma del libro y el sujeto lector se coconstituyen mediante la lectura, persiste la tendencia a considerar los géneros devocionales como un caso excepcional en la historia del libro, cuyo modelo paradigmático se concibe como un soporte que acerca

⁶ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 75-76.

⁷ Filipe Carreira da Silva, “Following the Book: Towards a Pragmatic Sociology of the Book”, en *Sociology*, 50, n.º 6, Durham, 2016, p. 1191.

⁸ *Op. cit.*, p. 1194.

⁹ Roger Chartier, “Texts, Printing, Readings”, en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 170. Ver también Chartier, “Lecturas y lectores ‘populares’ desde el Renacimiento hasta la Época Clásica”, en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Santillana, 2004, pp. 471-493.

¹⁰ Chartier, “Texts, Printing, Readings”, *op. cit.*, pp. 173-174.

¹¹ Antonio Castillo Gómez, *Leer y oír leer. Ensayos sobre la lectura en los Siglos de Oro*, Madrid y Fráncfort del Meno, Iberoamericana y Vervuert, 2016, p. 180.

el texto a los y las lectoras sin exigirles la misma conciencia sobre el buen o mal uso del dispositivo físico que tienen entre las manos. Si bien podemos ver esta clase de libros como un caso límite, también es cierto que revela algunos aspectos fundamentales sobre la relación entre los libros y lectores desde los albores de la imprenta hasta los cambios radicales de los soportes y hábitos de lectura en nuestros días¹².

LOS EJERCICIOS IGNACIANOS Y LA LECTURA DEVOTA

La omnipresencia del libro impreso como un dispositivo para acompañar y guiar la oración y la conducta cotidiana del cristiano, ya fuera desde el claustro o en el siglo, constituyó uno de los elementos esenciales de la recepción de la devoción moderna en España durante el siglo XVI y contribuyó al génesis y a la difusión de la espiritualidad ignaciana en Europa y América hasta el siglo XVIII¹³. Como han notado numerosos estudios, los libros devocionales, desde *ephemera* hasta extensos tratados sobre la vida mística y ascética, dominaban el mercado editorial en España durante los así llamados Siglos de Oro¹⁴. Estos libros adaptaron el método de lectura devocional o *lectio divina*, que se había instalado en la vida monástica medieval, como un ejercicio físico, mental y espiritual para fortalecer la atención y combatir la flaqueza humana¹⁵. En el *Libro de la oración y consideración* (1554), quizá la obra más representativa de la literatura devocional del período, fray Luis de

¹² Desde mediados del siglo pasado, la historia del libro y la lectura ha asumido la tarea de investigar el desarrollo histórico y culturalmente contingente de la lectura frente a los cambios de formato potenciados por la revolución informática. Chartier ha advertido el peligro de perder de vista hasta qué punto la cultura textual de los últimos cinco siglos depende de la particular relación entre los lectores y el formato del libro impreso. El desarrollo de la neurociencia durante la última década ha demostrado que la lectura de libros físicos produce cambios neurofisiológicos medibles, los cuales facilitan la lectura profunda y se pierden con la lectura en formato digital. Es decir, la transformación recíproca entre el medio y el usuario es mucho más profunda de lo antes sospechado. Chartier, *Forms and Meanings: Texts, Performances and Audiences from Codex to Computer*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 22. Maryanne Wolf, *Reader, Come Home: The Reading Brain in a Digital World*, Nueva York, Harper, 2018, pp. 69-104.

¹³ Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 219.

¹⁴ A partir de su revisión de la biblioteca de Fernando Colón, Andrew Pettegree ha notado la importancia de *ephemera* devocionales en el vernáculo, lo que constituía un mercado lucrativo para los impresores españoles del siglo XVI. Pettegree, *The Book in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 87. Keith Whinnom ha destacado las cien ediciones del *Libro de la oración* de Fray Luis de Granada, entre 1554 y 1679, como representativas de la producción editorial de la época. Whinnom, "The Problem of the Best-Seller in Spanish Golden Age Literature", en *Bulletin of Hispanic Studies*, 57, n.º 3, Liverpool, 1980, pp. 189-198. Según Sara T. Nalle, el uso más común del libro en este período era como guía para las actividades devocionales. Nalle, "Literacy and Culture in Early Modern Castile", en *Past and Present*, 125, Oxford, noviembre 1989, p. 86. Los mil doscientos títulos incluidos en la bibliografía de obras místicas y ascéticas registradas por Melquiades Andrés, la cual solo incluye los hitos de esta producción editorial en España y América entre 1485 y 1750, también nos ayuda a dimensionar el fenómeno. Andrés, *Historia de la mística...*, op. cit., pp. 151-201.

¹⁵ Guigo II, *The Ladder of Monks: A Letter on the Contemplative Life and Twelve Meditations*, Edmund Colledge, OSA, y James Walsh, SJ, Kalamazoo (trads.), Michigan, Cistercian Publications, 1981. Giorgio

Granada (1504-1588) describe el ejercicio espiritual realizado mediante la lectura individual como preferible a la palabra viva del sermón: “[N]o hay más diferencia entre el sermón y la consideración, que entre la lición [lectura] y consideración des a mesma lición, o que entre el manjar puesto en un plato, y el mesmo digerido y cocido en el estómago”¹⁶. El libro de fray Luis también refleja la creciente inquietud de los oficiales eclesiásticos hacia las posibles desviaciones heterodoxas potenciadas por la lectura individual y privada: el *Libro de la oración* fue incluido en el índice de libros prohibidos en 1559, y debió someterse a una serie de enmendaciones antes de volver a imprimirse¹⁷.

El modo en que la incipiente cultura impresa adaptó la *lectio divina* medieval —con su énfasis en la lectura solitaria como la primera escala imprescindible del ejercicio devocional— tendría un enorme impacto sobre la espiritualidad de Ignacio de Loyola (1491-1556) y sobre el formato de sus *Ejercicios espirituales*¹⁸. En los *Ejercicios*, Loyola no solo recomienda la lectura de libros devocionales o hagiográficos, sino que además adapta el método de lectura devota divulgado a través de las primeras ediciones vernáculas de libros como la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia o la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis¹⁹. Aunque serían los promotores más prolíficos y entusiastas de libros devocionales durante los siglos XVII y XVIII, las primeras generaciones de jesuitas eran más reacias que fray Luis ante la posibilidad de divulgar el método de los *Ejercicios* en formato impreso para el uso individual, dado que se consideraba un manual para el uso exclusivo de directores experimentados en el contexto del retiro²⁰. En un comienzo, la difusión de las ediciones de los *Ejercicios* en latín fue estrictamente controlada —ni siquiera se compartían con los novicios—, y la primera edición en castellano no aparecería hasta 1615²¹. No obstante, ya

Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Adam Kotsko (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2013, pp. 26-27.

¹⁶ Fray Luis de Granada, *Libro de la oración y consideración*, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Atlas, 1944, p. 3. Según Marcel Bataillon, se trata del “más importante manual de oración que produjo España en esta época”. Bataillon, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2 vols., Antonio Alatorre (trad.), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 191. Esta analogía entre la lectura y la deglución viene directamente de la *Scala Claustralium* del cartujo Guigo II (s. XII). Guigo II, *The Ladder of Monks...*, *op. cit.*, p. 69. Sobre la importancia de la “lección” o lectura en Fray Luis de Granada, ver: Fernando Bouza Álvarez, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, Akal, 2018, p. 169.

¹⁷ Nalle, “Literacy and Culture...”, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁸ Terence O’Reilly, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, Leiden, Brill, 2020, pp. 119-120. Pedro Leturia, “Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI”, en *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, vol. 2, Roma, pp. 1-50. Lu Ann Homza, “The Religious Milieu of the Young Ignatius”, en Thomas Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 13-31. José A. de Freitas Carvahlo, *Lectura espiritual en la península ibérica (siglos XVI-XVII). Programas, recomendaciones, lectores, tiempos y lugares*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2007, pp. 58-61.

¹⁹ San Ignacio de Loyola, *Obras*, Ignacio Iparraguirre y Manuel Ruiz Jurado (eds.), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 2013, p. 176. O’Reilly, “The Spiritual Exercises...”, *op. cit.*, p. 117. Leturia, “Lecturas ascéticas y lecturas místicas...”, *op. cit.*, pp. 5-6.

²⁰ Loyola, *Obras*, *op. cit.*, p. 150.

²¹ Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, vol. 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1955, pp. 359-361.

desde fines del siglo XVI, los ejercicios ignacianos empezaron a circular en forma “diluida” a través de su adaptación en manuales de meditación espiritual destinados a ser usados por los laicos²². Estos manuales inspiraron un sinnúmero de imitaciones que extendieron las técnicas de meditación y oración ignacianas al alcance de un público cada vez más amplio en España y las Américas durante los siglos XVII y XVIII.

Si bien es cierto que el texto de los *Ejercicios* se concibió como un manual para apoyar a los directores de los retiros, el método de oración mental ignaciana –a su vez inspirado por las lecturas devocionales del fundador– se prestaba para el uso individual del lector devoto mediante libros que lo acompañarían en la vida cotidiana. La adaptabilidad y difusión de los *Ejercicios* a través de diversos formatos de libro se debe a algunas características particulares de la meditación ignaciana, las cuales se conservarían en los devocionarios jesuitas impresos antes y después de la supresión de la orden en el siglo XVIII. En su ensayo acerca de los *Ejercicios*, el crítico literario Roland Barthes destaca el uso de la retórica sobre su sentido místico: proponen una serie de tópicos (el viacrucis, el infierno, la corte) cuyo propósito es estimular la generación de imágenes mentales dentro del horario de oración y meditación realizado por el ejercitante durante las cuatro semanas del retiro. Esta consideración de escenas con una carga emotiva –cuyos detalles tendrían que provenir de la imaginación del ejercitante– es el elemento distintivo de los *Ejercicios*, lo que Loyola denominó la “composición viendo el lugar”²³. Según el fundador, “la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar” con el objetivo de identificarse profundamente con la vergüenza, temor o piedad de los personajes imaginados (por ejemplo, de los Evangelios o de las vidas de los santos)²⁴.

Este ejercicio de la imaginación impone una estructura rigurosa al mismo tiempo que permite adaptarse a la experiencia individual del ejercitante al movilizar las tres potencias del alma (la memoria, el entendimiento y la voluntad) en el autoescrutinio y elección de estado. Perla Chinchilla Pawling también ha destacado este uso de la imaginación en los *Ejercicios*, la cual, a diferencia de la memoria, representa una facultad que proviene del ejercitante; es decir, como método, la composición de lugar no busca suministrar imágenes ya armadas para la contemplación del devoto, sino estimular que este active todos sus sentidos para crear una imagen personalizada que provoque una fuerte reacción purgativa²⁵. Partiendo del análisis semiótico de Barthes, Paolo Quattrone lee los *Ejercicios* como una instancia particular en la que el modo de proceder jesuita lograba articular lo particular y universal dentro de las redes económicas, políticas y religiosas del catolicismo reformista. De este modo, el método ignaciano implica la sumisión a la voluntad divina

²² *Op. cit.*, p. 372.

²³ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Richard Miller (trad.), Berkeley, University of California Press, 1989, p. 41.

²⁴ Loyola, *Obras, op. cit.*, p. 164.

²⁵ Perla Chinchilla Pawling, *De la “compositio loci” a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana y Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2004, pp. 142-159.

(*ad maiorem Dei gloriam*), al mismo tiempo que genera un espacio para el desarrollo de la individualidad íntima²⁶.

Estos estudios destacan aspectos importantes e innovadores del método de oración mental desarrollado en el texto de los *Ejercicios*: la retórica sobre la mística; el privilegio de la vista sobre la audición; la articulación del yo particular a partir de la consideración de lo universal; la unidad del cuerpo y la mente a través de la oración. No obstante, su enfoque en el texto original de Ignacio de Loyola desatiende la adaptación –y simplificación– de su método en cientos de obras devocionales destinadas a acercar la espiritualidad ignaciana a un vasto y heterogéneo público lector a través de un formato de libro que permitiera realizar esta particular técnica de meditación espiritual entre las ocupaciones mundanas del laico. En esta línea, J. Michelle Molina ha caracterizado algunas de las adaptaciones de los *Ejercicios* que circulaban en la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII como manuales que promovían una versión “hágalo-usted-mismo” de la meditación ignaciana²⁷. Aunque los jesuitas seguían fomentando la experiencia del retiro entre los diversos estamentos del virreinato durante el siglo XVIII, la proliferación de estas obras antes y después de la expulsión sugiere que muchos devotos conocieron la oración mental ignaciana indirectamente a través de libros de bolsillo empleados en sus meditaciones individuales, realizadas dentro de una fiesta religiosa particular o como un ejercicio espiritual incorporado a su rutina cotidiana. La circulación de estos libros en Europa y América contribuyó a la pervivencia y adaptación de la espiritualidad jesuita tras la expulsión de la orden.

UN ARTE PARA ENCOMENDARSE A DIOS

A pesar de la renuencia de los primeros jesuitas, los *Ejercicios* se adaptaron al formato de libro destinado a ser usado por personas más o menos diestras –ya sea en el espacio del retiro, ya sea como manual de uso cotidiano– que buscaban acercarse a Dios mediante una escrupulosa performance devocional, lo que se traduciría en una recta conducta personal en otros ámbitos de la vida. Este uso devocional del libro revela algo esencial de la lectura en cuanto ejercicio físico y mental que moldea la subjetividad de los y las lectoras. Como señala Michel de Certeau, este ejercicio se recompensa con el reconocimiento o la conversión del lector en un signo legible por sí mismo y por los otros: “El texto impreso remite a todo lo que se imprime sobre nuestro cuerpo, lo marca (al rojo vivo) con el Nombre y la Ley; lo altera en fin con dolor y/o placer para hacerlo un símbolo del Otro, un *dicho*, un

²⁶ Paolo Quattrone, “Accounting for God: Accounting and Accountability Practices in the Society of Jesus (Italy, XVI-XVII centuries)”, en *Accounting, Organizations and Society*, 29, Amsterdam, 2004, p. 671.

²⁷ J. Michelle Molina, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*, Berkeley, University of California Press, 2013, pp. 131-149.

*interpelado, un nombrado*²⁸. De Certeau poseía una íntima comprensión de los *Ejercicios* como un guion que sirve para armar la puesta en escena de la meditación espiritual, mediante el cual tanto el pastor como la grey interpretan papeles, habitan espacios, regulan su conducta y entrañan relaciones sociales con sus prójimos a través de la lectura y el ejercicio devocional²⁹. Este uso del libro como instrumento penitencial –menos doloroso que el silicio, pero más demandante en cuanto a la atención– se observa en la plétora de devocionarios jesuitas impresos en la Nueva España durante el siglo XVIII antes y después de la expulsión.

Con frecuencia, los devocionarios y manuales de oración escritos por los jesuitas interpelan directamente al lector o a la lectora a resistir la acedia y a regular su conexión física y mental con el soporte físico del texto, lo que constituye un ejercicio de la atención que se puede aplicar en otros ámbitos de la vida privada y pública. En *El breve método de la vida espiritual* (1749), por ejemplo, José María Genovese (1681-1757) recomienda una serie de técnicas para estimular el ejercicio cotidiano de la virtud, que incluye la forma en que el o la lectora debe usar el libro que tiene entre las manos: “[H]as de leer, no aprisa, y como corriendo con los ojos ni por curiosidad, sino despacio: y de rato en rato, repasando con la mente lo leído, hacer algunos afectos con Dios, y algún propósito, para mejorar la vida y costumbres”³⁰. La obra de Genovese, reeditada tres veces después de la expulsión (1773, 1777 y 1789), representa el libro como un soporte para la *lectio divina*, ante el cual el o la lectora debía realizar una serie de meditaciones y gestos concienzudamente ejecutados. En *La soledad christiana* (1752, con una edición de 1791), Genovese puntualiza que el fin de este método no es inculcar virtudes abstractas, sino movilizar las tres potencias para meditar sobre la conducta particular del ejercitante y el modo de reformarla en la vida cotidiana:

Y aquí se ha de advertir, que los propósitos no se han de hacer universales, como: he de ser humilde: me he de mortificar en todas las cosas: no he de amar los bienes terrenos; porque así concebidos en común, tienen poca eficacia; más se han de hacer bajando a lo particular, como por ejemplo: en esto he de portarme de esta manera: si me ofreciere esta ocasión he de proceder así: en aquesto me he de vencer: esto totalmente lo he de dejar, etc.³¹.

²⁸ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Luce Giard (ed.), Alejandro Pescador (trad.), Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 153. Sobre los aportes de Certeau a la historia del libro y de la lectura, ver: Roger Chartier, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Viviana Ackerman (trad.), Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 23-26.

²⁹ François Dosse, *Michel de Certeau: le marcheur blessé*, Paris, Découverte, 2002, pp. 61-73.

³⁰ Ignacio Thomai [pseud. José María Genovese], *Breve método de la vida espiritual, dispuesto por el Padre Ignacio Thomai, de la Compañía de Jesús, para las personas, que desean adelantarse en la virtud, y dedicada a la Madre Santísima e Inmaculada*, Ciudad de México, Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, 1773, p. 70, Biblioteca Medina (en adelante BM), Biblioteca Nacional de Chile (en adelante BNC).

³¹ José María Genovese, *La soledad christiana, en que a la luz del cielo se consideran las eternas verdades, según la idea de los ejercicios espirituales de mi santo Padre Ignacio, para los que desean por ocho días retirarse a ellos*, Puebla, Pedro de la Rosa, 1791, pp. 21-22, BM, BNC.

Las obras de Genovese reflejan el enfoque original de los ejercicios ignacianos en la experiencia particular del ejercitante, aunque se alejan del objetivo de guiar al devoto en una elección vital transformadora que reflejara la voluntad divina.

En la *Vida christiana, o práctica fácil para entablarla* (1721), un manual que se editó en la Nueva España al menos tres veces después de la expulsión, Gerónimo Dutari (1671-1717) compara el uso del libro devocional con la abnegación ascética ejemplificada por los santos:

Estando oyendo leer la Sagrada Escritura un Santo Ermitaño llamado Eusebio, levantó los ojos por curiosidad a mirar a un campo, y a unos Labradores, que el trabajaban, mas volviendo en sí concibió tal dolor de aquella diversión, y culpa tan ligera, que para hacer penitencia, de ella puso ley a sus ojos de que en toda su vida no habían ya de mirar más aquel campo, ni al Cielo, ni a las estrellas. Ciñose para esto la cintura con un arco de hierro, y echó al cuello una argolla tan pesada (aferrada también con otro hierro) que le hacía andar encorvado, mirando siempre hacia el suelo³².

Más que una forma de mortificación física, estos autores representan el uso del libro como un ejercicio que fomenta la *prosoche* o la autorregulación en la realización de todos los actos³³. Dutari pertenecía a una generación de jesuitas españoles que se aplicaron a la reforma de la orden y las misiones populares tras la decadencia general de España durante la guerra de sucesión (1703-1713), y su *Vida christiana* refleja este enfoque en guiar la vida espiritual de los fieles de los distintos estamentos, grupos etarios y géneros a través de libros adaptados a sus capacidades y ocupaciones seculares³⁴.

Más allá de su uso como metáfora, estas obras no buscaban fomentar el ascetismo heroico de los santos, aunque representaban la lectura misma como una actividad que debería ser realizada con una intensidad rigurosa. Cuando se refiere a la penitencia corporal en estas obras, casi siempre es para aconsejar la medida. Este ascetismo moderado queda muy bien sintetizado en la *Novena a la Virgen Santísima de Loreto* de Jean Croisset (1656-1738):

³² Gerónimo Dutari, *Vida christiana, o práctica fácil para entablarla. Medios y verdades fundamentales contra ignorancias, y descuydos comunes*, Ciudad de México, Los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1721, pp. 134-135, BM, BNC.

³³ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Arnold I. Davidson (ed.), Michael Chase (trad.), Malden, Massachusetts, Blackwell, 1995, pp. 126-140.

³⁴ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 7, Madrid, Razón y Fe, 1925, pp. 82-84. Con respecto a los destinatarios de su libro, Dutari declara: "Nada ofrezco, que no sea vulgar, y acomodado a la mente, y necesidad del Vulgo; y no tengo más, que advertir: porque los de alguna experiencia, y letras, no dexarán de advertir, por si mismos, que después de movidas las Almas a servir a Dios, necesitan de algún índice pequeño, que les muestre el camino, por el comun hastío, o pereza a mayores volúmenes. Que se hallan pocos de estos libros pequeños, en los quales se vea ceñida la práctica, o norma de una vida Christiana; que los breves dialogos o preguntas de este (sobre los puntos más importantes) pueden servir para el uso de los niños especialmente en las misiones, y acaso por mayor gusto, claridad, y provecho de los grandes. Que se repiten, e incultan muchas cosas, según el consejo del Apóstol, (Ad Philip. Cap. 3 v. 1), y se incertan otras, sin orden porque no se busca en las misses el adorno, y orden, que en las flores". Dutari, *Vida christiana, o práctica...*, *op. cit.*, pp. 2-3.

Sobre todo, mientras durase la Novena, tomad un espíritu de penitencia, practicándola en algunos actos; si no pudieses ayunar, ni hacer ásperas austeridades, podéis a lo menos privaros de algunos gustos por otra parte permitidos; vivir, v.g. con más recogimiento, estar con más atención sobre vosotros mismos, para reprimir vuestra viveza; arreglar vuestra costumbre, contener vuestra lengua, moderar vuestra curiosidad, vencer vuestras repugnancias, evitar las ocasiones de ofender a Dios, sacrificarle alguna cosa de aquellas que quizá os pida, después de mucho tiempo, y cumplir más perfectamente con vuestras obligaciones³⁵.

De este modo, la lectura devota se convertía en un ejercicio mediante el cual los lectores laicos interiorizaban una mirada escrutadora de su conducta en todos los ámbitos de la vida.

Si bien exigen la atención absoluta del lector, por otra parte, estos manuales de meditación espiritual y devocionarios concentran la actividad devocional en breves espacios acomodados a sus actividades seculares y ordenados en base al calendario litúrgico o las fiestas de los santos. Por ejemplo, en *Práctica utilissima de los diez viernes a honor de S. Ignacio de Loyola* (1749), una obra originalmente escrita en italiano por Giovanni Giacomo Leti y traducida al español por el jesuita novohispano Juan Francisco López (1699-1783), las oraciones y meditaciones espirituales que realiza el lector devoto son ordenadas semanalmente durante sesentaicinco días (los diez viernes del título) de contemplación de la vida y virtudes del fundador (que vivió sesentaicinco años y murió un viernes). Al no restringirse al retiro, este ejercicio podía incorporarse a la rutina cotidiana, sin limitarse a una fiesta religiosa en particular. Lo que se perdía en el tiempo dedicado a la meditación espiritual se compensaba con la regularidad, sirviendo el libro como un recuerdo constante de la necesidad de monitorear y reformar la conducta.

En *Pensamientos christianos, para todos los días del mes* del jesuita francés Dominique Bouhours (1628-1702) –impreso en el Colegio de San Ildefonso de México en 1757, con una reedición de 1776 en la imprenta de Joseph Jauregui–, el autor dedica su libro a las ánimas “ocupadas, y embebidas en los negocios mundanos” y propone treintaiuna reflexiones cotidianas, las cuales se repiten al comienzo de cada mes³⁶. En *Breves meditaciones sobre los Novissimos* (primera edición novohispana de 1752, con al menos catorce reediciones después de la expulsión), Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703) también emplea esta estructura de breves meditaciones ordenadas por el día del mes y recomienda un mínimo de cuarto de hora de dedicación al ejercicio devocional cotidiano³⁷. Del mismo modo, *El método de la oración mental, y su práctica* (Puebla, 1783), de François Nepveu (1639-1708), se dirige a aquellos devotos que creen que no disponen del tiempo o paciencia para

³⁵ Jean Croisset, *Novena a la Virgen Santísima de Loreto*, Ciudad de México, Doña María Fernández de Jauregui, 1805, s. p., BM, BNC.

³⁶ Dominico Boburs (*sic*, Dominique Bouhours), *Pensamientos christianos, para todos los día del mes*, Ciudad de México, Colegio de S. Ildefonso, 1757, pp. 1-2, BM, BNC.

³⁷ Juan Pedro Pinamonti (Giovanni Pietro Pinamonti), *Breves meditaciones sobre los Novissimos, repartidas por los días del mes*, Ciudad de México, Imprenta de la Biblioteca del Lc. D. Joseph Jauregui, 1773, s. p.

realizar esta clase de ejercicios, ya sea por “el embarazo de los negocios” o porque su “viveza es tan suma que es muy difícil fixar su imaginación”³⁸.

En la antes mencionada *Vida christiana* de Gerónimo Dutari, también se observa la transformación en el uso de los *Ejercicios* fuera del contexto del retiro: el jesuita español recomienda la obra del fundador entre los muchos libros “para el bolsillo” que podrían ser útiles para el “vulgo” en sus oraciones y meditaciones cotidianas³⁹. Esta referencia explícita al formato del libro en la obra de Dutari refleja la confluencia de dos procesos a lo largo de los siglos XVII y XVIII: por un lado, la adaptación de las técnicas de meditación espiritual ignaciana para uso individual del laico; y, por otro lado, el crecimiento exponencial de la producción editorial y la concomitante reducción de tamaño de los impresos⁴⁰. Los impresores novohispanos se especializaban en los formatos pequeños (principalmente de dieciseisavo o aproximadamente once por ocho centímetros) y los libros devocionales de un cuadernillo (treintaidós páginas en dieciseisavo), lo que se avenía con el tipo de devocionario de bolsillo imaginado por autores jesuitas como Dutari.

Este formato portátil permitía la simplificación del método de oración mental ignaciano y su aplicación individual en los diversos contextos y espacios en que vivían y trabajaban los laicos de diferentes estamentos. En *Práctica de los ejercicios de nuestro padre San Ignacio* del jesuita español Sebastián Izquierdo (1601-1681), un manual que reduce los *Ejercicios espirituales* a ocho días de oración y meditación que el ejercitante podía realizar sin director y sin interrumpir sus ocupaciones seculares, el autor declara sin ambages: “Yo a todos doy este Librito en lugar de Maestro de espíritu”⁴¹. De este modo, los ejercicios ignacianos se alejaban cada vez más del complejo aparataje del retiro y de la dirección espiritual en que el ejercitante buscaba producir aquel intersticio del lenguaje que le permitiera comunicarse con la voluntad divina⁴². La obra de Izquierdo —editada originalmente en Roma en 1665 y reeditada por primera vez en Puebla en 1685, con reediciones de 1782 y 1808 en México después de la expulsión— incluye un breve texto preliminar en que el autor explica el método de oración mental ignaciana: “Oracion mental o Meditacion no es otra cosa que traer a la memoria alguna sentencia, o hecho, y discurrir con el entendimiento sobre ello ponderando sus circunstancias, e infiriendo unas cosas de otras, y con eso mover la voluntad a buenos afectos, deseos y propósitos en lo cual está el fruto de la oración”⁴³. *Práctica de los ejercicios* además incluye una serie de emblemas alegóricos que acompañan cada día, uno de los cuales representa el autoescrutinio del ejercitante a través de un libro abierto que registra los defectos que se disminuyen y los méritos que se

³⁸ Francisco Nepueu (sic, François Nepveu), *Método de la oración mental, y su práctica*, Puebla, Oficina de D. Pedro de la Rosa, 1783, BM, BNC.

³⁹ Dutari, *Vida christiana, o práctica...*, op. cit., p. 89.

⁴⁰ Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio...*, op. cit., pp. 86-91.

⁴¹ Sebastián Izquierdo, *Práctica de los ejercicios de nuestro padre San Ignacio*, Puebla, Diego Fernández de León, 1685, sig. A7, BM, BNC.

⁴² Michel de Certeau, “El espacio del deseo o el ‘fundamento’ de los *Ejercicios espirituales*”, en Luce Giard (ed.), Víctor Goldstein (trad.), *El lugar del otro*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, pp. 257-267.

⁴³ Izquierdo, *Práctica de los ejercicios...*, op. cit., p. 6v.

acrecientan en cada día de meditación (ver figura 1). El emblema, inspirado por el examen particular de la primera semana de los *Ejercicios espirituales*, lleva por rótulo un versículo del Deuteronomio que representa esta rendición de cuentas como una guerra de atrición meticulosa y constante contra los vicios: “[P]aulatin atque per partes; non poteris delere eas pariter” (“paulatinamente y por partes; no podrás destruirlos todos juntos”). La imagen es otro ejemplo más de cómo estas obras representan el soporte material que su lector o lectora tiene entre las manos y del modo de usarlo eficazmente como un instrumento de perfeccionamiento personal. Más que un dispositivo que conduciría al ejercitante a tomar una decisión que cambiara el curso de su vida, los *Ejercicios* se reducían a una técnica o arte, que el devoto o la devota, gracias al formato del libro de bolsillo, podía ensayar, perfeccionar y adaptar a diversos tipos de actividades devocionales realizadas en los momentos hurtados de sus negocios cotidianos⁴⁴.

Fuente: *Práctica de los ejercicios de nuestro padre San Ignacio*, Ciudad de México, Oficina de María Fernández de Jauregui, 1808, BM, BNC.



FIGURA 1: REPRESENTACIÓN ALEGÓRICA DE LA PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO.

La simplificación del método de la oración mental en *Práctica de los ejercicios* sirvi o como modelo para algunas de las obras devocionales más difundidas en la Nueva España

⁴⁴ Sobre la “elección” en los *Ejercicios*, ver: Ignacio de Loyola, *Obras*, Ignacio Iparraguirre y Manuel Ruiz Jurado (eds.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, p. 189.

después de la expulsión⁴⁵. Izquierdo destaca la universalidad del método ignaciano, el cual emplea las tres potencias que se aplican en cualquier ejercicio intelectual o físico:

Este modo de Oración mental es, el que enseña S. Ignacio en sus ejercicios, fácil, seguro, y común para todos sabios, e ignorantes, entendidos, y rudos. Porque consiste en usar de nuestras potencias naturales en las materias pertenecientes à nuestra salvación, y perfección de la manera, que usamos de ellas en todos los demás negocios humanos. Es a saber de la memoria, poniendo delante el negocio de que habemos de tratar, del entendimiento discurriendo y [r]azonando a cerca de él en orden a mover la voluntad nuestra o ajena a lo que pretendemos, y de la voluntad haciendo con ella las determinaciones y propósitos y ejercitándola en los demás afectos proporcionados con la materia de que se trata⁴⁶.

El jesuita novohispano José Vidal (1630-1702) copiaría textualmente estas mismas “Advertencias”, sin citar la fuente, en su *Relox despertador de las almas devotas* (1688), un devocionario que se reeditó en México en 1797⁴⁷. Agustín Antonio Márquez (1714-1768) también usa esta misma descripción de la oración mental ignaciana en dos obras suyas: la *Noticia práctica de los dos exámenes de la conciencia, modo de oración, y adiciones que N. P. S. Ignacio de Loyola enseña en el Libro de los Ejercicios*, con reediciones de 1777 y 1795, y el *Modo de examinar la conciencia*, con al menos nueve reediciones después de la expulsión.

En su *Arte de encomendarse a Dios, o sea, Virtudes de la oración* —originalmente publicada en Padua en 1732 con una traducción de Francisco de Isla (1703-1781) editada en Puebla en 1791⁴⁸—, el jesuita italiano Antonio Francesco Bellati (1665-1742) explica que este tipo de oración tiene reglas similares a las de cualquier oficio, cuyo ejercicio puede ser perfeccionado mediante la aplicación: “Con toda advertencia intitulé *Arte de encomendarse a Dios* a esta instrucción, tal cual ella sea; porque estoy muy persuadido a que recurrir a Dios en todas nuestras necesidades es un arte, que además de sus principios y reglas universales, que miran la substancia, tiene también, como cualquiera otra profesión, ciertos primores, y ciertas delicadezas, que contribuyen a su mayor finura y perfección”⁴⁹. Aunque la obra de Bellati es de las más primorosamente impresas y extensas de los devocionarios publicados después de la expulsión —y, por tanto, destinada a un público más selecto—, representa la oración, el único ejercicio devocional insustituible de los fieles, como una actividad mecánica realizada en conjunto con el instrumento del libro. Al igual que los otros devocionarios jesuitas publicados en la Nueva España durante el siglo XVIII, el libro

⁴⁵ Según Ipparraguirre, el aspecto práctico de la obra de Izquierdo refleja el afán de mediar entre la libertad mística del quietismo y la severidad del jansenismo. Ipparraguirre, *Historia de los Ejercicios...*, op. cit., vol. 3, p. 550. Ver también Molina, op. cit., pp. 137-139.

⁴⁶ Izquierdo, *Práctica de los ejercicios...*, op. cit., p. 8v.

⁴⁷ José Vidal, *Relox despertador de las almas devotas al sentimiento de la passion de los dolores de la SS. Virgen en las Horas consagradas a la memoria de sus Dolores, Angustias, y Aflicciones, para que sus devotos la acompañen en ellas*, Ciudad de México, Los Herederos de Bernardo Calderón, 1688, pp. 2-3, BM, BNC.

⁴⁸ La primera edición de la traducción se publicó en Madrid en 1783.

⁴⁹ Antonio Francesco Bellati, *Arte de encomendarse a Dios, o sea, virtudes de la oración*, Francisco de Isla (trad.), Puebla, Pedro de la Rosa, 1791, pp. xxix-xxx, BM, BNC.

de Bellati refleja la democratización del método de oración mental ignaciana a través del libro impreso y su homologación con las diversas técnicas promovidas en el Siglo de las Luces a fin de convertir al devoto en un ciudadano útil.

Aunque estos libros a veces usan los ejemplos de los santos como fuente de inspiración, su objetivo principal es promover el ejercicio cotidiano de la templanza, moderación, y humildad en los espacios frecuentados por los laicos (la calle, el mercado, la escuela y la casa). Se vinculan a las devociones comunitarias de las congregaciones y a los rituales del calendario litúrgico, pero el formato del libro de bolsillo y el estilo llano fomentaban una espiritualidad individual e interiorizada que se articulaba con la conducta racionalizada en otros ámbitos de la vida social⁵⁰. En el contexto del Nuevo Reino de Granada, Jaime Borja plantea que las obras jesuitas del siglo XVIII se enfocaban cada vez más en estas virtudes socialmente útiles (humildad, modestia, templanza y hasta la castidad), lo que representaba una especie de “urbanidad moralizada”⁵¹. Esta misma tendencia se observaba en la Nueva España, donde, según ha indicado Pilar Gonzalbo Aizpuru, las variadas actividades de los jesuitas, desde las misiones populares hasta la educación de las élites, servían como eficaces reguladores del orden social, inculcando la sumisión y respeto a la autoridad entre los subordinados, y la modestia y prudencia entre los poderosos⁵². Para Rubial García, los devocionarios publicados en la Nueva España desde fines del siglo XVII reflejan la “laicización de la religión” en el virreinato, cuyo enfoque en el individuo seglar se expandiría a todos los estamentos durante el transcurso del siglo XVIII⁵³. Pamela Voekel también ha destacado la transición entre la piedad barroca y una “nueva piedad” inspirada por el jansenismo francés, un proceso que se acelera en la Nueva España a partir de la expulsión de los jesuitas⁵⁴. Si bien no dieron inicio a este proceso, los reformadores borbónicos buscarían fomentar el “catolicismo ilustrado” mediante la supresión de la devoción comunal (cofradías, peregrinaciones y procesiones) y el fomento de la devoción individual y austera. Lejos de representar un obstáculo a este proceso, los jesuitas novohispanos habían contribuido a la “nueva piedad” mediante la adaptación de los ejercicios ignacianos en libros de bolsillo destinados a acompañar tanto a los “instruidos” como a los “rudos” en su devoción individual. Esto ayuda a explicar la proliferación de los devocionarios de autoría jesuita después de 1767, a pesar de la interdicción de la orden.

⁵⁰ Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 76.

⁵¹ Jaime Humberto Borja Gómez, “Las virtudes y el sujeto colonial: de las vidas ejemplares barrocas a una instrucción ilustrada”, en Perla Chinchilla (ed.), *Los jesuitas: formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios (siglos XVI-XXI)*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 62.

⁵² Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1989, p. 141.

⁵³ Antonio Rubial García, “Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo ‘burgueses’ entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 56, Ciudad de México, 2017, pp. 10-11.

⁵⁴ Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002, pp. 43-62.

“IDEAS ALEGÓRICAS” Y “LITERAL CONTEXTO”: DEVOTOS
E INQUISIDORES DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

La expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva España, ejecutada el 24 de junio de 1767, se reconoce como un hito que marca la nueva relación política y cultural entre la metrópoli y el virreinato durante el periodo colonial tardío. De cierto modo, los jesuitas fueron víctimas de su propio éxito: su red global de misiones y colegios, sus vínculos con las élites políticas en Europa y América, su propensión a la autopromoción y su relativa autonomía en algunos casos célebres (por ejemplo, las reducciones paraguayas) alimentaron una conspiración que se apoderó tanto de jansenistas reaccionarios como de *philosophes* anticlericales. Para estos enemigos de la orden, sus miembros eran actores intransigentes y cínicos que impedían la consolidación del Estado y el progreso histórico a fin de proteger sus propios intereses venales⁵⁵. En la Nueva España, la expulsión fue una de las muchas medidas ejecutadas por el virrey Carlos Francisco de Croix (1703-1778) y el visitador José de Gálvez (1720-1787), las cuales pusieron de manifiesto la nueva relación mercantilista que los reformadores borbónicos deseaban imponer sobre sus sujetos americanos⁵⁶. La expulsión provocó una serie de rebeliones populares, aunque en muchos casos la adherencia a la causa de los jesuitas solo servía para canalizar demandas sociales que tenían poco que ver con los religiosos expulsos⁵⁷. No obstante la represión violenta de estos movimientos –y la prohibición de todo escrito que aludiera a la expulsión–, la impresión y circulación de obras jesuitas continuaría de forma ininterrumpida en el virreinato durante las subsiguientes décadas. ¿Cómo explicar la aparente permisividad de los oficiales eclesiásticos

⁵⁵ John Lynch, *Bourbon Spain, 1700-1808*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 281. El minucioso y rencoroso informe de Pedro Rodríguez de Campomanes, el ministro de hacienda de Carlos III y uno de los principales promotores de la expulsión, representa la posición jansenista en España e incluye algunos de los tópicos más recurrentes en las obras antijesuitas que circulaban en Europa y América durante el siglo XVIII. Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, J. Cejudo López y T. Egidio López (eds.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977. Jean Le Rond D’Alembert representa la orden como una retaguardia que impedía la ilustración individual y colectiva mediante la autoridad de la religión sobre los crédulos: “*Gouverner l’univers, non par la force, mais par la religion; telle paraît avoir été la devise de cette société dès son origine; devise qu’elle a laissé voir davantage à mesure que son existence et son autorité se sont accrues*”. D’Alembert, *Sur la destruction des jésuites en France*, Edimbourg, de l’imprimerie de R. et A. Foulis, 1765, p. 22. John W. O’Malley ofrece una síntesis de la literatura antijesuita en el siglo XVIII. O’Malley, “The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?”, en *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 3-37. Sabina Pavone, “Anti-Jesuitism in a Global Perspective”, en Ines G. Zupanov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, 2019, pp. 833-854.

⁵⁶ David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Juan José Utrilla (trad.), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 503-504.

⁵⁷ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 115-171. John Tutino, *Making a New World: Founding Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, Durham, Duke University Press, 2011, pp. 238-247.

y políticos encargados de mantener el “silencio absoluto” que se mandó observar en la pragmática sanción de Carlos III?

Aunque no se trata de un libro propiamente tal, la impresión en Puebla en 1768 de una estampa de la *Vida y martyrio del Beato San Josaphat Kuncevicz* (1684) nos permite hacer una primera aproximación al fenómeno editorial de las obras jesuitas publicadas en la Nueva España después de la expulsión de la orden. Por un lado, la confección de una lámina basada en la estampa original y la impresión de más de dos mil copias entre 1765-1768 representa un ejemplo extremo de los usos no totalmente previstos que algunos lectores podrían hacer de obras hagiográficas o devocionales, en este caso descontextualizando un elemento paratextual y reutilizándolo para la devoción personal, o como propaganda a favor de la Compañía de Jesús. Por otro lado, el proceso inquisitorial llevado a cabo en 1768 demuestra el celo con que los oficiales eclesiásticos y políticos del virreinato deseaban suprimir cualquier expresión de apoyo a los ignacianos –directa o indirecta–, al mismo tiempo que evidencia las dificultades que enfrentaban al intentar censurar y controlar la impresión de obras devocionales de autoría jesuita u obras que contenían expresiones apologeticas sobre la Compañía o sus miembros ilustres. Mientras otros estudios han examinado esta estampa dentro de las variadas expresiones de apoyo popular hacia los jesuitas en los años inmediatamente posteriores a la expulsión, no se han percatado de cómo este proceso revela la complicidad de varios actores en la adaptación y circulación de obras devocionales jesuitas o la relativa permisividad de las autoridades hacia la publicación de estos libros en las décadas posteriores a la expulsión⁵⁸.

La estampa polémica de 1768, basada en la original de 1684, representa el martirio de san Josafat (1580-1623) con algunas modificaciones que transformaron la imagen en una no muy bien velada crítica contra los detractores de la Compañía de Jesús. Según descubrieron los inquisidores, una primera versión de la estampa fue comisionada dos años antes de la expulsión por el jesuita criollo José Manuel de Estrada (1721-1778). Estrada, en aquel momento rector del colegio jesuita en Guadalajara, había enviado una copia de la estampa original con anotaciones (ver figura 2) a su hermano en la Ciudad de México, quien contrató los servicios de un abridor de láminas –José Mariano Navarro– para confeccionar una nueva lámina con los cambios solicitados por el jesuita. Navarro reelaboró la figura a mano derecha del santo para que representara mejor al sumo pontífice y transformó la mujer devota a mano izquierda del mártir en un hombre con el hábito ignaciano y un escudo que ostentaba la consigna de la Compañía de Jesús⁵⁹. La modificación más

⁵⁸ Bernabeu, “El vacío habitado...”, *op. cit.* Rubial García, “El papel de los santos...”, *op. cit.* Felipe Castro Gutiérrez, “Profecías y libelos subversivos contra el reinado de Carlos III”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 11, Ciudad de México, 1991, pp. 85-96. Kelly Donnahue-Wallace, “Publishing Prints in Eighteenth-Century México”, en *Print Quarterly*, 23, n.º 2, 2006, pp. 134-154. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Ciudad de México, Cien de México, 2010, pp. 458-460.

⁵⁹ “Expediente sobre los libros y papeles de donde se sacó, o se infiere la proposición que se puso en el calce de la estampa de San Josaphat prohibida en edicto de Julio de dicho año”, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Inquisición, vol. 1521, exp. 8, f. 223v.

audaz fue la inscripción que ahora aparecía a pie de la estampa, la cual parafraseaba una declaración atribuida al beato en la *Vida*: “S. Josaphat arzobispo de Polecia mártir por la obediencia al Papa; decía: que lo eran suyos los malquerientes de la Compañía de Jesús. Los tenía por sospechosos en el Catolicismo y los miraba como réprobos” (ver figura 3)⁶⁰. Tras la expulsión, Manuela de Candía, una vecina criolla de Puebla conocida por su piedad, encargaría una nueva lámina, conservando estas modificaciones y transformando al jesuita anónimo en una representación de san Ignacio, reconocible por su calvicie icónica (ver figura 4). Candía, que contaba con una imprenta en el subsuelo de su casa, mandó además imprimir las estampas con tinta bermellón por “agradarle el color”, según contaría en su testimonio ante el comisario del Santo Oficio⁶¹.

⁶⁰ El texto original reza: “Amaba tiernamente a la Religión de la Compañía; y a los que se lo tachaban, respondía, que solo el hábito le dividía de ella, no el ánimo; que miraba con estimación, y deseaba emular la solicitud en el bien de las almas, la caridad, y amor de Dios, y la piedad con que resplandecía; que él era con ella una misma cosa, y cualquiera que fuese enemigo de la Compañía, entendiase, que lo era suyo: y últimamente, que no tenía esperanza de salvación de aquellos que con diente maligno la royesen, antes los tenía por réprobos”. Jacobo Susza, *Vida, y martyrio del B. San Iosaphat Kuncevicz, arzobispo de Polocia*, Madrid, Juan Garcia Infançon, 1784, pp. 48-49, disponible en <https://catalog.hathitrust.org/Record/009336318> [fecha de consulta: 7 de junio de 2021].

⁶¹ “Expediente sobre los libros...”, *op. cit.*, exp. 9, f. 267r. Donnahue-Wallace describe los intercambios de Estrada y Candía con los grabadores de láminas e impresores, “Publishing prints...”, *op. cit.*, pp. 151-152.

Fuente: "Expediente sobre los libros...", AGN, Inquisición, vol. 1521, exp. 8, f. 239r.



FIGURA 2: ESTAMPA ORIGINAL DE LA VIDA Y MARTIRIO DEL BEATO SAN JOSAPHAT KUNCEVICZ (1684) CON LAS ANOTACIONES DE JOSÉ MANUEL ESTRADA.

Fuente: "Expediente sobre los libros...", AGN, Inquisición, vol. 1521, exp. 9, f. 262r.



FIGURA 3: LA ESTAMPA DE SAN JOSAFAT REDISEÑADA POR JOSÉ MARIANO NAVARRO SEGÚN LAS INSTRUCCIONES DE JOSÉ MANUEL ESTRADA.

Fuente: "Expediente sobre los libros...", AGN, Inquisición 1521, exp. 8, f. 255r.



FIGURA 4: ESTAMPA, BASADA EN LA VERSIÓN DE NAVARRO, QUE MANUELA DE CANDÍA IMPRIMIÓ EN PUEBLA EN 1768.

En los documentos y testimonios relativos a la investigación sobre la estampa de san Josafat y otras expresiones de apoyo por los religiosos expulsos, los oficiales del Santo Oficio reconocieron la evidente “idea simbólica, o alegórica” detrás de la estampa, pero también notaron el potencial peligro representado por la circulación de otras obras hagiográficas y devocionales de autoría jesuita⁶². Con respecto a la interpretación de un pasaje de la *Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar* (1665) –del prolífico autor jesuita Luis de la Puente (1554-1624)– como una prefiguración del eventual retorno de los ignacianos, el comisario del Santo Oficio, Nuño Núñez de Villavicencio, sentenció: “No es nuevo que el vulgo desfigure las noticias que andan en boca de muchos, o mudándoles el aspecto, o el sentido, o adaptándolos a sus malignantes designios”⁶³. El comisario articula elocuentemente la disyuntiva inherente a la devoción practicada a través del soporte material del libro: a pesar de su intención de inculcar virtudes como la obediencia, la abnegación o el respeto por las jerarquías naturales, estos instrumentos también podían fomentar asociaciones que amenazaban con desestabilizar el orden político. En cuanto a los devocionarios jesuitas, la *Práctica utilissima de los diez viernes a honor de S. Ignacio de Loyola* se juzgó peligroso dado que era “más manual, y usado por las mujeres; y gente indiscreta, que tiene por verdad infalible, quanto en estos devocionarios hallan impresso”⁶⁴. *Practica utilissima* fue el único devocionario jesuita citado explícitamente en este proceso, y quizá por esto no se volvió a imprimir después de la expulsión. Si bien se reconocía la doble intención detrás del uso de estas obras, fue mucho más fácil pronunciarse sobre libros, cartas, libelos o sátiras que se declaraban explícitamente en pro o en contra de los ignacianos. Los inquisidores parecen no haber sabido cómo responder ante la circulación de obras hagiográficas y devocionarios jesuitas escritos antes de la expulsión que no decían nada sobre la situación actual de la Compañía, aun cuando ocultaran “ideas alegóricas” subversivas.

Ante este impase, los inquisidores, al menos en un comienzo, optaron por atenerse al sentido literal de la pragmática sanción, manteniendo silencio con respecto a la expulsión y rehusando meterse a escrutar o prohibir los libros de autoría jesuita que seguían circulando en el virreinato⁶⁵. En respuesta a una severa reprensión de parte del virrey por su permisividad ante la proliferación de “sediciosos, temerarios, y sacrílegos papeles”, los inquisidores invocaron este “literal contexto” y el deseo de no adjudicarse atribuciones que pertenecían exclusivamente al Real Consejo⁶⁶. Aunque algunos han achacado esta inacción a la parcialidad de los inquisidores hacia los religiosos expulsos, o su animadversión

⁶² “Expediente sobre los libros...”, *op. cit.*, exp. 7, f. 217v. El legajo que documenta el proceso contra los responsables de la estampa de san Josafat también incluye las pesquisas de los comisarios acerca de los rumores que circulaban en Puebla y en México sobre los supuestos milagros y profecías que presagiaban el retorno de los ignacianos, junto con una extensa carta “anti-pastoral” que arremetía contra la expulsión de la Compañía, la corrupción de la monarquía borbónica y la ínfima calidad moral de las autoridades políticas y eclesiásticas de “México, Babylonia”.

⁶³ *Op. cit.*, exp. 7, f. 211v.

⁶⁴ *Op. cit.*, exp. 7, f. 215r.

⁶⁵ *Op. cit.*, exp. 11, f. 304v.

⁶⁶ *Op. cit.*, exp. 11, f. 306v.

hacia el virrey y el arzobispo, el proceso contra la estampa de san Josafat revela que no sabían qué hacer con los escritos relativos a los jesuitas, sobre todo los devocionarios de autoría ignaciana que formaban parte integral de la vida espiritual de muchos fieles⁶⁷. Ante la interpelación del virrey, los inquisidores le recordaron que habían ejecutado fielmente todos sus deberes y que incluso habían tenido que andar acompañados de soldados debido a las amenazas que recibían por cumplir con el decreto de expulsión⁶⁸. Después de las sublevaciones populares provocadas por la repentina expulsión de los jesuitas, las cuales fueron brutalmente reprimidas por el visitador, la censura de esta literatura devocional habría sido una provocación imprudente.

Al recibir la confirmación del rey de que habían sido remisos en su interpretación de la pragmática sanción, los inquisidores novohispanos actuaron con celeridad en su investigación sobre los orígenes de la estampa de san Josafat, y el 15 de julio de 1768 se publicó un edicto prohibiendo la imagen⁶⁹. No obstante la diligencia del Santo Oficio en investigar y erradicar la estampa, las entrevistas con Estrada y Candía revelaron la dificultad de controlar la impresión, circulación y uso de la literatura devocional de los jesuitas. Por ejemplo, en su entrevista con el comisario del Santo Oficio en el Convento de Las Llagas de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en Puebla, Estrada –uno de los jesuitas que habían permanecido en el virreinato debido a su precario estado de salud– afirmó que la inscripción polémica atribuida a san Josafat también se encontraba en otros textos, incluyendo obras hagiográficas sobre Ignacio de Loyola y Francisco de Borja, ambos jesuitas canonizados⁷⁰. Estrada también recaló que estas obras contaban con las aprobaciones y recomendaciones del Santo Oficio para su impresión. Aunque el jesuita invocó su “sencilles” y falta de “alguna doblada, maliciosa o bastarda intención”, logró insinuarle al comisario la imposibilidad de censurar el prolífico corpus de devocionarios y hagiografías producido por miembros de la orden o sobre sus sujetos ejemplares⁷¹. De intentar extirpar toda declaración apologética a favor de los ignacianos terminarían socavando la autoridad de la Iglesia y sus representantes: el mismo Santo Oficio había aprobado estas obras, las cuales además citaban fuentes usadas en los procesos de canonización de beatos y santos que contaban con devotos apasionados. El escrutinio de la *Vida de san Josafat* realizado dentro del mismo proceso indica la dificultad de censurar o expurgar esta literatura devocional. Por un lado, los calificadores excusaron las declaraciones atribuidas al beato, al distinguir entre la opinión universalmente positiva de la que gozaba la Compañía durante el siglo anterior y lo que ellos sabían en la actualidad; mientras que, por otro lado, intentaron descalificar al autor de la obra destacando cualquier lapso no advertido por los

⁶⁷ Medina, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 459-60.

⁶⁸ “Expediente sobre los libros...”, *op. cit.*, exp. 11, f. 308r.

⁶⁹ *Op. cit.*, exp. 11, fs. 298r-299r.

⁷⁰ *Op. cit.*, exp. 8, f. 240r.

⁷¹ *Op. cit.*

primeros censores⁷². Aunque recomendaron la expurgación del pasaje polémico sobre la Compañía de Jesús, su revisión maniática de la obra reveló la imposibilidad de llevar a cabo el mismo escrutinio con todo libro alusivo a la orden.

Las declaraciones de Candía también reflejan las contradicciones que enfrentaba el Santo Oficio al intentar censurar el uso de estos materiales devocionales. Según los testimonios recogidos por el comisario, Candía era una “mujer honesta, aplicada a obras de piedad y virtud, y frecuencia de los sacramentos”, aunque su devoción excesiva a los santos jesuitas la había hecho incurrir en faltas graves⁷³. A pesar de la seriedad de los cargos, Candía fue desafiante al justificar su conducta. La piadosa mujer angelopolitana explicó que se había escandalizado cuando escuchó que el visitador, José de Gálvez, había mandado recoger las estampas de san Josafat originalmente impresas por encargo de Estrada. Según su testimonio, decidió mandar imprimir una nueva versión de la misma estampa para inducir al visitador a incautarla, para luego denunciarlo ante el mismo Santo Oficio por incurrir en un asunto que competía exclusivamente a los oficiales eclesiásticos, dado que se trataba de “estampas de Santos Canonizados y sus vidas públicamente aprobadas por la Iglesia y por lo secular”⁷⁴. El plan descabellado de Candía expuso la disyuntiva enfrentada por el Santo Oficio: no era culpable de ninguna falta contra la fe (a no ser su devoción excesiva a los santos cuyas imágenes era obligación de los católicos venerar) y su acto de rebelión parecería ser una expresión imprudente de piedad más que una intervención política.

Al presentarse ante el Tribunal del Santo Oficio en México un mes después de sus primeras declaraciones al comisario, Candía se mostró más compungida y reconoció el “yerro e ignorancia con que procedió a reimprimir la estampa”, por lo que los inquisidores determinaron que su transgresión solo ameritaba una amonestación⁷⁵. En cuanto al jesuita recluido a un monasterio franciscano en Puebla, el hecho de haber mandado hacer la estampa dos años antes de la expulsión, junto con su precario estado de salud, parecen haber influido en la decisión de no aplicarle ningún castigo. El proceso, sin embargo, asentó un par de antecedentes importantes para los impresores y grabadores que colaboraron con la impresión de las estampas. En primer lugar, a Candía y Estrada se les adjudicó la “autoría” de la estampa, mientras que aquellos que fueron pagados para confeccionar e imprimir la estampa se eximieron de sanciones gracias a su cooperación con el proceso. Estos, según se deduce del proceso, se consideraron meros operarios que ejecutaban la intención de otros, y por ende no compartían la responsabilidad por “la idea simbólica, o alegórica” detrás de los textos e imágenes que imprimieron. Asimismo, el proceso dejó en claro que lo que había provocado la ira de los oficiales virreinales e inquisidores fue la

⁷² Las observaciones de los calificadores son irrisoriamente quisquillosas. En cuanto a un pasaje que refiere el caso de un caballo resucitado por el beato, dictaminan que debe sustituirse “criado” por “producido” al referirse al animal, “porque solas las almas racionales son criadas, y no son criadas las almas de los brutos, sino producidas, o educadas de la materia paciente”. *Op. cit.*, exp. 7, f. 214v.

⁷³ *Op. cit.*, exp. 9, f. 278v.

⁷⁴ *Op. cit.*, exp. 9, f. 274v.

⁷⁵ *Op. cit.*, exp. 9, f. 289r.

declaración explícita a favor de la Compañía de Jesús. Era razonable inferir de esto que los impresores podían seguir recibiendo comisiones para imprimir obras devocionales escritas por jesuitas o sobre los santos de la orden con tal de evitar textos de cariz apologético o polémico. Ante cualquier duda, siempre podían aducir su ignorancia con respecto a la intención política de la obra y ofrecer su cooperación obediente con las indagaciones del Santo Oficio, tal como habían hecho en los casos de Candía y Estrada. Con solo ejercer un poco de prudencia podían seguir aprovechando la continuada demanda y rentabilidad de la literatura devocional jesuita.

LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA SIN IGNACIANOS: LA ADAPTACIÓN
DE LA LITERATURA DEVOCIONAL JESUITA TRAS LA EXPULSIÓN

Antonio Rubial García ha destacado la intensa actividad editorial de la Compañía de Jesús en los dos años anteriores a la expulsión, lo que describe como una campaña publicitaria ante los múltiples ataques que provenían desde el Estado español, el clero secular, los jansenistas, los devotos de Juan de Palafox y los filósofos ilustrados⁷⁶. Aunque afirma que este impulso explica la continuada publicación de obras jesuitas en los años posteriores a la expulsión, un escrutinio de las características particulares de las obras impresas revela otros factores que también contribuyeron al fenómeno. En una primera aproximación, se pueden apreciar algunas tendencias generales en la publicación de obras de autoría jesuita en Puebla y en México, desde 1768 hasta 1815, el año del restablecimiento de la orden en los dominios españoles (ver figura 5 y figura 6)⁷⁷. En primer lugar, se nota el impacto del destierro en los años inmediatamente posteriores al decreto de expulsión, seguido por un repunte modesto y una serie de altibajos hasta 1815. También se aprecia un marcado desequilibrio entre la proporción y frecuencia de obras de autoría jesuita publicadas en México y Puebla, lo que refleja el dominio de las imprentas mexicanas durante el período.

⁷⁶ Rubial García, “El papel de los santos ...”, *op. cit.*, p. 161.

⁷⁷ José Toribio Medina, *La imprenta en la Puebla de Los Ángeles (1640-1821)*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1908. José Toribio Medina, *La imprenta en México*, vols. 5-7, Santiago, Impreso en Casa del Autor, 1909. Francisco González de Cossío, *La imprenta en México (1553-1820): 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina*, Ciudad de México, Universidad Nacional de México, 1952.

Fuente: José Toribio Medina, *La imprenta en la Puebla de Los Angeles (1640-1821)*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1908.

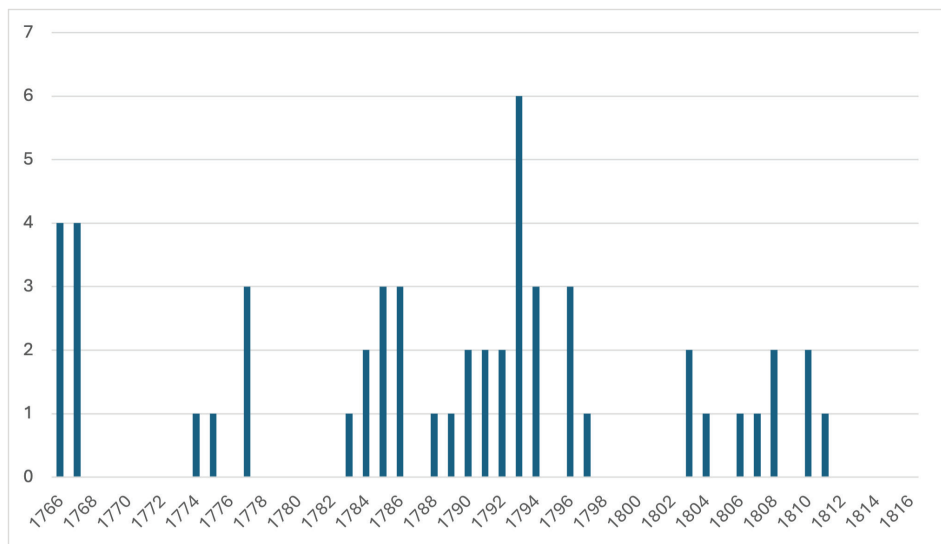


FIGURA 5: OBRAS DE AUTORÍA JESUITA IMPRESAS EN PUEBLA, 1766-1816.

Fuente: José Toribio Medina, *La imprenta en México*, vols. 5-7, Santiago, Impreso en Casa del Autor, 1909. Francisco González de Cossío, *La imprenta en México (1553-1820): 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina*, Ciudad de México, Universidad Nacional de México, 1952.

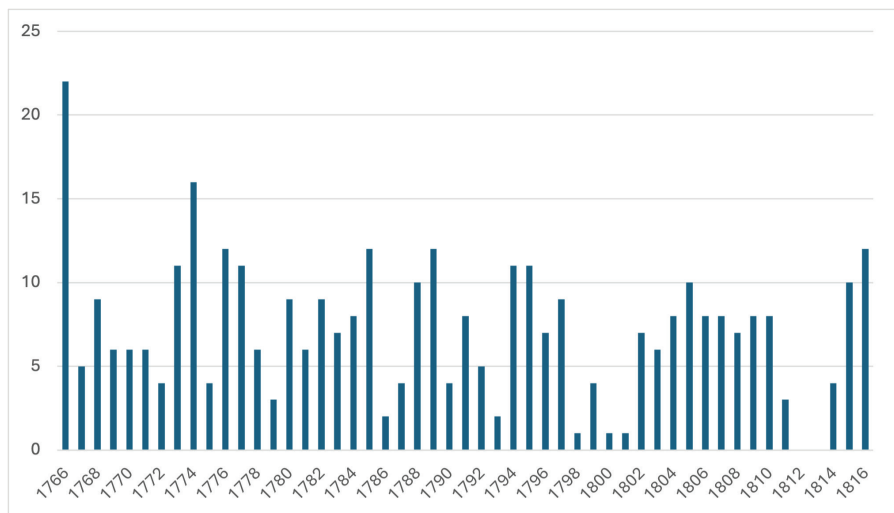


FIGURA 6: OBRAS DE AUTORÍA JESUITA IMPRESAS EN MÉXICO, 1766-1816.

La ausencia de obras en Puebla entre 1768 y 1774 se puede atribuir en parte al celo con que los inquisidores procuraron contener los rumores sobre el eventual retorno de los jesuitas. También cabe destacar la influencia de Francisco Fabián y Fuero (1719-1801), el obispo de Puebla entre 1765 y 1772. Fabián y Fuero era un devoto apasionado de Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) y un enemigo acérrimo de la Compañía y de toda doctrina u obra que se asociara con el orden⁷⁸. En su extensa y rencorosa carta pastoral de 1767, arremetió contra la doctrina moral del probabilismo, comparó a los jesuitas con los templarios y afirmó que Palafox había profetizado la ruina de la orden ciento veinte años antes, cuando el entonces obispo de Puebla enfrentó a los ignacianos sobre su acumulación de tierras en el virreinato⁷⁹. La presencia de Fabián y Fuero y la devoción local a Palafox, cuya beatificación fue criticada por los jesuitas en España y América, ayudan a explicar este hiato de publicaciones en Puebla.

En México, al igual que en Puebla, se aprecia la cautela inicial de los impresores, seguido por un relajamiento frente a las posibles represalias hasta 1774, año en que aparecen dieciséis títulos de autoría jesuita certificada. Se observa una caída entre 1774 y 1775, lo que coincide con una carta pastoral del arzobispo de México –publicada por primera vez en 1774 y reimpresa en 1776– que comunicaba la extinción de la Compañía de Jesús por breve del papa Clemente XIV y recordaba enfáticamente el “silencio absoluto” decretado por Carlos III sobre el asunto de la expulsión. Estos primeros altibajos reflejan la reserva de los impresores, quienes deseaban aprovechar la demanda y rentabilidad del tipo de obras jesuitas editadas tras la expulsión, sin incurrir en una falta que llamara la atención del tribunal del Santo Oficio o la justicia secular. El caso de la estampa de san Josafat había demostrado que los impresores podían eludir represalias o incautaciones con tal de ejercer un mínimo de prudencia al evitar declaraciones explícitas (en pro o en contra) sobre la situación actual de la Compañía de Jesús. Las caídas intermitentes durante las décadas subsiguientes reflejan acontecimientos políticos, sociales y económicos que impactaron el trabajo de las imprentas de modo transversal: la epidemia de 1778-1789, la crisis agrícola de 1785-1786, el bloqueo del puerto de Cádiz por la armada inglesa entre 1797-1802 y el estallido de la guerra de independencia en 1810. Asimismo, cabe señalar que, tras la expulsión de los jesuitas hasta el cierre del siglo XVIII, el tribunal del Santo Oficio se enfocaría cada vez más en controlar la circulación de libros del extranjero que difundían ideas políticas y filosóficas peligrosas para el orden político del virreinato⁸⁰. Esta amenaza opacaría el peligro representado por obras devocionales que aludían muy indirectamente a la extinguida Compañía de Jesús.

⁷⁸ Sobre el actuar del obispo de Puebla durante el Concilio Mexicano IV (1771), Luis Sierra Nava-Lasa ha afirmado que su “vehemencia antijesuita fue demencial”. Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, vol. 1, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, p. 129.

⁷⁹ Francisco Fabián y Fuero, *Carta pastoral del ilustrísimo señor don Francisco Fabian y Fuero, obispo de la Puebla de los Ángeles*, Barcelona, Thomas Piferer, 1768, pp. 18-19. Sobre el conflicto entre Palafox y los jesuitas, ver: Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, Roberto Gómez Cí-riza (trad.), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 220-249.

⁸⁰ José Abel Ramos Soriano, *Los delinquentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 138-143.

Al examinar más de cerca los títulos publicados después de 1767, resulta notorio la clase de libros que dejan de imprimirse: obras hagiográficas y cartas edificantes dedicadas a los sujetos ejemplares de la orden o las religiosas bajo su dirección espiritual. Si bien no sobrepasaban el número de devocionarios escritos e impresos por los jesuitas antes de la expulsión, este tipo de obras representaba una parte importante de la producción literaria de los jesuitas en el virreinato⁸¹. También representan un género que llegó a asociarse estrechamente con la identidad de la orden desde su origen, y son obras con fines claramente propagandísticos⁸². La única excepción es la *Carta edificante* sobre la mujer otomí, Salvadora de los Santos, que se reeditó en 1784 y 1791⁸³. Esta obra refleja, sin embargo, la tendencia a recontextualizar y adaptar las obras jesuitas a fines no previstos por sus autores. La obra de Antonio Paredes (1691-1767) relata la vida y virtudes de la donada o sirvienta indígena de un beaterio en Querétaro, con escasa mención de la orden del autor, y su nueva edición fue financiada por las parcialidades indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco. Estudios recientes han asociado las reediciones de esta obra con un “despertar identitario” entre las élites indígenas durante las últimas décadas del siglo XVIII y con la promoción de la educación de los niños y niñas indígenas del virreinato⁸⁴. A partir de la dedicatoria al virrey firmada por los gobernadores indígenas de San Juan y Santiago que se incluye en las ediciones de 1784 y 1791, la obra también se ha leído como una crítica velada hacia las medidas implementadas por los reformadores borbónicos en contra de los intereses políticos y económicos de las comunidades indígenas de la Nueva España⁸⁵.

Otra clase de libros jesuitas publicada durante el período son las obras catequéticas o manuales destinados a ser usados por misioneros o párrocos para enseñar los fundamentos

⁸¹ En cuanto a la proporción de devocionarios y libros hagiográficos antes de la expulsión, Whittaker cita un inventario de la librería de la imprenta del colegio jesuita de San Ildefonso, el cual registra cincuenta y nueve devocionarios (con 32.594 ejemplares) y cinco “biografías” (con 1.750 ejemplares). Martha Whittaker, *Jesuit Printing in Bourbon Mexico City: The Press of the Colegio de San Ildefonso, 1748-1767*, tesis para optar al grado de doctora, University of California, Berkeley, UMI Microform, 1998, p. 153.

⁸² Ignacio de Loyola, *Constituciones*, en Ignacio Iparraguirre y Manuel Ruiz Jurado (eds.), *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 2013, p. 546. John W. O’Malley, *The First Jesuits*, Harvard University Press, 1995, p. 62. Adriano Prosperi, *La vocazione: Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Giulio Einaudi, 2016, pp. 27-42. Paul Nelles, “Jesuit Letters”, en Ines G. Zupanov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, 2019, pp. 44-72.

⁸³ El título original de la obra es *Carta edificante en que el P. Antonio de Paredes de la Compañía de Jesús, da noticia de la exemplar Vida, sólidas virtudes, y santa muerte de la Hermana Salvadora de los Santos, India Otomí, Donada del Beaterio de las Carmelitas de la Ciudad de Querétaro*. Se registran dos ediciones (1762 y 1763) antes de la expulsión. Las ediciones de 1784 y 1791 intercalan “extinguida” delante del nombre de la orden.

⁸⁴ Solange Alberro, “Los Indios y los otros: Miradas cruzadas. Tlaxcala, México, Madrid, 1753-1779”, en Solange Alberro y Pilar Gonzalbo (eds.), *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2013, pp. 195-362: 211. Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México Colonial, 1750-1821*, Ciudad de México, El Colegio de México y Centro de Estudios Históricos, 1999. Dorothy Tanck de Estrada, “Who was Salvadora de los Santos Ramírez, Otomí Indian?”, en S. Slater y F. A. Yarbough (eds.), *Gender and Sexuality in Indigenous North America, 1400-1850*, Columbia, University of South Carolina Press, 2011, pp. 75-101.

⁸⁵ Bryan Green, “‘Como cosa nuestra y no como cosa extraña’: la hagiografía jesuita de una beata otomí y la autonomía económica de las parcialidades indígenas de México bajo las Reformas Borbónicas”, en *Estudios Filológicos*, 66, Valdivia, 2020, pp. 73-91.

de la fe a los neófitos o para administrar los sacramentos. Por ejemplo, hay varias ediciones del *Catecismo* de Jerónimo de Ripalda (1770, en Ciudad de México; 1784, 1786, 1794, 1806 y 1808, en Puebla), algunas de las cuales evitan mencionar la afiliación del autor con la Compañía de Jesús. A partir de 1783, aparecen varias ediciones del *Manual de párrocos* (Ciudad de México, 1783, 1789, 1803 y 1811) de los jesuitas Francisco López (1699-1783) y Miguel Venegas (1680-1764)⁸⁶. Otro ejemplo es *Actos de fe, esperanza y caridad*, publicada por los misioneros franciscanos del Colegio Apostólico de Pachuca en 1778, con numerosas ediciones. Aunque no aparece la atribución en la portada, al interior se anuncia que el libro recopila las obras de dos jesuitas: la *Doctrina christiana y catecismo breve* de Bartolomé Castaño (1601-1672) y el *Catecismo práctico para los santos sacramentos* de Francisco Javier Lazcano (1692-1762)⁸⁷. Este fenómeno indica el pragmatismo de los miembros de otras órdenes religiosas y del clero secular con respecto a las obras catequéticas escritas por los jesuitas: ante la opción de confeccionar obras nuevas, prefirieron reeditar las ignacianas, las cuales contaban con la aprobación de las más altas autoridades eclesiásticas y estaban consagradas por su uso prolongado antes de la expulsión⁸⁸.

Aparte de estos casos excepcionales, la gran mayoría de obras jesuitas publicadas en la Nueva España tras la expulsión son devocionarios y manuales de meditación espiritual de pequeño formato. Estas obras, dedicadas a las advocaciones marianas promovidas por la Compañía y al culto de diversos santos, tanto jesuitas como no jesuitas, representan el ochentaiocho por ciento de los libros de autoría jesuita impresos en el virreinato después de la expulsión⁸⁹. Al enfocarse en estos libros dedicados a guiar la práctica de la devoción en la vida cotidiana, se destaca una tendencia: se editan fragmentos de obras más extensas

⁸⁶ La primera edición de Venegas es de 1731 (Ciudad de México). La segunda edición con las adiciones de López es de 1766 (Puebla). La edición de 1789 es una adaptación de la obra de Venegas y López para el uso de todos los curas parroquiales del arzobispado de México, pero solo se menciona el aporte de López muy indirectamente en la aprobación del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, sin aludir a su afiliación.

⁸⁷ *Actos de fe, esperanza y caridad, que todo fiel christiano está obligado a hacer con frecuencia y devoción, especialmente a la hora de la muerte*, Ciudad de México, Oficina del L. D. Joseph de Jauregui, 1790, microformato, BNC.

⁸⁸ Dentro de este grupo cabe mencionar el catecismo del Concilio Provincial IV de la Nueva España, publicado en 1771. Según numerosas fuentes, es el mismo catecismo escrito por los jesuitas Juan de la Plaza (1527-1602) y Pedro Hortigosa (1546-1626) en el contexto del Concilio III, llevado a cabo en 1585. José Toribio Medina, *Imprenta en México, op. cit.*, vol. 7, p. 139-141. Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, vol. XI, Ciudad de México, Jus, 1972, pp. 748-751.

⁸⁹ Esta cifra representa 324 de los 369 libros examinados. Desde luego, es una aproximación, dado que solo incluye aquellos libros cuya autoría (o la afiliación del autor con la Compañía de Jesús) se podía confirmar a través de las bibliografías de Medina y González Cossio, y con la revisión de los ejemplares en el Fondo Medina de la Biblioteca Nacional de Chile. Además de las inevitables omisiones de las obras bibliográficas, no se incluyeron los muchos devocionarios anónimos cuya autoría no se podía confirmar (aun cuando la afiliación con la Compañía de Jesús haya sido muy probable) ni las ediciones que carecían de fecha. Así y todo, las tendencias son evidentes. Dada la heterogeneidad de los géneros devocionales, su clasificación entraña algunas dificultades. Algunos estudiosos dividen el corpus entre los devocionarios dedicados a una advocación, fiesta o santo en particular (novenarios, septenarios, triduos, etcétera), y aquellos que profundizan en la práctica de la oración mental y meditación. Al examinar el contenido de las obras, esta distinción tajante entre práctica y teoría no se sostiene. A pesar de las diferencias en extensión, calidad de impresión o público objetivo, todos los géneros devocionales abordados en este estudio procuraban extender el método de la oración mental ignaciana a un público lector diverso mediante el libro de bolsillo, lo que fomentaba el ejercicio devocional

en un formato reducido, generalmente en dieciseisavo o de aproximadamente once por seis centímetros. La casi totalidad de estas obras declaran ser reimpresiones en sus portadas, pero en realidad son nuevas ediciones con modificaciones que van desde cambios superficiales (por ejemplo, la omisión del autor y de su afiliación en la portada) hasta intervenciones sustanciales en el texto del original. Por ejemplo, *Desagravio de la iniqua venta* (1769), un ejercicio cuya composición de lugar se enfoca en la traición de Judas, es un fragmento que se sacó de *Espada de agudo dolor* (1691) de José Vidal, aunque el editor que intervino el texto original no se atrevió a nombrar el autor ni la Compañía de Jesús. En un breve texto introductorio, el editor anónimo reconoce su afición por el autor, aunque confiesa sus intervenciones sobre el original: “Discípulo, me determiné (instado de algunas personas devotas) a sacar este ejercicio breve del mismo Autor, poniéndolo lo más sucinto, y ligero, que he podido, sacando lo que me ha parecido más devoto; no poniendo de mi parte más que el orden de los ofrecimientos de la Corona del Señor, en forma de Camándula, para que el alma tenga algún desahogo de su afecto”⁹⁰.

La calidad de impresión y encuadernación de estos libros es inferior, aunque estos a veces incluyen grabados que los embellecen. Como señala Martha Whittaker, esta clase de devocionarios era un buen negocio para los impresores y libreros del virreinato, dado que su impresión frecuentemente era costada por individuos devotos o congregaciones (por lo que no requerían una inversión inicial que se tendría que recuperar con la venta de ejemplares), y el margen era mayor debido a que requerían menos papel, el material más costoso en la manufactura de los libros⁹¹. Asimismo, se aprovechaban las fiestas de los santos para lanzar reediciones cuya venta era casi asegurada por las diversas devociones y congregaciones que formaban parte integral de la vida social y religiosa del virreinato. Olivia Moreno Gamboa también ha demostrado la importancia de los devocionarios de pequeño formato para las imprentas novohispanas, puesto que en su mayoría no requerían de licencias (por declararse reimpresiones) y constituían un nicho que no competía con las importaciones de España, generalmente de formato más grande y destinadas a un público más selecto⁹².

En los mismos textos se encuentran referencias a este surtido mercado de devocionarios en la Nueva España. Por ejemplo, en el *Modo de examinar la conciencia*, el autor afirma la necesidad de proveer libros a todos los devotos para guiarse en la meditación espiritual y lamenta que haya personas que acaparan los ejemplares sin aprovecharlos, mientras que a otros les falta este instrumento imprescindible para la vida devocional:

individual en los espacios de la vida cotidiana. Martha Whittaker, *Jesuit Printing...*, *op. cit.*, pp. 146-162. Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio...*, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁰ José Vidal, *Desagravio de la iniqua venta*, Ciudad de México, Phelipe de Zuñiga y Ontiveros, 1769, pp. 3-4, BM, BNC. Hay tres reimpresiones (1770, 1775, 1779) después de la príncipe.

⁹¹ Martha Whittaker, “La cultura impresa en la Ciudad de México, 1700-1800”, en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana*, vol. 3, Ciudad de México, Siglo Veintiuno, 2011, pp. 37-52.

⁹² Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio...*, *op. cit.*, pp. 93-98.

Viendo y sabiendo, que muchos, y muchas deseosos de emplearse en el ejercicio santo de la Oración, carecen de libros, en que poder hallar materia para la meditación: Ya porque los ha agotado la devoción, y muchedumbre, de los que se aplican a es sagrado empleo ¿ó cuantos tienen muchos libros espirituales, y no les sirven, cuando otros sin ellos buscan, y solicitan, quien les diga lo que han de meditar?⁹³

Del mismo modo, el autor anónimo de *Semana en honor al angélico joven san Luis Gonzaga* (1793), uno de los libros más breves y toscamente producidos del período, reconoce que su obra se suma a una multitud de libros similares. El autor explica que, a pesar de existir “tantos y tan eruditos Devocionarios”, es necesario estimular la devoción a través de la diversidad en el estilo y formato: “[P]arece están de más tantos cuantos Devocionarios ha inventado la piedad cristiana, más estos los aprueba la Iglesia Santa, para excitar más el fervor de sus Hijos, por medio de la variedad”⁹⁴.

Dentro de este variado mercado de libros devocionales se incluye lo que podría ser el impreso más pequeño de la historia de la imprenta en la Nueva España: *Consuelo de la madre de Dios, en la muerte de su santísimo Hijo*, del jesuita español Francisco Tamariz (1632-1707). Originalmente impreso en 1767 en dieciseisavo, la versión de 1774 se imprimió en treintaidosavo, midiendo aproximadamente cincuentaicinco por treinta milímetros (ver figura 7). El libro no solo ejemplifica la tendencia a publicar fragmentos, cada vez más reducidos, de obras jesuitas destinadas a fomentar el ejercicio espiritual individual, sino que también evidencia la supresión del aspecto hagiográfico del sujeto jesuita ejemplar. *Consuelo* es, en realidad, una acotada meditación espiritual tomada directamente de las *Noticias de la vida, virtudes, y dones sobrenaturales del venerable, y espiritualissimo P. Francisco Tamariz* (1707), escrito por su correligionario Francisco de Azevedo (1681-1712)⁹⁵. El único aspecto biográfico que se conserva de la obra de Azevedo es la breve introducción en la que se explica que Tamariz compuso la oración inspirado por un caso que leyó en un libro del jesuita belga Henri Engelgrave (1610-1670).

⁹³ Márquez, *Modo de examinar...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁹⁴ Anónimo, *Semana en honor del angélico joven S. Luis Gonzaga, compuesta por un indigno esclavo del mismo Santo*, Ciudad de México, Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, 1793, s. p., BM, BNC.

⁹⁵ Francisco de Azevedo, *Noticias de la vida, virtudes, y dones sobrenaturales del venerable, y espiritualissimo P. Francisco Tamariz*, Sevilla, Francisco Leefadael, 1707, pp. 52-54.

Fuente: Fotografía del autor.



FIGURA 7: EJEMPLAR DE *CONSUELO DE LA MADRE DE DIOS* (1774), EN TREINTAIDOSAVO.

A partir de la primera edición del *Consuelo* en el año de la expulsión, ya se puede apreciar esta tendencia a reducir el relato hagiográfico del jesuita ejemplar, hasta solo incluir sus oraciones, consideraciones o métodos de meditación en un libro de bolsillo que el lector o lectora devota pudiese llevar dondequiera que sus negocios seculares lo condujeran. *Consuelo* también es representativo de las devociones marianas fomentadas por los jesuitas

entre los laicos del virreinato desde el siglo XVI⁹⁶. Como todos los manuales y devocionarios jesuitas impresos en el virreinato tras la expulsión, las oraciones y gestos pauteados por el *Consuelo* están enfocados en la perseverancia ante las adversidades y el escrutinio de la conducta personal en la vida cotidiana. El “Coloquio”, por ejemplo, detalla cómo el devoto debe tomar la imagen de un crucifijo, realizar una serie de gestos reverenciales y repetir unas súplicas sencillas con el motivo de generar la conciencia penetrante de que cada uno de sus actos debía ser ejecutado con miras a practicar las virtudes y rehuir los vicios. De este modo, el libro se convierte en algo más que un *aide-mémoire*: es también un instrumento, guion, efigie y talismán que el devoto podía llevar en su persona como un recordatorio constante de que su comportamiento tenía que ser el reflejo fiel del ideal que guardaba en su intimidad. A medida que los libros se fragmentaban y empequeñecían, paradójicamente se compenetraban cada vez más con la conciencia del usuario.

Además de su tamaño y confección, un escrutinio más atento de las obras revela el afán de suprimir las referencias directas a la orden o cualquier elemento que pudiese confundirse con una apología a su favor. La supresión de elementos alusivos a los jesuitas a veces resulta muy sutil. Por ejemplo, en el *Santo ejercicio de la buena muerte que se practica en la Cassa Professa* (1776), un devocionario vinculado a la Congregación de la Buena Muerte fundada por los jesuitas en el Colegio de San Gregorio, se elimina “de la Compañía de Jesús” en la portada de las ediciones posteriores a la expulsión⁹⁷. Aunque a veces se conservan el nombre de los autores y su afiliación, esta información se tiende a suprimir en estas ediciones. En la portada del *Raphael médico de los del cuerpo y del alma San Luis Gonzaga* (1731, con reediciones de 1776, 1789), por ejemplo, se elimina el nombre del autor, Nicolás de Zamudio (1675-1742), y su afiliación⁹⁸. El caso del *Raphael médico*, una de las obras más extensas del corpus (ciento diez páginas en dieciseisavo) también revela que este afán de minimizar el aporte de los jesuitas novohispanos o el tono apologético de sus obras a veces no va más allá de su portada. En el texto de *Raphael médico* se aprecia claramente la afiliación de su autor: se refiere, por ejemplo, a “mi Madre la Compañía”, y menciona los conflictos políticos en que la orden se veía inmiscuida a lo largo del siglo XVIII⁹⁹.

⁹⁶ Como señala Pilar Gonzalbo Aizpuru, estas devociones no buscaban fomentar ni el ascetismo riguroso ni el misticismo, sino “una religiosidad accesible a los laicos, una religiosidad que respetaba los espacios de la vida material, de las ambiciones terrenas y de la búsqueda de bienestar, de modo que, pese a su pretendido intento de sacralizar la vida cotidiana, contribuyeron en gran medida a secularizar la sociedad”. Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las devociones marianas en la vieja Provincia de la Compañía de Jesús”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, Ciudad de México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1994, p. 106.

⁹⁷ El título completo de la primera edición de 1712 es *Santo ejercicio de la buena muerte que se practica en la Cassa Professa de la Compañía de Jesús de esta Ciudad de Mexico*.

⁹⁸ En la portada de la edición de 1731, aparece “Nicolás de Zamudio, de la misma Compañía de Jesús, su Prefecto”.

⁹⁹ Zamudio relata el caso de “un grande de Madrid” que, debido a una desavenencia con algunos religiosos de la orden, jura el día antes de la celebración de la beatificación de Gonzaga nunca más pisar el colegio madrileño, pero el santo interviene para cambiarle el ánimo y queda “desde entonces sobre manera aficionado a la Mínima Compañía”. Nicolás de Zamudio, *El Rafael médico de los ojos del cuerpo, y de la alma S. Luis Gonzaga*, Ciudad de México, Herederos del Lic. D. Joseph Jauregui, 1789, pp. 25, 73.

A veces se detecta un evidente esfuerzo por ofuscar el aporte de los autores jesuitas, sobre todo en los años inmediatamente posteriores a la expulsión. Por ejemplo, la portada del *Comulgador agustiniano* (edición príncipe de 1772, con reediciones de 1789 y 1805) anuncia que la obra incluye varias oraciones de san Agustín y (con letra más chica) las “meditaciones” del jesuita Baltasar Gracián (1601-1658). Al examinar el contenido de la obra se descubre el artificio: en realidad es una edición del texto completo del *Comulgatorio*, la obra devocional del jesuita español. Las oraciones de san Agustín ocupan solo quince páginas, de un total de doscientos sesenta, incluidas al comienzo y al final de la obra con el objetivo de disfrazar su contenido principal. El ardid quizá permitió que el editor, fray Juan Antonio Chávez, consiguiera las licencias para su impresión. El gesto de publicar este libro, sin embargo, sigue siendo ambivalente: la obra está dedicada a san Agustín y san Ignacio, los símbolos de las dos posiciones teológicas y políticas encontradas en el conflicto entre jansenistas y jesuitas. El ostentoso grabado confeccionado por Manuel de Villavicencio (el mismo abridor de láminas que había ejecutado el encargo sedicioso de Manuela de Candía) representa a los dos santos de cara a cara pisando las cabezas de los heresiarcas refutados por el obispo de Hipona, entre los cuales se encuentra Pelagio, el epíteto usado por los detractores de la Compañía para criticar las doctrinas elaboradas por los teólogos de la orden.

La supresión sutil de la afiliación de los autores jesuitas también se observa en el antes mencionado *Arte de encomendarse a Dios* del jesuita italiano Antonio Francesco Bellati, cuya traducción al castellano fue realizada por nadie menos que José Francisco de Isla, uno de los autores jesuitas más polémicos del siglo XVIII debido a su novela satírica sobre el clero español (*Fray Gerundio de las Campañas*, 1758). La novela de Isla fue incluida en el índice de la Inquisición poco después de su aparición en España y fue citada explícitamente en cartas promulgadas por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España en 1760 y 1768, aunque no nombraron al autor ni su afiliación con la Compañía de Jesús¹⁰⁰. Si bien la versión castellana del *Arte de encomendarse a Dios* incluye el nombre del traductor, no menciona su vínculo con la Compañía de Jesús. El *Arte* también incluye una dedicatoria de Isla a su hermana, en la que el traductor explica que descubrió la obra de Bellati en Italia (publicada originalmente en 1731), sin mencionar que se encuentra en el país debido a la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles. Es difícil saber si los devotos que usaban la obra de Bellati en sus oraciones y meditaciones cotidianas sabían que el traductor era el mismo autor de uno de los libros más notorios del siglo XVIII. Es probable que algunos lectores supieran quién era Isla —y que un grupo aún más selecto hubiera visto el *Fray Gerundio*—, pero el conocimiento de la identidad de Isla no era necesario para la aplicación del “arte” de la oración mental detallado en la obra de Bellati.

En algunos casos, no solo se omite el nombre o afiliación de los autores, sino además se modifica el texto de la obra para extirpar las referencias a la Compañía de Jesús. Por

¹⁰⁰ “Expediente sobre los libros...”, *op. cit.*, AGN, exp. 10, f. 293r.

ejemplo, la edición de *Origen del celebre santuario de Nuestra Señora de San Juan del Obispado de Guadalajara* de 1796, una obra hierofánica escrita por el prolífico jesuita novohispano Francisco de Florencia (1620-1695), no solo suprime el nombre de la orden a que pertenecía el autor sino además elimina la primera parte de la edición príncipe de 1757, en la que se cuenta la historia del origen de la imagen sagrada de Tzapopan en el mismo obispado¹⁰¹. Al examinar la historia de Tzapopan se descubren los motivos de su supresión: fue una devoción promovida por los jesuitas, y los testimonios citados por Florencia vienen de algunos miembros ilustres de la provincia, tal como Andrés Pérez de Ribas (1576-1655). Esta supresión de información sobre las actividades de los jesuitas en el virreinato también se detecta en *Novena, y sábados de la inmaculada virgen María coronada reyna de Loreto* (1774) de Francisco Javier Lazcano: las ediciones de 1748 y 1755 incluyen una introducción sobre la promoción de la advocación lauretana de parte de los jesuitas novohispanos, con referencias a Florencia, Juan María Salvatierra (1648-1717) y Miguel Venegas (1680-1764), junto con una anécdota sobre la devoción a la virgen entre los neófitos indígenas de las misiones jesuíticas de California. Estas supresiones parciales reflejan la lección aprendida tras la expulsión: los impresores podían seguir aprovechando la demanda por el tipo de literatura devocional escrita por los jesuitas, siempre y cuando minimizaran sus elementos hagiográficos o propagandísticos. Esto, sin embargo, no representa una transformación radical de los textos ni de su forma material, sino la aceleración de un proceso que se puede trazar desde fines del siglo XVI hasta la expulsión de la orden en 1767. Aunque estos libros servían como un poderoso vehículo para ensalzar la Compañía de Jesús y sus sujetos eminentes, la conjugación del ejercicio espiritual ignaciano con el soporte material del libro de bolsillo durante los dos siglos anteriores también contribuyó a la autonomización y racionalización de la conducta de los devotos en los espacios públicos y privados de los cuales estaban ausentes los jesuitas.

Dentro de este corpus de obras devotas escritas por los jesuitas y editadas o reimprimadas en el virreinato tras la expulsión, merece la pena destacar los devocionarios dedicados a los santos de la orden. Al revisar estas obras, lo primero que salta a la vista es el número de devocionarios dedicados a Luis Gonzaga (aproximadamente cuarentaidós por ciento del total), en comparación con san Ignacio (veintiséis por ciento) y san Francisco Xavier (diecinueve por ciento)¹⁰². Esta distribución se puede atribuir en parte al relativamente

¹⁰¹ La primera edición, prolijamente impresa por Joaquín Eguiara Eguren en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, se titula *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva-Galicia, obispado de Guadalajara de la América Septentrional*. Sobre esta literatura hierofánica y las obras de Florencia, ver: Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos, una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 326-342.

¹⁰² Estas cifras incluyen reimpressiones de un mismo título. El conteo de los devocionarios dedicados a santos y beatos de la Compañía de Jesús es el siguiente: Luis Gonzaga (veintiséis), Ignacio de Loyola (dieciséis), Francisco Xavier (doce), Francisco Regis (tres), Estanislao Kostka (dos), Francisco de Borja (dos) y Francisco Gerónimo (dos). Si por un lado es imposible llegar a un cálculo exhaustivo, por otro lado, la distribución queda evidente. Esto también incluye aquellos devocionarios escritos por miembros de otras órdenes o del clero secular, como los de Sartorio y Valdés examinados a continuación.

reciente proceso de canonización de Gonzaga junto con Estanislao Kostka en 1727, ambos ejemplares de las virtudes que los jesuitas buscaban inculcar en los estudiantes de sus colegios. Asimismo, la devoción a Gonzaga en el siglo XVIII reflejaba un intensificado enfoque en la juventud y la escuela como terrenos que debían ser administrados por el Estado en pos del bienestar social¹⁰³. Shayna Mehas ha demostrado que este interés en la educación y en la crianza bajo el reformismo borbónico se ve reflejado en la aparición de devocionarios destinados específicamente a los niños novohispanos¹⁰⁴. Desde luego, este enfoque en la formación de los jóvenes como futuros ciudadanos apareció tempranamente como parte fundamental de la identidad ignaciana, e incluso durante el siglo XVIII algunos jesuitas cercanos a la monarquía abogaron por reformas a la educación que los reformadores borbónicos antijesuitas buscarían implementar bajo Carlos III¹⁰⁵. En la Nueva España, esta promoción de modelos de conducta para la juventud criolla se observa desde fines del siglo XVII en obras hagiográficas como la *Vida exemplar y muerte santa y regocijada del angelical hermano Miguel Omaña* (1682) de José Vidal, o en *El discreto estudiante, reglas de buena crianza* (1722), un manual de conducta que enfatizaba la autorregulación y la preocupación por la percepción ajena, dentro y fuera de los colegios jesuitas del virreinato¹⁰⁶.

Además de las muchas novenas escritas por jesuitas, también existen varios ejemplos de obras dedicadas a la devoción de Gonzaga escritas por miembros del clero regular o de otras órdenes religiosas del virreinato, tal como la *Novena del angélico joven san Luis Gonzaga* (1790), de José Manuel Sartorio (1746-1828), y el *Día veinte y uno consagrado al culto del angélico joven san Luis Gonzaga* (1795), de José Francisco Valdés. Dentro de los devocionarios dedicados a Gonzaga que aparecieron después de la expulsión, estas dos obras se distinguen por la prolijidad de su confección: ambas ostentan primorosos grabados en cobre, y la obra de Sartorio es de los pocos devocionarios que se imprimieron en octavo. Las dos obras además cuentan con las licencias para su impresión, a diferencia de la mayoría de devocionarios que circulaban en el virreinato. Curiosamente, en estas dos obras no se halla ninguna mención de la orden religiosa del santo, lo que formaba parte esencial de la tradición hagiográfica de Gonzaga. En la obra de Valdés, la única alusión a su vínculo con la Compañía de Jesús se encuentra en la abreviatura “S. I.” (*Societatis*

¹⁰³ En el contexto peninsular, Fernando Rodríguez de la Flor describe la canonización de Kostka y Gonzaga en 1727 como el hito “a partir de la cual se desarrolla la ofensiva sobre la puericia para su reconversión en valor suprema”, lo que representaría la contribución jesuita al fomento de valores burgueses mediante una estética tardobarroca. Fernando Rodríguez de la Flor, *Mundo simbólico: poética, política y teúrgia en el barroco hispano*, Madrid, Akal, 2012, p. 207.

¹⁰⁴ Mehas, “Gendered Expressions of Popular...”, *op. cit.*, pp. 608-611.

¹⁰⁵ Ver por ejemplo el proyecto de Andrés Marcos Burriel (1719-1762). Alfonso Echánove Tuero, *La preparación intelectual del padre Andrés Marcos Burriel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, pp. 234-243.

¹⁰⁶ José Vidal, *Vida exemplar, muerte santa y regocijada de el angelical hermano Miguel de Omaña, de la Compañía de Jesús, en la Provincia de la Nueva España*, Ciudad de México, Juan de Ribera, 1682, BM, BNC. Diego Acevedo, *El discreto estudiante, reglas para la buena crianza, para la educación de los Colegiales del Colegio Real de S. Ildefonso*, Ciudad de México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1722.

Iesu) que aparece en el grabado. La continuada promoción del culto a Gonzaga en obras sancionadas por las autoridades virreinales sugiere que su utilidad como modelo de conducta transcendía el vínculo con los religiosos expulsos.

El caso de Valdés, un prolífico autor de devocionarios, refleja algunas tendencias generales de la producción bibliográfica en la Nueva España después de la expulsión de los jesuitas: por un lado, demuestra el predominio de los devocionarios sobre otros géneros religiosos (crónicas, hagiografías, tratados y sermones); y, por otro lado, el mayor protagonismo del clero secular en la autoría de libros devotos¹⁰⁷. Más que presentar un modelo ejemplar de la vocación jesuita, el *Día veinte y uno* de Valdés se ofrecía como un título más dentro de un amplio repertorio de devocionarios que se adaptaban a las demandas de un heterogéneo público lector. De este modo, la figura de Gonzaga llega a ser un pretexto más para el ejercicio de la oración mental dentro de los horarios y espacios de los que disponían los laicos en el día a día. La supresión de elementos alusivos a los jesuitas, sin embargo, no necesariamente refleja la indiferencia de estos autores: Sartorio había sido un estudiante destacado del colegio jesuita de San Idelfonso antes de la expulsión, y abogaría por la restauración de la orden tras el estallido de la guerra de independencia¹⁰⁸. En el caso de Sartorio, un adherente fervoroso de la causa de independencia, es posible que el devocionario también fuera un sutil símbolo de resistencia al dominio español, aunque su libro demuestra que los diversos usos y asociaciones potenciadas por la lectura devota no dependían de la presencia de los jesuitas ni de la nostalgia por la orden.

CONCLUSIONES

En esta investigación he intentado demostrar la relevancia de un fenómeno relativamente poco estudiado del período colonial tardío en la Nueva España: la reedición y circulación de libros devocionales de autoría jesuita, o dedicados a los santos de la orden, tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. El análisis de los textos y documentos abordados en este estudio ha tenido tres enfoques principales: la adaptación del método de oración mental ignaciana al soporte físico del libro impreso; los cambios materiales y discursivos que se observan en estos libros, antes y después de la expulsión de la Compañía, y aquellos testimonios, inevitablemente parciales y fragmentarios, que nos permiten atisbar las actitudes y hábitos de los diversos agentes (los lectores devotos, impresores, o inquisidores) que intervenían en la circulación de estos libros ante la ausencia de los ignacianos. Además de las limitaciones inherentes a cualquier aproximación a la vida social, política y religiosa

¹⁰⁷ Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio...*, op. cit., p. 118-119. Olivia Moreno Gamboa, *¿Autor devoto o refinado hipócrita? Fernando Martagón ante la Inquisición*, Ciudad de México, El Colegio de México, p. 16.

¹⁰⁸ Francisco Pimentel, *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México: poetas*, Ciudad de México, Librería de la Enseñanza, 1890, p. 280, disponible en <https://archive.org/details/3791713> [22 de septiembre de 2023].

de la Nueva España en las últimas décadas del siglo XVIII, existe una laguna inevitable en este enfoque sobre el libro y la lectura: resulta difícil verificar cómo los lectores históricos usaban e interpretaban los libros que poseían. Es decir, el mero hecho de la venta y circulación de devocionarios jesuitas no nos asegura que estos fueron usados tal y como sus autores habían imaginado, o según las pautas que los mismos libros detallan. Incluso en los testimonios directos de los y las lectoras (por ejemplo, en los procesos inquisitoriales o las autobiografías de religiosas) siempre existe un grado de mediación que nos obliga a mitigar nuestras afirmaciones sobre la recepción de esta clase de obras¹⁰⁹. No obstante estas limitaciones, la continuada demanda por los devocionarios jesuitas, junto con las modificaciones materiales y textuales que experimentaron después de la expulsión, indican una pluralidad de usos entre diversos grupos. Lo que estos usos tienen en común es la manipulación del libro impreso –cuyo formato se adaptaba a las necesidades contingentes de sus lectores– como un ejercicio intelectual, espiritual y físico mediante el cual los y las lectoras podían asumir la vida como un proyecto de perfeccionamiento individual dentro del complejo medio social de la Nueva España. El análisis de la literatura devocional jesuita impresa entre 1768 y 1815 revela varias tendencias: la transformación del ejercicio espiritual ignaciano en una técnica sencilla implementada a través del uso individual del libro impreso; la reducción del tamaño de los devocionarios a fin de promover su uso en diversos espacios, lo que también beneficiaba el margen de los impresores; la supresión de los elementos apologéticos o propagandísticos a favor de la Compañía de Jesús, con el objetivo de evitar la censura, y el enfoque en las necesidades espirituales y sociales de los laicos en el contexto novohispano de fines del siglo XVIII.

Además de las limitaciones inherentes a la historia del libro y de la lectura, cualquier abordaje del legado de la Compañía de Jesús arriesga reproducir el excepcionalismo propagado por los mismos ignacianos a través de sus obras devocionales y hagiográficas. Los jesuitas eran tan propensos a los deslices morales como los miembros de las otras órdenes religiosas o el clero secular, y no eran universalmente recordados por sus virtudes ascéticas¹¹⁰. El énfasis en los devocionarios jesuitas además puede generar una percepción distorsionada sobre el comportamiento de los habitantes de los centros urbanos virreinales

¹⁰⁹ Freitas Carvalho ha detallado la dificultad que entraña deducir los hábitos de lectura devocional de las fuentes históricas. *Lectura espiritual...*, *op. cit.*, pp. 149-153. Chartier ha advertido la tentadora falacia de confundir las representaciones de lectura, siempre sesgadas, con las prácticas reales, las cuales solo se perciben por un espejo oscuramente. Chartier, “Lecturas y lectores ‘populares’...”, *op. cit.*, p. 493.

¹¹⁰ Con respecto a los deslices de algunos religiosos de la Compañía de Jesús, los casos de jesuitas solicitantes están bien documentados en el archivo del tribunal del Santo Oficio. Medina, *Historia*, *op. cit.*, pp. 372-373. Georges Baudot y María Agueda Méndez documentan un *chuchumbé* erótico-burlesco de la época posterior a la expulsión que parodia el estereotipo del jesuita como modelo de virtudes ascéticas. George Baudot y María Agueda Méndez, *Amores prohibidos: la palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*, Ciudad de México, Siglo Veintiuno, 1997, p. 38. Incluso en las obras hagiográficas sobre jesuitas ejemplares se hace alusión a los lapsos que cometieron algunos misioneros al estar expuestos a los peligros morales de la frontera misionera. Juan Joseph de Villavicencio, *Vida y virtudes de el venerable, y apostólico padre Juan de Ugarte*, Ciudad de México, Imprenta Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752, pp. 159-160.

del siglo XVIII; desde luego, la realidad cotidiana distaba mucho del ideal representado en la literatura devocional de la época¹¹¹. Esto, sin embargo, no significa que la evidente demanda por este tipo de literatura devocional solo servía para encubrir la hipocresía religiosa, y por ende no nos dice nada sobre las aspiraciones reales de sus lectores. Al contrario, la forma material y discursiva particular de estos libros indica el deseo de superación individual y social que nace de estas mismas contradicciones. Descartar el análisis de estos libros por no ser representaciones fidedignas de la realidad cotidiana de sus lectores es equiparable a ignorar la relevancia de los diversos géneros de autoayuda que han proliferado durante los siglos XX y XXI porque el sujeto ideal que prometen producir rara vez se manifiesta¹¹².

Por último, el estudio de los libros devocionales jesuitas, un género aparentemente a destiempo con los movimientos culturales y políticos del siglo XVIII, nos permite reexaminar el modo en que nuestras formas de ser y pensar han sido determinadas por una relación particular con el libro impreso, un soporte de lectura cuya desaparición se vuelve cada día más aparente. El uso y adaptación de estos libros pone de relieve el modo en que nuestra relación con la forma material de la lectura sigue entendiéndose como un ejercicio mediante el cual uno se encuentra consigo mismo. En este sentido, debemos reformular cómo pensamos en el ciclo vital del libro y su adaptación en distintos contextos históricos: si bien es evidente que el uso del libro impreso obedece a las necesidades contingentes de sus lectores, también es cierto que persisten algunos hábitos de la lectura devota hoy en día, hasta en los espacios desencantados de las bibliotecas y archivos¹¹³. En cuanto a los libros incluidos en este estudio, es difícil imaginar que alguna vez hayan sido tratados con más veneración y solemnidad que en las bibliotecas especializadas donde se alojan actualmente. Más allá de su funcionalidad, los protocolos que regulan el acceso y manipulación de estos objetos son pequeños rituales que sirven como experiencias formativas para la comunidad de iniciados que se conocen y se reconocen a través de su relación con los libros y documentos históricos. Se puede objetar que el texto transmitido por estos dispositivos de inscripción no es leído ni entendido por los lectores especializados como un guion que pautea la oración y meditación espiritual. Eso dicho, es difícil no detectar el cariz ascético y moral en el método de lectura atenta que Edward Said asocia con la filología “secular”: “[A] detailed, patient scrutiny of and a lifelong attentiveness to the words and rhetorics by which language is used by human beings who exist in history”¹¹⁴. Este ejercicio

¹¹¹ Ver, por ejemplo, la clásica descripción de las calles de la Ciudad de México durante el siglo XVIII, en Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social de la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 132-135.

¹¹² Ambos fenómenos se pueden abordar dentro de la “ascetología general” propuesta por Peter Sloterdijk como alternativa al concepto sociológico de la secularización. Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Pedro Madrigal (trad.), Valencia, Pre-Textos, 2013, pp. 147-148.

¹¹³ En este sentido, debemos repensar el esquema teleológico de Adams y Barker, en el que los libros que sobreviven sus primeros usos entran en “the world of collecting and scholarly research” donde se convierten en meros objetos de investigación académica. Adams y Barker, “A New Model...”, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁴ Edward Said, “The Return to Philology”, en *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, p. 61. Geoffrey Galt Harpham ha reconocido el ascetismo metodológico implícito en

escrupuloso y constante –la base de una identidad regularmente sometida al escrutinio de nuestros pares– incluso puede producir un asombro casi místico al revelarnos la intimidad de individuos distantes en el tiempo con quienes establecemos una humanidad compartida. En este sentido, el lector académico contemporáneo tiene más afinidad con el lector devoto de los siglos pasados que con los lectores de un futuro no muy lejano en que el libro impreso será reemplazado por nuevos soportes y hábitos de lectura. Esta investigación, por ende, debe terminar con la pregunta fundamental para cualquier indagación sobre la historia del libro y la lectura: ¿la obsolescencia del libro impreso también significa la desaparición de los modos de pensar, vivir y habitar el mundo que se han desarrollado con él?

el llamado a “retornar a la filología”. Galt Harpham, “Roots, Races, and the Return to Philology”, en *Representations*, 106, n.º 1, Berkeley, 2009, p. 40.