

Como citar este artículo en APA: Alcántara Bojorge, Dante Alberto (2020). Espiritualidad, identidad y memoria histórica: un acercamiento desde el caso franciscano y jesuita. *Cuestiones Teológicas*, 47(108), 40-63. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a03>

Fecha de recepción: 13.07.2020 / Fecha de aceptación: 20.09.2020

# ESPIRITUALIDAD, IDENTIDAD Y MEMORIA HISTÓRICA: UN ACERCAMIENTO DESDE EL CASO FRANCISCANO Y JESUITA

Spirituality, Identity and Historical Memory: From the Perspective of the Franciscan and Jesuit Cases

DANTE ALBERTO ALCÁNTARA BOJORGE<sup>1</sup> 

## Resumen

Este artículo trata la correspondencia entre la espiritualidad de la Orden de Hermanos Menores y la Compañía de Jesús, en su relación con la construcción de la memoria histórica. Frente a la ausencia de trabajos centrados en este tema, se revisa la problemática en torno al vínculo entre espiritualidad y memoria histórica, para caracterizarlas en sus vertientes franciscana y jesuítica, subrayando semejanzas y diferencias. A través de escritos de sus fundadores, Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, así como de casos puntuales tomados de cronistas novohispanos, se plantea el problema del influjo de la espiritualidad en las representaciones internas de ambas corporaciones religiosas, según ha sido comunicada en sus relatos históricos. Se entiende a la memoria histórica como una construcción de carácter intelectual, que implicó una elaboración consciente, destacando en el marco teórico-conceptual la idea propuesta por Pierre Nora, según la cual el concepto de “memoria” ubica al pasado dentro del presente dándole vida, a través de una fuerte carga afectiva, sustentada en identidades. Asimismo, se concibe a la espiritualidad como una actitud básica, práctica o existencial, que en el mundo de la cultura cristiana es consecuencia y expresión de una visión cristológica de la vida humana. Se concluye que el legado espiritual de los fundadores, a través de algunas de sus obras escritas, y su hagiografía posterior, forman parte de los elementos que concurren en la configuración de una identidad corporativa propia y en un modo específico de proceder, notorio en la historiografía de cada una de las órdenes religiosas.

**Palabras clave:** Espiritualidad; Identidad; Memoria histórica; Historiografía; Crónicas; Franciscanos; Jesuitas; Nueva España; Francisco de Asís; Ignacio de Loyola.

1 Doctor en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Actualmente es profesor-investigador del Departamento de Historia y Antropología, Universidad de Sonora, México. Correo electrónico: [dante.alcantara@unison.mx](mailto:dante.alcantara@unison.mx)

## Abstract

The article addresses the connection between the Order of Friars Minor and the Society of Jesus' spirituality in relation to historical memory. Provided the lack of literature that discusses this subject, the article addresses the issue regarding the link between spirituality and historical memory, to later characterize their Franciscan and Jesuit sides, highlighting similarities and differences. Based on both the writings by their founders, Francis of Assisi and Ignatius of Loyola, and particular cases of the chroniclers of New Spain, the article raises the issue of the influence of spirituality in the internal representations of both religious organizations, as it has been reported in their historical accounts. The article understands historical memory as an intellectual construct, which involved conscious elaboration, highlighting the idea suggested by Pierre Nora in which the concept of "memory" locates the past within the present, giving it life through a deep emotional charge that rests on identities. Likewise, it understands spirituality as a basic, practical, or existential attitude, which in Christian culture is both the result and expression of a Christological view of human life. The article concludes that the spiritual legacy of the founders of these religious organizations, which is established through both their writings and later hagiography, belongs to the elements that meet in shaping a particular corporate identity and in a particular way of proceeding, which is evident in the historiography of both organizations.

**Keywords:** Spirituality; Identity; Historical Memory; Historiography; Chronicles; Franciscans; Jesuits; New Spain; Francis of Assisi; Ignatius of Loyola; Order of Friars Minor; Society of Jesus.

## Introducción

*Un franciscano y un jesuita eran amigos. Ambos eran fumadores, y les resultaba difícil rezar mientras fumaban un cigarrillo. Así pues, decidieron pedir a sus respectivos superiores permiso para fumar. La siguiente vez que se encontraron, el franciscano estaba abatido: «Le pregunté a mi superior si me daba permiso para fumar mientras rezaba, y su respuesta fue “¡No!”» El jesuita sonreía: «Yo le pregunté si podía rezar mientras fumaba, y mi superior me dijo: “¡Naturalmente!”».<sup>2</sup>*

Aunque parezca sólo una ficción humorística, el texto citado propone actitudes diferentes frente al gusto por el cigarrillo entre dos religiosos, uno franciscano y el otro jesuita. Muestra que para el primero la obediencia al superior y el comportamiento adecuado durante el rezo son centrales, por ello no es posible fumar mientras hace oración; por el contrario, tratándose del segundo, la obediencia y la fidelidad se someten a una finalidad práctica: mientras dedique tiempo al rezo, no hay problema con fumar simultáneamente.

---

2 Citado en Sintobin (2018).

Lo anterior plantea un problema de modo de proceder, que está ligado a la *identidad* que históricamente han ganado la Orden de Hermanos Menores (OFM), y la Compañía de Jesús (SJ). Esta identidad tiene unas características sustentadas en el legado *espiritual* de sus fundadores,<sup>3</sup> el cual fue continuado y readaptado con el correr del tiempo por sus sucesores, quienes de este modo conformaron una *imagen* representativa de sí mismos.

Dicha imagen ha sido *comunicada* a propios y extraños por cada instituto religioso, en diferentes campos de acción, a lo largo de su historia, de manera que ha influido y forma parte de sus argumentos teológicos, representaciones artísticas, ideales evangélicos, actividad política, y un largo etcétera. En este sentido, un aspecto con el que se vincula directamente y que resulta de gran valor es la “memoria histórica”, pues esta última constituye un elemento esencial para la elaboración de una identidad colectiva.

Es indudable que los miembros de las órdenes religiosas mencionadas descubrieron en el recuerdo vivo de su actuar en el mundo un elemento sustantivo. Sus fundadores tuvieron el deseo de conservar su *memoria* corporativa, debido a su marcada conciencia histórica. Por ejemplo, Francisco de Asís, en la conclusión de la *Regula non bullata*, hizo la siguiente llamada a los suyos: “Ruego a todos los hermanos que aprendan el tenor y sentido de las cosas que están escritas en esta vida para la salvación de nuestra alma, y que las traigan frecuentemente a la memoria” [1R 24, 1].<sup>4</sup>

Por su parte, Ignacio de Loyola, en numerosas ocasiones, se refiere a la: “importancia de escribir las cosas, *para que no se vayan de la memoria*”. En un principio se trató de recomendaciones personales, pero luego también estuvieron dirigidas al cuerpo de religiosos. Por eso, las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, cuya redacción comenzó en 1541, se ocuparán de señalar la necesidad de que hubiera correspondencia constante entre los misioneros y el preposición general [CC 655-676],<sup>5</sup> no sólo para estar bien informados acerca de los sucesos cotidianos en las misiones, casas y colegios, o para fortalecer la cohesión entre los miembros dispersos, sino también para conformar materiales útiles para la memoria colectiva.

De hecho, en 1547, a siete años de su aprobación papal, el secretario de la Compañía de Jesús, Juan de Polanco, se encargó de ordenar la correspondencia jesuita. Gracias a ello, al año siguiente fue capaz de elaborar un *Sumario*, donde abordó los orígenes de la Orden.<sup>6</sup> En su proemio se lee:

- 
- 3 No se plantea aquí una distinción entre actividades espirituales, por un lado, y corporales, por otro. Se proponen de forma integrada las prácticas intelectuales y las sensibles. De hecho, ambas están incluidas bajo la categoría de “espiritualidad”, y son entendidas, sustancialmente, como un modo de vivir la vida.
  - 4 Los escritos de Francisco son citados como comúnmente se hace para las fuentes franciscanas; sigo la edición castellana de Guerra (2017). Por su importancia, es oportuno conocer el texto latino: *Rogo omnes fratres, ut addiscant tenorem et sensum eorum quae in ista vita ad salvationem animae nostrae scripta sunt, et ista frequenter ad memoriam reducant*. El mismo Francisco rogaba a Dios por todos los suyos; los “conmemoradores” (*recordantes*), por ejemplo, son mencionados junto a maestros, estudiantes y trabajadores apostólicos, entre otros. Cabe mencionar que la *Regula non bullata* (1221), no fue aprobada por la curia pontificia y tampoco por la Orden.
  - 5 Para los textos ignacianos, como en este caso, se citan las abreviaturas correspondientes según la costumbre. El lector interesado puede encontrarlos compilados en Iparraguirre y Dalmases (1991).
  - 6 El título completo es: *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan* (Polanco, 1943). Para su elaboración el autor se apoyó también en un texto previo de Diego Laínez, quien compuso la primera biografía de Ignacio de Loyola en 1547. De este último puede verse su edición moderna en Alburquerque (2005).

Considerando el justo y útil cuidado que muchos santos varones han tenido de *conservar en escrito la memoria de las cosas notables de los siervos de Dios* [...], parecióme sería cosa con que se glorificaría la divina Majestad, *que no se dejase olvidar* lo que su omnipotente mano ha hecho y hace en esta Compañía, y por ella en otras muchas ánimas (Polanco, 1943, pp. 151-152).

Más tarde, la Orden estableció una *formulae scribendi* (1573), que indicó los aspectos importantes a conservar en las misivas y, siguiendo esa misma tradición, varios años después (1598), se dispuso la elaboración de una “historia general” regulada y estructurada con precisión, sentando con ello los cimientos de su memoria histórica a escala mundial. Lo anterior muestra que el interés de los fundadores fue transmitido a los miembros del instituto religioso.

El tema de la memoria histórica puede estudiarse desde diversas perspectivas.<sup>7</sup> Para nuestro caso, y aplicado al conjunto de religiosos franciscanos y jesuitas, se entiende la memoria histórica como una construcción de carácter intelectual que implicó una elaboración consciente por parte de los autores, quienes establecieron qué sucedió y luego le dieron forma y sentido a partir de las huellas que dejaron las experiencias de vidas pretéritas de los miembros de cada Orden. Así, la memoria histórica de un instituto religioso responde a lo que se considera digno de ser recordado para integrar su identidad -sus *representaciones* internas- como grupo religioso cristiano-católico, con sus códigos y marcos significativos particulares.<sup>8</sup> Asimismo, debido a que franciscanos y jesuitas son personas que cultivan una forma de vida cristiana, secundamos la aseveración del medievalista Jacques Le Goff, para quien esta última se define, en gran medida, como una *memoria*: “El recuerdo activo de Cristo se convirtió en motor esencial de la vida espiritual” (Le Goff, 2003, p. 116).

Así pues, como telón de fondo estaría una “espiritualidad” específica que, junto con la memoria histórica, fundamenta la “identidad” colectiva. Por eso resulta importante mirarlas de manera conjunta. Hasta ahora no se ha estudiado de forma sistemática su vínculo. Si bien la historiografía dedicada a franciscanos o jesuitas alude, en alguna medida, a sus prácticas religiosas, y a su espiritualidad, lo cierto es que esta última se ha marginado como objeto de investigación en obras dedicadas a la historia de la Iglesia, de la religión, del catolicismo, del pensamiento histórico moderno, o de las ideas religiosas, entre otros temas. En específico, aludimos a aquellas que no son producto de autores creyentes, sino de quienes están relacionados con el ámbito académico de carácter laico. Por lo anterior, el presente trabajo propone, en lo posible, romper con las dificultades epistemológicas contemporáneas e historizar la *espiritualidad* en su relación con la memoria histórica, con el fin de averiguar cuáles son los elementos identitarios de aquella que han estado presentes en esta última y la han moldeado.

---

7 Por ejemplo, es posible revisar la metodología empleada por quienes se encargaron de recuperarla y conservarla en forma escrita: cuáles son sus experiencias fundamentales, los tópicos y lugares comunes, las maneras de comunicarla, las identidades que la constituyen, entre otros aspectos.

8 Es significativo incluir también dentro del marco teórico-conceptual, la propuesta de Pierre Nora, quien separa *historia* de *memoria*. Según Nora, el concepto de “historia” implica una imagen del pasado distinguible del presente, pero el de “memoria” ubica al pasado dentro del presente, como una parte integral que actúa permanentemente. Así, la *memoria* es la vida, es afectiva, tiene su raíz en lo concreto, en las identidades. Véase Nora (2008).

Finalmente, es de suma importancia subrayar que *pensamos* la espiritualidad desde el ámbito profesional e historiográfico que nos compete, es decir, en la búsqueda de la *experiencia* que de aquella quedó de forma escrita por autores franciscanos y jesuitas, tanto en textos producidos como parte de la vida cotidiana (cartas, informes, diarios personales, etcétera), como en los relatos, crónicas o historias. Ambas maneras de testimonio se han visto influidas por formas específicas de espiritualidad que son clave para la definición de la identidad de los religiosos mencionados.

Se ha estructurado el artículo de la siguiente manera. Primero se abordará, de forma breve, la noción de espiritualidad cristiana que se sustenta en la visión del *Espíritu* divino experimentado por Jesús de Nazaret, con atención a sus posteriores elementos trinitarios. Lo anterior, con la finalidad de contar con el antecedente cristológico que sustenta a las espiritualidades jesuita y franciscana. A esta última se dedica el segundo apartado, en donde se presentan características concretas de esta espiritualidad, que son centrales en la construcción de la identidad y la memoria histórica de la Orden Franciscana. Finalmente, se estudia el caso de la espiritualidad ignaciana, abordando también el impacto que la literatura hagiográfica ha tenido en la visión histórica de los miembros de dichas corporaciones religiosas.

## 1. La noción de espiritualidad y su estudio

Por principio de cuentas, en cuanto al tema de la espiritualidad es importante señalar que, en general, los historiadores de tradición universitaria, creyentes o no, prefieren hablar de “religión”, centrándose, usualmente, en las implicaciones antropológicas, filosóficas, psicológicas o socio-culturales que este tema tiene para la historia.<sup>9</sup> En el mejor de los casos, el conocimiento de la teología practicada por los religiosos y eclesiásticos permite a algunos estudiosos referirse a características de su pensamiento que podrían relacionarse con la espiritualidad. Por ejemplo, cuando estudian su observancia religiosa o se preguntan acerca de su idea de salvación, o de santidad, sobre sus devociones específicas, su ascética, etcétera. No obstante es notorio que en la historiografía, tanto a nivel mundial como la dedicada a la historia de la Nueva España y/o México, y a las distintas regiones de su extenso territorio, existe una escasa atención por este tema.<sup>10</sup>

Una explicación de este fenómeno se encuentra en el desinterés que hay en diversos círculos intelectuales y académicos, en particular porque se asume que la espiritualidad, con independencia de lo que implique, es parte de la religión.<sup>11</sup> Además, para numerosos estudiosos resulta debatible la conceptualización del

9 En particular puede verse Watson (2014). El autor estudia los cambios en el mundo de las creencias y los valores desde la segunda mitad del siglo XIX. Alude, en innumerables ocasiones, a la “espiritualidad” en circunstancias históricas diversas (la Rusia soviética, Alemania nazi, etcétera). Sin embargo, no hace la más mínima reflexión en torno al sentido de esta en cada momento histórico. De hecho, la incluye como una parte de la religión, sin dejar claro de qué se trata.

10 Entre las contadas excepciones podemos citar a Reynoso (2018), quien publicó un trabajo precursor en este sentido, acerca del jesuita Francisco Xavier Clavigero, el cual enfatiza la manera como este conoció la realidad. Reynoso revisa la relación entre el discurrir de la fe, la ciencia y la historia en la obra del veracruzano y bajo la alusión de “aliento del espíritu”, propone la espiritualidad de Clavigero como un elemento clave para entender su visión de la historia.

11 Además, hoy en día la múltiple noción de espiritualidad complica su estudio sistemático, pues va desde su vínculo con prácticas de auto-realización y autoayuda, pasando por una ética personal o la idea de un modo de vincularse con Dios, hasta reflexiones de carácter filosófico, teológico o científico.

término “espiritualidad”, y el tema suele restringirse a miembros del clero y a teólogos, o a quienes se dedican a los estudios religiosos. Así pues, el primer obstáculo que debe superarse es la delimitación del uso del término “espiritualidad”.<sup>12</sup> Por eso, con la finalidad de reducir las ambigüedades que pueden presentarse frente a la polisemia del término, ha de definirse aquí según el sentido construido desde la tradición cristiana occidental.

Así entendida, la espiritualidad podría resumirse como una actitud básica, práctica o existencial que es consecuencia y expresión de una visión cristológica de la vida humana.<sup>13</sup> Es decir, se trata de una espiritualidad que comporta unas exigencias éticas fundamentadas en la revelación hecha por Jesús de Nazaret, según quedó plasmada en los textos evangélicos, la cual se centra en comunicar un modo de darle sentido a la vida desde una experiencia mística profunda, siempre semejante a la del nazareno.<sup>14</sup>

A este respecto, existe un ideal de seguimiento del “Espíritu” divino, transmitido por Jesús según su experiencia de Yahvé (Dios):

*El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor [Lc 4, 18-19].<sup>15</sup>*

Así, con el Espíritu del Señor en él, Jesús fundamenta toda una serie de experiencias e invita a cambiar o modificar la conducta personal: “Cumplido es el tiempo, y el Reino de Dios está cercano, arrepentíos y creed en el Evangelio” [Mc 1, 15]. El Espíritu lo impulsa a vivir haciendo la vida mejor, y constituye una fuerza para luchar contra el sufrimiento, para sanar a los oprimidos y más necesitados, para defender a los últimos y olvidados de la sociedad, y liberar a las personas de creencias dañinas.<sup>16</sup> Dicho en otras

---

12 El vocablo *spiritus*, que procede del verbo *spiro*, “soplar”, es la traducción del griego *pneuma*. Ahora bien, en lo que concierne a la historia de la palabra y la noción de “espiritualidad”, conviene, al menos, señalar que, de acuerdo con algunos estudiosos, la primera mención segura acerca del uso del término *spiritualitas* se debe al pseudo Jerónimo, quien lo utilizó en una carta que parece haber escrito Pelagio (354-c. 430) (Solignac, 1990). Con el correr de los siglos, la palabra espiritualidad continuó utilizándose solamente como adjetivo, y no se entendió como sustantivo abstracto hasta que fue utilizada en el contexto cristiano del catolicismo decimonónico francés, donde se denominó *spiritualité* a la doctrina acerca de la *vie spirituelle*, es decir, “vida espiritual”.

13 Seguimos la fórmula de Hans Urs von Balthasar, quien entiende la *espiritualidad* como una expresión ética de la existencia (Balthasar, 1965, p. 7). Cabe añadir que esta idea no se refiere a que el hombre, como individuo, cultive una espiritualidad “útil” para su desarrollo o crecimiento personal, sino, por el contrario, se trata de un “modo de vivir” que está encaminado a construir el bienestar colectivo.

14 No se entiende aquí por “experiencia mística” una forma alta de la percepción, más bien se trata de una conciencia de la presencia divina. Algunos representantes de la teología actual la definirán como “*cognitio Dei experimentalis*” (conocimiento experimental de Dios), siguiendo la propuesta tomista.

15 El énfasis es mío. En este pasaje, según el evangelista, Jesús se aplica a sí mismo unas palabras del profeta Isaías: “El Espíritu del Señor, Yahvé, está sobre mí, pues Yahvé me ha ungió, me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y a sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad de los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de gracia de Yahvé...” [Is 61, 1-2]. En adelante, para las citas del texto bíblico, recurro a la versión de Nácar y Colunga (1999), por tratarse de la primera traducción castellana, directa y completa, a partir de las lenguas originales.

16 Sigo el planteamiento general de Pagola, J. A. (2009).

palabras, la propuesta de Jesús encuentra en el “Espíritu Santo” (gr. *Pneuma Agios*; lat. *Spiritus Sanctus*) un impulso para la trascendencia del ser humano. Este será todo un proyecto de vida de suma importancia del que surgirán pautas centrales para la posterior espiritualidad “cristiana”. De ahí que Pablo de Tarso, en sus cartas, refiera que con Jesús “nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios”, el cual todo lo sondea. En consecuencia, habrá de estar abierto a la acción del “Espíritu”, tal como hizo el Rabí de Nazaret.<sup>17</sup>

Aunado a lo anterior, según el evangelio, Jesús ha revelado que Yahvé (Dios) es “Padre” y descubre que tiene atributos que podríamos llamar “maternales”; él comparte haberse experimentado como su “Hijo”, y antes de la Pascua promete que enviará a sus discípulos el “Paráclito”, o sea, Espíritu Santo. De aquí se conformará después la idea del Dios Uno y Trino, que tomará forma en pensadores cristianos a partir del siglo I. Pongamos por caso a Dionisio el Areopagita, quien ya reflexionaba acerca del misterio de la triada divina.<sup>18</sup>

Después de tres siglos de largos debates, y a partir de las definiciones dogmáticas dadas por los concilios, la Iglesia establecerá la concepción de la naturaleza de Dios como “trinitaria”. El misterio de la Trinidad no dejará de ser objeto de discusión para los teólogos. A pesar de ello, dicha “revelación” será la que aprenderán los cristianos y, con base en su fe trinitaria, se configurará una espiritualidad específica. Los franciscanos, por ejemplo, recibirán el influjo de la mística dionisiana a través de san Buenaventura, quien será una de las fuentes de su espiritualidad en el siglo XIII.

Así, inspirados en la idea de vivir a partir de la fuente del Espíritu Santo, franciscanos primero y jesuitas después, llevarán a cabo sus relaciones sociales y públicas guiados por este impulso básico.<sup>19</sup> De ahí que tendrán una estructura espiritual común, pero también conformarán un conjunto de conceptos particulares, una determinada pedagogía de iniciación (mistagogía), unas formas de oración, un estilo

17 En el texto de la primera carta a los Corintios [1 Cor 2, 10-13] leemos: “Dios nos reveló todo esto *por medio del Espíritu*; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto, ¿qué persona conoce lo íntimo de la persona, sino el espíritu de la persona, que está en ella? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer los dones que Dios gratuitamente nos ha concedido. De estos dones también hablamos, pero no con palabras propias de la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, *expresando realidades espirituales en términos espirituales [pneumatikos]*. El ser humano naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios, pues las considera una locura. Y no las puede entender, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas”. El énfasis es mío.

18 Es interesante observar que la noción trinitaria no es privativa del cristianismo, pues existen rasgos semejantes, tanto en religiones teístas, como no teístas, por ejemplo, el taoísmo, el islam, o el budismo, en donde se encuentran tres niveles o estadios de la manifestación de Dios. A decir de Xavier Melloni: “...al recorrer las diversas tradiciones se constata una gradación ternaria *desde y hacia* la Ultimidad, en una sucesión de planos que van desde el más concreto, histórico y material hasta el más intangible, atemporal y universal, pasando por el plano intermedio del mundo imaginal. Esta pluralidad de triadas responde a la multiplicidad de accesos hacia la Realidad absoluta, con sus diversas dimensiones y niveles de aproximación. Esta escala no es mental, sino iniciática. Ello significa que no se puede describir o explicar desde fuera, sino que sólo se comprende y se desvela a medida que se va recorriendo. No puede ser anticipada por la mente, sino que debe ser experimentada integralmente, lo cual produce una transformación que dispone para el estadio siguiente” (Melloni, 2018, p. 15).

19 Daniel de Pablo Maroto indica: “No olvidemos que la *espiritualidad* no es más que la vida en el Espíritu Santo y que tiene uno de sus fundamentos en la piedad trinitaria y pneumatocéntrica” (Pablo, 2001, p. 114).

religioso-cultural, una visión teológica y, con frecuencia, una antropología y una filosofía propias (Kiechle, 2006, pp. 81-82 y 190-191). Además, su espiritualidad influirá fuertemente en el sentido que los religiosos otorguen a su “misión” personal y grupal, la cual parte de una cultura compartida en un sentido amplio.<sup>20</sup> Sin pretender exhaustividad, a continuación, se abordan características de la espiritualidad franciscana y jesuita, que podemos vincular con su memoria histórica.

## 2. Algunos principios de espiritualidad franciscana y su memoria histórica

La espiritualidad de Francisco de Asís (1182-1226) emana de su *experiencia* y visión personal, para después derivar en una experiencia franciscana, que tiene continuidad con la del fundador, así como también algunas diferencias.<sup>21</sup> Es una espiritualidad mistagógica, esto es, que introduce o guía en los misterios sagrados, ya sea de Dios o del hombre.<sup>22</sup> De ahí que, en el centro de su visión, se encuentra el Misterio de Dios en su dimensión trinitaria. Según sus propios escritos:

- 1) El Altísimo, omnipotente buen Señor, que “ningún hombre es digno de pronunciar tu nombre” [Cánt 2].
- 2) “Nuestro Señor Jesucristo, que es la Palabra del Padre [...] tan digna, tan santa y gloriosa”, que “recibió la carne verdadera de nuestra humanidad y fragilidad” [2CtaF, 3-4].
- 3) El Espíritu Santo, Consolador, que no cesa de inspirar a los hombres.

Si bien se trata de una apreciación teocéntrica, es importante no pasar por alto el carácter cristológico de esta espiritualidad, pues para el Pobrecito de Asís, Jesucristo es “verdadero Dios y verdadero hombre”

---

20 La palabra “misión” (del latín *mittere*) tiene un sentido primario: refiere al acto de enviar a alguien. En el ámbito cristiano comúnmente remite a una expedición para comunicar la “buena noticia” o evangelio, según el modelo de los doce apóstoles. Históricamente ha ganado otros contenidos. Por ejemplo, con ella los historiadores puntualizan una circunscripción o territorio e, incluso, llegan a entenderla como parte de un proceso civilizatorio. Para nuestro caso, ponderamos el sentido de un *envío* -ya sea del Papa o de los superiores de la Orden- para la predicación del evangelio. Cada instituto religioso entenderá de forma diferente los “modos” de emprender esta tarea y es, precisamente, según su espiritualidad concreta, que será llevada a cabo, pues así se sustenta su razón de “ser” y de “estar” en el siglo (*saeculum*). Por ejemplo, a decir de Juan Dejo: “Al hablar de “misiones” en el vocabulario jesuita, debemos tener claro que hay varias acepciones que debemos precisar. Las misiones por antonomasia para los jesuitas eran el desplazamiento propio de su identidad, desde la fundación de la orden. La estabilidad simbolizada por los colegios y que llegó a ser muy importante como modo de equilibrio en la sostenibilidad tanto económica como espiritual, no tenía el sentido de la movilidad misma para la autopercepción particular de los jesuitas en tanto religiosos. En consecuencia, las llamadas “misiones volantes”, “temporales” o “itinerantes” deben entenderse como la esencia de la función e identidad del jesuita” (Dejo, 2020, p. 58).

21 Uno de los pocos trabajos académicos que se pregunta acerca de la “espiritualidad” y la teología propia del “Pobre de Asís”, es el de André Vauchez (2009). Especialista en historia de la santidad y textos hagiográficos, dedica la cuarta parte de su libro *François d'Assise, Entre histoire et mémoire*, al tema de la libertad interior, la humildad y la experiencia de Dios, a la nueva sensibilidad inaugurada por Francisco, su distanciamiento del poder, su amor por la creación, etcétera.

22 En lo que concierne a este último, Francisco propone una antropología en donde el ser humano tiene, a la vez, una grandeza única y una miseria absoluta. Las dos ideas son importantes, pues, al tiempo que descubre una gran dignidad humana otorgada por Dios, tiene una visión sombría del hombre a causa del mal que provoca.

[1R 23, 3]. Este “Hijo” de Dios muestra cómo es el “Padre” y, a través de sus enseñanzas, orienta nuestra vida para descubrir su voluntad. Francisco subraya:

El Padre habita en una luz inaccesible, y Dios es espíritu, y a Dios nadie lo ha visto jamás. Por eso no puede ser visto sino en el espíritu, porque el espíritu es el que da la vida, la carne no sirve para nada” [Adm 1, 5-6].

Así pues, sin el Espíritu no es posible acceder a Dios-Padre y, por medio de su fuerza, se conoce la condición divina de Jesús. El “Espíritu” acompaña al hombre en su itinerario y lo inspira para obrar espiritualmente, saber discernir y juzgar en lo concreto de la vida (Matura, 1998); dicho en otras palabras, el *Poverello* de Asís plantea seguir los movimientos del Espíritu en cada uno de nosotros, para luego tomar decisiones que glorifiquen a Dios.

Ahora bien, en lo que toca a los religiosos franciscanos en su legado histórico posterior, hay un conjunto de rasgos que funcionan como “ideales básicos” e influyen en su espiritualidad. Por principio, los estudiosos identifican el profundo deseo de Francisco por conformar una fraternidad (*fraternitas*) de menores (*minores*) en medio del mundo, que siguieran una vida según el evangelio [1R, pról]. Lo anterior se llevaría cabo a partir de una serie de experiencias, entre las que destacan:

- a) La misión –anuncio de la buena noticia- como proyecto central.
- b) Un género de vida humilde y pobre, siguiendo el ejemplo del Rabí de Nazaret, pero no sólo en cuanto a una actitud personal (interior y exterior), sino con una fuerte dimensión social, debido a que exhorta a la *vita evangelica et apostolica* de toda la comunidad (Hch 4, 32-34).
- c) Junto con la movilidad apostólica y la pobreza absoluta, la aspiración a entablar relaciones fraternas y compasivas con todos los seres del mundo, y a dedicarse al servicio de los “pequeños”, marginados, desprotegidos y pobres.
- d) Integrar una comunidad de personas que han renunciado a todos los privilegios y asumen el estrato social más bajo posible; fieles a la Iglesia institucional, es decir, sometidos a la autoridad de los representantes del orden sagrado y del Sumo Pontífice, y respetuosos con los sacerdotes como responsables de la Eucaristía (Leclerc, 2006, pp. 83-96 y Kuster, 2003, pp. 132-175).

Es importante señalar que los atributos anteriores cobran especial relevancia para el caso de la Nueva España, de donde tomaremos los ejemplos, pues el anhelo de regresar al ideal evangélico primitivo, es decir, la imitación de Cristo, de los apóstoles y de Francisco de Asís, así como el desprecio a la riqueza, y el afán misional, resultan centrales en los frailes novohispanos. A lo anterior agregaríamos la búsqueda de la cultura como medio para el conocimiento de Dios, una preocupación propia de la Época Moderna. Todos son propósitos patentes en los textos de los hermanos menores que trabajaron en dicho territorio (Rubial, 1996, p. 79).

A lo dicho, se suma otra expresión de la manera de vivir propuesta por Francisco de Asís que será típicamente franciscana. Se trata de la “verdadera alegría” (*vera letizia*), en especial ante las injurias, la persecución y la humillación. Es decir, saber soportar con paciencia y en paz los más grandes menosprecios, tal como hizo en su momento Jesús de Nazaret. De hecho, Francisco recuperó la idea del sumo gozo según

se expresa en el Nuevo Testamento,<sup>23</sup> y la desarrolló en un famoso episodio en donde pide al hermano León que escriba “cuál es la verdadera alegría”, de donde se concluye que no puede proceder del exterior, sino del interior del hombre, el cual debe soportar con “paciencia” todas las ofensas mundanas.<sup>24</sup> Esta y otras lecciones del *fratello Poverello* formarán parte de los ideales identitarios de los franciscanos y de su espiritualidad.

Precisamente en lo que toca a la persecución y el menosprecio, Francisco expresa de manera contundente: “Debemos más bien gozarnos cuando nos vemos asediados por diversas tentaciones y cuando soportamos en este mundo toda clase de angustias o tribulaciones del alma o del cuerpo por la vida eterna” [1R 17, 8]. Conviene detenerse en este aspecto, que sirve para advertir el vínculo entre la espiritualidad franciscana y la construcción de la memoria escrita de la corporación religiosa.

Es notorio que los autores franciscanos suelen referirse a su trabajo con algunas comunidades indígenas como el de “ovejas entre los lobos”, parafraseando el texto Evangélico. Como cabría suponer, en el discurso, los menosprecios por Cristo son soportados pacientemente por los frailes. Así puede verse en múltiples pasajes de las crónicas novohispanas, en donde el ejemplo máximo de tribulaciones es el riesgo de vivir el martirio, o padecerlo en verdad. Tomemos por caso a Bernardo de Lizana, quien cuenta en su *Historia de la provincia de Yucatán* (1633):

y como ya fuese de noche obscura, y no viese el santo fray Melchor de Benavente, que venían a matarlos, dijo al santo su prelado: Padre, ya es de noche, como no vienen estos indios a matarnos, que ya lo deseo, que san Pablo deseó esta ventura [...] [y el santo le dijo] dispongámonos a morir, y si la carne muestra flaqueza, el espíritu muestre osadía [...] oían voces y gritos que daban los indios, diciéndoles mil oprobios, llamándoles de embusteros, y cosas tales, no por eso dejaron de ponerse a rezar Maitines del glorioso arcángel san Miguel (Lizana, 1893, pp. 53-54).

---

23 “Tened, hermanos míos, por *sumo gozo* veros rodeados de diversas tentaciones, considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia; más tenga obra perfecta la paciencia, para que seáis perfectos y cumplidos sin faltar en cosa alguna” [Sant, 1, 2-4]. El énfasis es mío.

24 Francisco le explica que un mensajero dice que todos los maestros de la Universidad de París -verdadera élite intelectual de la época- han entrado a la Orden, incluso los preladados ultramontanos, y los reyes de Francia e Inglaterra; que sus hermanos se han ido entre infieles y convertido a todos a la fe; que tiene la gracia de Dios para sanar enfermos y hacer milagros. Pero allí no reside la verdadera alegría. Entonces, ¿cuál es la verdadera alegría? Y responde: “Vuelvo de Perugia y, en medio de una noche cerrada, llego aquí; es tiempo de invierno, está todo embarrado y hace tanto frío, que en los bordes de la túnica se forman carámbanos de agua fría congelada que golpean continuamente las piernas, y brota sangre de sus heridas. Y todo embarrado, aterido y helado, llego a la puerta; y, después de golpear y llamar un buen rato, acude el hermano y pregunta: ¿Quién es? Yo respondo: el hermano Francisco. Y él dice: Largo de aquí. No es hora decente para andar de camino; no entrarás. Y, al insistir yo de nuevo, responde: Largo de aquí. Tú eres un simple y un inculto. Ya no vienes con nosotros. Nosotros somos tantos y tales, que no te necesitamos. Y yo vuelvo a la puerta y digo: por amor de Dios, acógedme por esta noche. Y él responde: no lo haré. Vete al lugar de los crucíferos y pide allí. Te digo que, si he tenido paciencia y no me he turbado, en esto está la verdadera alegría, y la verdadera virtud y la salvación del alma” [VerAl, 8-15].

Pero no sólo se recupera el rechazo de los nativos, pues también los habitantes de origen peninsular, o sus hijos, impedían a su manera la predicación de los frailes. En este sentido, es común encontrar en las crónicas alusiones a “persecuciones” vividas por ellos a causa de su defensa de los indígenas, lo cual, en el discurso, llegaba a ponerlos en peligro de perder la vida. Tomemos el caso de fray Antonio de Segovia, quien por defender a los naturales del maltrato de los españoles:

Padeció muchas persecuciones, y trabajos en defensa de sus hijos, y todos los sufrió con admirable constancia, acordándose de lo que dijo Cristo a sus discípulos, que por su nombre serían acusados en los tribunales y que les impondrían muchas calumnias; de todo salió victorioso haciéndoles la costa su admirable tolerancia (Espinosa, 2003, p. 185).

Sobre el particular, Bernardo de Lizana apunta también que los religiosos con dificultad cumplían con sus obligaciones, pues “...la gente española que había en este reino, impedía la predicación con crueldades y aun contradiciendo lo que los varones apostólicos predicaban” (Lizana, 1893, pp. 41-42). Así pues, el rechazo de los pobladores se conserva en la memoria histórica del instituto religioso, pues sirve para mostrar su trabajo apostólico, que está impulsado por el amor a los nativos, a pesar de la franca violencia de algunos; y donde la paciencia (mansedumbre y benignidad) y, en los casos extremos, aceptar la muerte con Cristo, son el camino para la paz eterna.

Ahora bien, otro aspecto en donde puede advertirse el vínculo entre la espiritualidad y la construcción de la memoria escrita de la corporación religiosa, se encuentra en el hecho de que Francisco deseaba para la sociedad de su época, o al menos para su “fraternidad”, una convivencia fundada en relaciones familiares:

Y dondequiera que estén y se encuentren unos con otros los hermanos, muéstrense mutuamente familiares entre sí. Y manifieste confiadamente el uno al otro su necesidad, porque si la madre nutre y ama a su hijo carnal, ¿cuánto más amorosamente debe cada uno amar y nutrir a su hermano espiritual? [2R 6, 7-8].

Este propósito lo expresa firmemente en varios de sus escritos, y fue conservado en la memoria por los suyos, con tal cuidado, que los lectores podemos encontrar, más de trescientos años después, en el siglo XVI, que los franciscanos novohispanos solían referirse en sus crónicas o relaciones históricas al trato que daban a los indios, como si fueran una “madre” que cuidaba de sus hijos.

Dicho encargo ha sido calificado de paternalismo por algunos estudiosos, pero nada está más alejado del proyecto original, pues este trato formaba parte de los fundamentos sociales de la comunidad franciscana, y estaba enraizado en la espiritualidad del fundador; de ahí su influencia en la memoria histórica y en la cultura escrita de los religiosos. Así pues, tenemos el caso del cronista Alonso de la Rea, cuya obra, publicada en 1643, aborda las labores de los franciscanos en Michoacán, y habla de fray Juan de San Miguel, quien con sus palabras:

reducía y trocaba en corderillos mansos [a los fieros nativos]; y al retirarse a su convento le salían a buscar, balando por aquellas sierras y *siguiendo sus huellas como de tierna madre, para volver a nacer entre sus tiernos brazos* (Escandón, 1996, p. 108).

Y todavía más, a la muerte de fray Juan Gallina, La Rea indica que religiosos y nativos quedaron “...como los polluelos, *que muerta la madre* todo se les va en piar, buscándola de una en otra parte”

(Escandón, 1996, p. 226). Por último, acerca del cuidado de los indígenas enfermos en aquellas tierras, el mismo autor señala:

Y así, no es decible el amor y afecto con que nuestros religiosos acudían y acuden a los enfermos; y *como madres amorosas cuidaban de su salud*, así en el socorro del regalo a la cama, como de la provisión de las medicinas (Escandón, 1996, p. 162).

Además de encontrar en el discurso historiográfico ese amor maternal que, se ha dicho, resulta fundamental, es importante referir, ahora, el tema de la pobreza, el cual se adelantaba páginas atrás. De entrada, debe señalarse que es factible considerar a la espiritualidad franciscana como influida fuertemente por un ideal de “pobreza evangélica”; no en vano Francisco recuerda constantemente:

Empéñense todos los hermanos en seguir la humildad y pobreza de nuestro Señor Jesucristo, y recuerden que ninguna otra cosa hemos de tener en el mundo entero y, como dice el apóstol, teniendo qué comer y con qué vestirnos con esto estemos contentos [1R 9, 1].

Infinidad de textos han abordado el tema de la pobreza franciscana y no es este el lugar para ahondar en ello. Más bien, interesa subrayar que esta constituye parte de un sistema formado por múltiples elementos, que en gran medida trata de desarrollar una forma de vida encaminada a saber ser *indiferentes* con respecto a las cosas creadas.<sup>25</sup> De ahí que Francisco proponga:

- 1) Reconocer que todos los bienes proceden de Dios [1R 17, 17].
- 2) Que “a nosotros no nos pertenecen sino los vicios y pecados” [1R 17, 7].
- 3) Que hay que “seguir las huellas de Jesucristo” [1 Pe 1, 21], aceptar el rechazo, la enfermedad y la muerte, por medio de “la humildad, y la paciencia, y la pura y simple y verdadera paz del Espíritu” [1R 17, 15].

Como se verá más adelante, esta *indiferencia* con respecto a todo lo creado, y el saber aceptar el *rechazo* con humildad, serán sustantivas, igualmente, para Ignacio de Loyola. No resulta extraño, pues ambos personajes persiguen la libertad interior de la persona para que pueda vivir sin ninguna dependencia. Además, una forma de obstaculizar la misión es tomar en cuenta la opinión de los demás; al aceptar el rechazo se rompe con ese miedo. Asimismo, el deseo de ocupar el último lugar o “abajamiento de la humildad”, prepara también para fortalecer dicha indiferencia.<sup>26</sup>

En cuanto a la vida en pobreza, huelga decir que se trata de una constante en las crónicas franciscanas. De ella encontramos un vívido retrato en los relatos de la vida de los frailes, quienes la manifiestan de diversas formas. Una excelente síntesis de los elementos comunes en la historiografía se encuentra en el siguiente fragmento de la pluma de fray Jerónimo de Mendieta, quien en su *Historia eclesiástica indiana*, concluida en 1597, dice que los nativos:

---

25 En ese sentido se entenderá que la posesión de dinero era considerada como una cosa *indiferente*, lo mismo que los bienes materiales, la ciencia, la fuerza, autoridad, inteligencia, fama, etcétera.

26 A decir de Javier Melloni, “rasgos kenóticos de la *vida unitiva* –es decir, de participación e identificación con el abajamiento de Cristo- se vislumbran aquí” (Melloni, 2001, p. 183).

Veían en todos ellos una grande mortificación de sus cuerpos, andar descalzos y desnudos con hábitos de grueso sayal cortos y rotos, dormir sobre una sola estera con un palo o manajo de yerbas secas por cabecera, cubiertos con solos sus mantillos viejos sin otra ropa, y no tendidos sino arrimados, por no dar a su cuerpo tanto descanso [...] Y cuando hacían sus moradas, no querían sino que fuesen humildes y bajas, aunque esto no era de tanta edificación para los indios, porque en caso de penitencia, mengua y estrechura en lo temporal y corporal, S. Francisco que viniera de nuevo al mundo no les hiciera ventaja [...] Sobre todo, el menosprecio de sí mismos, mansedumbre y humildad; inviolable honestidad, no solo en la obra sino en la vista y palabras; desprecio del oro y de todas las cosas del mundo; paz, amor y caridad entre sí y con todos (Mendieta, 1999, cap. 30).

El texto anterior no precisa mayor comentario. Si acaso, subrayar que el afán de pobreza franciscana va más allá de lo material, y que se hace patente en la actitud interior, a través de la mansedumbre, la humildad y la humillación, a la manera del Hijo del Hombre. Todo lo cual, se ha dicho, forma parte, junto con otros elementos, del ideario franciscano fundacional y constituye una estructura básica en el conjunto de incontables “vidas” ejemplares incluidas en las obras históricas de las órdenes religiosas en general.

Para concluir este apartado, conviene decir que los ejemplos de la influencia del modelo espiritual franciscano en la construcción de la memoria histórica de los hermanos menores, evidencian, en buena medida, el interés de los miembros de la Orden por conservar una identidad corporativa a través de su práctica historiográfica. Esta última tenía ideales muy concretos y, para mostrarlo, transcribimos un fragmento cuya precisión es valiosa, pues su autor declara sus objetivos como historiador. Se trata del relato de fray Isidro Félix de Espinosa, quien en su *Crónica franciscana de Michoacán* (1751), señala:

La dulzura de san Bernardo dejó escrito, que el *hacer memoria de los siervos de Dios* conduce para tres cosas de mucho provecho para nuestras almas. La una es el buen ejemplo que nos dieron con su vida. La otra de cotejar las nuestras con las suyas para nuestra confusión. Y lo tercero para esperar nos favorezcan desde el cielo, a que fueron acreedores sus heroicas virtudes. Por todos estos motivos no será razón se omitan aquellas noticias que ha podido recoger la diligencia después de dos siglos que ilustraron con sus raros ejemplos los términos de esta santa provincia (Espinosa, 2003, p. 84)

Una vez que se han expuesto puntos centrales de la espiritualidad franciscana, vinculándolos con las obras historiográficas de la Orden de Hermanos Menores en la Nueva España, mismas que sirven como testimonio de los temas tratados, enseguida se verá lo relativo a la espiritualidad de los jesuitas, lo cual implica detenerse en algunos aspectos del método de oración ignaciano. A su vez, se hará referencia, también, a asuntos en los que coinciden ambas espiritualidades.

### 3. Algunos principios de espiritualidad ignaciana y su memoria histórica

En lo que concierne a la Compañía de Jesús, es un hecho que Ignacio de Loyola (1491-1556) no quiso fundar una espiritualidad específica, sino un modo cristiano de proceder. Sin embargo, hoy en día se asume que existe una espiritualidad conocida como “ignaciana”, con un ideal específico dentro de una multitud de posibilidades. En el centro de esta espiritualidad se encuentran los *Ejercicios espirituales* (*exercitia*

*spiritaulia*),<sup>27</sup> un método concreto para profundizar la relación con Dios, experimentar su cercanía, y saber orientar la propia vida conforme a su voluntad.<sup>28</sup>

Renglones abajo se abordarán algunas de sus características, pero de entrada interesa subrayar que los *Ejercicios espirituales* [=EE],<sup>29</sup> pensados por Ignacio de Loyola para ejercitantes individuales, tendrán también una fuerte impronta a manera de “trasfondo”, tanto en las prácticas de evangelización/cristianización jesuíticas, como en diversos aspectos de la historiografía de Compañía de Jesús. Los ignacianos cultivan una espiritualidad que aspira a darlo *todo* en el mundo para la “mayor gloria de Dios”,<sup>30</sup> y sin escatimar en medios apostólicos, es decir, buscando siempre el más cabal servicio al prójimo.<sup>31</sup> La entrega completa del

27 Si bien son mundialmente conocidos bajo esta denominación, el título completo es “Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [EE 21]. Para el de Loyola era central detectar cualquier impulso *desordenado* que pudiera dificultar una buena elección en la vida: vínculos afectivos, personas, lugares, actividades, formas de pensar, etcétera. Es decir, para discernir adecuadamente las propuestas de Dios, la persona tiene que estar, si no libre, al menos consciente de sus ambigüedades, de sus apegos o de sus “afectos desordenados”.

28 Merece destacarse una obra que tuvo un fuerte influjo en la propuesta de Ignacio para una oración metódica: el *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Publicada en el año 1500 por el abad Francisco García Jiménez de Cisneros (1455/56-1510), recuperaba el espíritu de las reformas en las abadías benedictinas de Luis Barbo (†1443). Ignacio tuvo la oportunidad de leerla durante su estancia de un año en el monasterio de Montserrat. Según Xavier Melloni, “Tanto el *Ejercitatorio* como el *Directorio de las Horas Canónicas* no son obras estrictamente originales, sino que son una sabia recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna*. Destacan sobre todo cinco autores: San Buenaventura (1218-1274) (12), Hugo de Balma (2ª mitad del s. XIII), Juan Gersón (1363-1429), Gerardo de Zutphen (1367-1398) y Juan Mombaer (o Mauburnus). De los dos primeros, Cisneros tomó el esquema clásico de las *tres vías* (*purgativa, iluminativa y unitiva*); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativa; de Zutphen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, propia de la *Devotio Moderna*. La mayoría de las veces, el Abad se vale de citas textuales de estos autores, organizándolas con base en la estructura básica que da a su obra más completa, que es el *Ejercitatorio*: la ascensión de las *tres vías*, que conducen de la meditación hasta la contemplación, pasando por la oración” (Melloni, 1997, p. 6). El autor refiere, también, la existencia de un *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales*, que Ignacio habría leído; e incluso, pudo ser el texto que lo acercó a la obra del abad Cisneros. Con lo anterior puede intuirse la influencia que Ignacio recibió de la tradición benedictina y cartujana, así como del franciscanismo (por su devoción a la humanidad de Cristo) y de la *Devotio Moderna* (por sus métodos para interiorizar la oración).

29 Ignacio señala: “...por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales” [EE 1].

30 Si bien se identifica a los jesuitas con el lema “Ad maiorem Dei gloriam”, la realidad es que también otros religiosos suelen mencionar en sus cartas y textos el anhelo de trabajar en el mundo con el fin de lograr la mayor gloria de Dios, la caridad y la salvación de las almas; al menos así se nota en varios relatos o crónicas franciscanas. Este lema expresa el ideal religioso de llevar a cabo la voluntad divina trabajando por el bien de los seres humanos y el de toda la creación, en general.

31 Incluso, en un sentido “material”, el criterio es siempre el mismo: la eficiencia apostólica. Se pretende trabajar en aquellos lugares donde se pueda servir mejor a Dios y, valiéndose de quienes puedan orientarse mejor, según los objetivos de la Compañía: “la caridad y el celo de las ánimas” [CC 163].

ser humano sólo puede concretarse teniendo clara la razón de ser de los hombres y mujeres del mundo. Es bien sabido que, según Ignacio, todos deben tener presente el siguiente “Principio y fundamento”:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados [EE 23].

Como puede verse, el principio y fundamento ignaciano anima al ejercitante a situarse frente a todo lo creado desde una visión muy concreta. Esto deviene en toda una forma de vivir la vida que será transmitida por los jesuitas de generación en generación. ¿Cómo repercute lo anterior en la cultura escrita que sale de las plumas de los miembros del instituto religioso? El historiador Arturo Reynoso ha subrayado la importancia de comprender cómo fue que los creyentes cristianos de otros tiempos conocieron y vieron la realidad, para luego averiguar cuáles son los elementos espirituales escondidos detrás de su producción intelectual. En este sentido, la epistemología propia de los miembros de la Compañía de Jesús tiene como mecanismo central hacerse “indiferentes a todas las cosas creadas”. Esta manera de estar en el mundo impulsa un alto nivel de apertura y flexibilidad ante los medios y ante el fin de la voluntad de Dios.

Así pues, para entender la visión de la historia de algún historiador o cronista, tomemos por caso al novohispano Francisco Javier Clavigero. Resulta central conocer las pautas de su espiritualidad que propician que el autor no se ajuste a alguna teoría en particular o a una visión de la historia como única posible o verdadera. Por el contrario, lo habilitan para abrazar otras posibilidades siempre cambiantes.<sup>32</sup> Así, por ejemplo, ante la pregunta de si Clavigero fue un hombre con atributos propios del intelectual moderno, muy probablemente responderíamos que sí, pero no tanto por tratarse de alguien que vivió durante el siglo XVIII, sino por estar preparado espiritualmente para poner distancia ante las “realidades”

32 De acuerdo con Reynoso, “...una vez que se tiene una actitud libre de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, la observación (experiencia) y el análisis (discernimiento razonado) de diferentes teorías científicas ayudan a elegir aquellas explicaciones que mejor conduzcan al conocimiento de los fenómenos estudiados. En esta manera de proceder encontramos un paralelismo con la idea que en el campo de la espiritualidad el fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola, plantea en el texto de los *Ejercicios Espirituales* a la persona que busca y desea encontrar la voluntad de Dios en su vida. Quien se ejercita espiritualmente es aquel que prepara y dispone “el ánima” para quitar de sí todas las “afecciones desordenadas” (apegos, prejuicios, miedos) que le quiten libertad para considerar y asumir el camino que lo lleve a descubrir y vivir dicha voluntad. Libre de apegos y con base en su experiencia espiritual y el discernimiento, el ejercitante “ha de usar” aquellas cosas de la Creación que más le ayuden en la prosecución del fin para el que ha sido creado y privarse de las que se lo impiden. Así, quien busca la verdad de los fenómenos naturales, como el que desea encontrar y vivir la voluntad de Dios en su vida, tiene que hacerlo sin ideas o actitudes que de antemano condicionen o distorsionen el análisis y el discernimiento en su búsqueda por alcanzar sus propósitos. Esto permite observar una correlación entre las actitudes y la metodología científica expuestas por Clavigero en la *Physica particularis* y el vejamen, y las actitudes y pasos básicos que se proponen al ejercitante en los *EE*” (Reynoso, 2018, pp. 198-199).

del mundo, y saber adaptarse según “la razón de los lugares, tiempos y personas”.<sup>33</sup> En este mismo sentido, otro estudioso contemporáneo interesado en el vínculo entre la “identidad narrativa” y la “identidad espiritual”, ha planteado también que la espiritualidad es clave para entender cómo define la Compañía de Jesús su misión apostólica. Sostiene que las tareas pastorales de los jesuitas del Perú en la Época Moderna, estuvieron influidas por la tensión entre *contemplación y acción*, que formaba parte de la autopercepción espiritual de los ignacianos, lo cual puede observarse en los relatos sobre sus acciones apostólicas (Dejo, 2020, pp. 53-69).<sup>34</sup>

Para lograr lo anterior, la espiritualidad ignaciana aporta características prácticas que resultan interesantes: una de las más significativas es su utilidad para tomar decisiones en sintonía con los valores cristianos. Para Ignacio de Loyola era muy importante que las personas supieran dirigir sus deseos más profundos conforme a la voluntad divina. Por eso, los *Ejercicios* guían al practicante para que sepa realizar en la vida una buena “elección”. Es decir, optar por Dios y su voluntad en lo concreto [EE 1], que adopta, además, una dimensión crística a través de la relación con el Señor Jesús [EE 164-168].<sup>35</sup>

Conviene subrayar que su propuesta espiritual no conlleva la preparación para saber “decidir”, sino que se trata de saber “elegir”, lo cual le otorga un componente pasivo: Dios presenta al ejercitante varias posibilidades para su *libre elección* (Kiechle, 2006, pp. 144-147). Dicho de otra manera, se trata de tener claridad para *elegir* una alternativa concreta. ¿Cómo hacerlo? Para Ignacio, el secreto radica en siempre recordar la finalidad de la elección: la gloria de Dios.

Como se ha señalado, esa capacidad de elegir debe sustentarse en la *indiferencia*. En palabras de Ignacio no debe preferirse “más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta”, es decir, aquello que aleje a la persona del fin para el cual fue creada. Una de las maneras de hacerse indiferente es optar por un comportamiento según aquello que habría hecho Jesús de Nazaret y una de las características sustantivas, en este sentido, es elegir la “pobreza”. Puede verse en los *Ejercicios* que, entre las *Tres maneras de humildad*, la mejor o “perfectísima” es aquella que:

---

33 Esta famosa expresión resulta, en verdad, trascendental para todo el modo de proceder jesuítico. Aparece en una carta de Ignacio dirigida a Pedro Canisio, fechada el 13 de agosto de 1554, en donde le dice que, para enfrentar el avance del protestantismo en Austria, es importante que el rey se declare enemigo de las herejías. Para ello, a pesar de la utilidad que pueden tener múltiples argumentos en provecho de la fe católica para convencer al monarca, antes, con prudencia, debe de tomarse en cuenta: “la razón de lugares, tiempos y personas”, para ponderar en cuáles y con quiénes es más conveniente guardar silencio (Iparraguirre y Dalmases, 1991, p. 1011).

34 La frase “contemplativos en la acción” fue acuñada por Jerónimo Nadal, uno de los primeros jesuitas, para designar una forma de oración integrada en las labores de la vida cotidiana. Con todo, la exigencia de ser contemplativo en la acción, y activo en la contemplación, ya estaba presente en la espiritualidad de los miembros de la Orden de Predicadores, de lo cual un ejemplo paradigmático es el Maestro Eckhart (1260-1328), quien tuvo una existencia inusualmente activa que alimentó su experiencia mística.

35 Son célebres las palabras de Ignacio quien dice que para él, los *Ejercicios* son “... todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprouechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprouechar a otros muchos”. Así lo indica en una carta (año 1536) dirigida al padre portugués Emmanuel Miona (*Monumenta Ignatiana 1*, 1903, p. 113).

por imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo [EE 167].

Este aprender a vivir menospreciado por Cristo es un elemento que destaca en la memoria histórica de la Compañía, de la misma manera que para el caso franciscano, como se ha visto. De hecho, desde la notación 146 de los *Ejercicios*, donde se encuentra la meditación conocida como *Dos Banderas*, Ignacio adelanta la importancia de desear “oprobios y menosprecios”, los cuales serán útiles para alejarse del honor mundano, e importantes para un adecuado seguimiento del Señor Jesús.

Resulta interesante advertir que los cronistas del periodo virreinal -y no sólo ellos- acostumbraron aludir al menosprecio vivido por los jesuitas en sus diferentes campos de trabajo apostólico. La importancia de conservar en la memoria el sufrimiento por Cristo, lleva a encontrarse, con frecuencia, alusiones a la rivalidad y a los conflictos con otras órdenes religiosas o con el clero secular; con las críticas, ante los poderes civiles, hechas por “enemigos” de los jesuitas (muchas veces eclesiásticos y religiosos); con habladurías, difamaciones, pleitos infundados, problemas jurisdiccionales con los conventos de frailes, conflictos con los obispos e, incluso, excomuniones, todos rasgos comunes en una historiografía que busca conservar la memoria de la injusta persecución sobrellevada. En este sentido, los episodios que muestran agravios o injurias en contra de algún jesuita -quien los soporta sin protestar- también son frecuentes en las crónicas por la misma razón.

Ahora bien, en cuanto a las dificultades más radicales del trabajo apostólico, en la primera biografía de Ignacio de Loyola, redactada por Pedro de Rivadeneira (1572), se menciona el martirio del padre Antonio Criminal y la fiereza de los naturales en distintas latitudes. De hecho, en el territorio americano hubo conocidos casos de martirios en la Florida, el noroeste de México, el Paraguay, y el sur de Chile, que fueron conservados en la memoria histórica de la Compañía, los cuales sirven como evidencia de una vida entregada a ideales evangélicos y la defensa de la religión cristiana. Es oportuno señalar que, al igual que los mártires franciscanos, los jesuitas siguen el modelo de san Esteban.<sup>36</sup> Además, el martirio, en la mayoría de los casos, es algo que el religioso ha *elegido* voluntariamente.

El cronista jesuita Diego de Soto apunta, en su *Historia de las cosas más dignas de memoria que han acontecido en la fundación, principios y progreso de la Compañía de Jesús en esta Provincia y Reinos de Nueva España* (1601), con respecto a la muerte del padre Pedro Martínez:

pero el santo varón, llegado que se vio a tierra, luego al punto (según con certidumbre supimos del intérprete), puesto de rodillas y las manos y ojos levantados al cielo, comenzó a rogar primeramente por sí a la Divina Majestad y luego, a imitación del protomártir S. Esteban, por los que le flechaban y quitaban la vida. Y así, puesto de rodillas y orando, fue atravesado primeramente su dichoso cuerpo con flechas y después herido y maltratado con macanas, con que dio su preciosa alma al que la creó [ARSI, *Mex.* 19, f. 5v].

36 El protomártir Esteban fue un diácono de la Iglesia primitiva que, debido a su interpretación cristológica de la Ley de Dios, fue tenido por blasfemo y condenado a lapidación. La descripción que se hace de aquel momento en el libro de los *Hechos de los apóstoles* [Hch 7, 55-60], pinta un cuadro en donde, lleno del Espíritu Santo y de forma sumisa, recibió las pedradas a la manera de Cristo crucificado.

Por otra parte, resulta digno de destacar que la visión de Ignacio coincide, en aspectos centrales, con la de Francisco. Como cabría imaginar, su fe también es trinitaria. Él mismo reconoce que, después de los dos primeros periodos de estancia en Manresa, recibió la revelación de la “Santísima Trinidad”. Dice la *Autobiografía* que, durante los primeros tiempos de su conversión, Dios iba formando a Ignacio a la manera de un maestro a un niño. Así pues, un día durante el rezo de las Horas de nuestra Señora, en las gradas del monasterio de Santo Domingo, se le empezó a:

elevant el entendimiento, como que vía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, [...] y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad [A, n. 28].

No extrañará, entonces, advertir que en los *Ejercicios* encontremos una meditación acerca de la Encarnación, que alude directamente a la Trinidad:

El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano [EE 102].

Si bien para algunos estudiosos la contribución teológica de Ignacio de Loyola parece más vinculada a Jesucristo, pues los *Ejercicios* tienen, sin lugar a dudas, un carácter cristológico, en Ignacio la iniciativa para la redención de los hombres es trinitaria. En su experiencia, el Padre, el Hijo y el Espíritu constituyen tres formas diferentes de acceder a Dios, y la relación entre ellos es otra manifestación del actuar divino, al igual que para Francisco de Asís.

Existe otra coincidencia esencial con la espiritualidad franciscana, la cual va más allá del método descrito, y que suele perderse de vista: los dos subrayan el llamado a la pobreza del cristiano, debido a que el de Loyola abreva en la propuesta del Pobrecito de Asís, asunto que antes se ha comentado. Por ejemplo, el ideal ignaciano de pobreza se expresa en los *Ejercicios*, bajo la expresión “quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza” [EE 167].

Ambos descubren el daño que ocasionan los vicios y apego de los hombres a los bienes materiales, y destacan que una auténtica conversión espiritual sólo puede alcanzarse si la persona se desprende de sus apegos. Y no sólo eso, pues *devolviendo* a Dios *todos* los dones recibidos, se logra un modo de vivir radicalmente *pobre*, lo cual trae consigo la indiferencia hacia las cosas, el desapego y la libertad humana [cfr. EE 23 y 1R 17, 7]. A decir de Leonardo Boff: “Tanto para Francisco como para Ignacio, ser pobre significaba más que un ejercicio ascético, era un despojarse de todo para estar más cerca de los demás y construir la fraternidad con ellos” (Boff, 2020, párr. 11). Por su parte, el historiador John O’Malley asevera que en ningún aspecto es más palpable la influencia de la espiritualidad franciscana en los *Ejercicios* que en su énfasis “en el desprendimiento de los bienes materiales”, tal como se advierte en la estrategia de la Segunda Semana mencionada renglones arriba (O’Malley, 1995, p. 422). De hecho, los primeros jesuitas tuvieron presente este aspecto entre sus motivaciones primarias pues, para ellos, la vida comunitaria en estricta pobreza era uno de sus objetivos fundacionales. Además, cuidar a los pobres y desprotegidos fue un rasgo también esencial de aquel pequeño grupo de “amigos en el Señor”.

La alusión a la pobreza aparece regularmente en las crónicas franciscanas y jesuitas. Son numerosos los pasajes que pueden citarse, pues es común encontrar el “desprecio de sí mismo” en varios padres y hermanos. Tomemos, por caso, al jesuita Juan Curiel, misionero de la Florida, quien “fue muy amigo de la santa pobreza”; o el padre García Pacheco, que vivió la “santa pobreza” al extremo [ARSI, *Mex.* 19, f. 85 y AHH, v. 258, legajo I, ff. 37v-38]. Seguramente, al lector no extrañará que la humildad sea una virtud muy frecuente en el retrato que los cronistas hacen de ellos.

Otro ejemplo del énfasis en una vida humilde y pobre se advierte al momento de la llegada o proceso de establecimiento de los jesuitas en algún nuevo lugar, particularmente en las ciudades donde, según el modelo hagiográfico ignaciano, era importante subrayar que la primera habitación había sido un sitio pobre, sin puertas, ventanas y muy incómodo; o un hospital sencillo; o una pequeña y humilde casa donde vivían con incomodidades, en una situación precaria, pero generalmente “alegres”. Por ejemplo, el cronista Juan Sánchez Baquero, en su *Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús* (1609), habla, en este sentido, de la primera habitación de los jesuitas a su llegada a la ciudad de México, lo siguiente:

En este hospital esperaron entrambos [Antonio Sedeño y Juan de Salcedo] a los padres y se albergaron en unos camaranchones sin puertas ni ventanas que apenas se acaban de cubrir, mal acomodados y fríos [...] cada uno se albergó en la camilla que traían y durmieron muy alegres de haber concluido con salud el viaje [ARSI, *Mex.* 19, f. 79].

Por otra parte, acerca de la concepción de Francisco relativa a que todos los bienes proceden de Dios, Ignacio propone cuatro puntos concretos, de los cuales rescatamos dos: 1) “Traer a la memoria los beneficios rescibidos de creación, redención y dones particulares” [EE 234], y 2) “Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la summa y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.” [EE 237].

Con respecto a lo anterior, es común encontrar en las crónicas jesuitas referencias a donaciones materiales, como para el establecimiento de un colegio; así como beneficios de índole social, gestiones para conseguir el apoyo de personajes importantes, o ayuda de carácter moral, entre otros. La providencia divina se advierte, constantemente, como en el caso del arribo de los jesuitas a La Habana, pues según el cronista Diego de Soto:

verdad es que los nuestros resistían cuanto podían, y deseaban templar estas demasías con no pequeño sentimiento de verse tan servidos y regalados; pero nunca pudieron conseguir lo que deseaban y debió de ser particular providencia del cielo, porque la necesidad suya era extraordinaria y todos venían del mal pasar tan enfermos que algunos, a lo menos, corrieran evidente peligro de la vida [ARSI, *Mex.* 19, f. 15].

Existen otras características relacionadas con la espiritualidad ignaciana y franciscana que podrían comentarse. Por ejemplo, podría abordarse la profunda confianza de Francisco e Ignacio en que la “creación” es algo bueno, y sirve al hombre para su salvación; o cómo se nota en ambos el interés por poner el amor más en las obras que en las palabras [1R 17, 3 y EE 231], y el impacto de esto en sus propuestas espirituales. Incluso, podría hacerse un seguimiento de la centralidad que ocupa en sus espiritualidades la virgen María,

pues Francisco le dedica oraciones y poemas; igualmente, María acompaña al ejercitante en el proceso de identificación con Cristo, a través de oraciones, coloquios, peticiones y meditaciones que se encuentran en los *Ejercicios*; además, es innegable la importantísima presencia de María en las obras de los cronistas novohispanos. Por lo pronto, los casos mencionados bastan como muestra de la complejidad y riqueza que hay en estudiar formas concretas de espiritualidad, atendiendo a su relación con la memoria histórica de cada instituto religioso.

Para terminar, es significativo añadir a la reflexión en torno al tema, que debe tomarse en cuenta el influjo mayor o menor que tuvo la literatura hagiográfica, elaborada por los miembros de cada corporación, para comunicar a propios y extraños la vida de cada fundador y crear con ella un “modelo” a seguir.<sup>37</sup> De hecho, las vidas de Francisco de Asís e Ignacio de Loyola continuaron, de algún modo, las características hagiográficas de célebres escritos de la antigüedad cristiana, como es el caso de la vida de Martín de Tours (316-397), que tuvo gran influencia durante la Edad Media.<sup>38</sup> Así pues, una parte importante de la identidad de cada grupo religioso tiene sus raíces en modelos hagiográficos, mismos que han sido construidos y reconstruidos con el correr del tiempo.

A manera de ejemplo pueden citarse los presuntos “ideales” de cada personaje, como aquellos vinculados con el comportamiento caballeresco, las ambiciones, la extravagancia y la búsqueda de conquistas personales que comparten, como características previas a su conversión, el *Poverello* de Asís, y el hijo menor de los Loyola. Luego de un periodo eremítico, el interés “misionero” de los dos y el anhelo de imitación de Cristo se tornan centrales para la construcción de la mencionada identidad. Para el caso de Francisco se advierte la realización de obras de misericordia propias de la espiritualidad laica de inicios del siglo XIII, las cuales serán secundadas por Ignacio, como son asistir a los enfermos, ayudar a los pobres, a los huérfanos o a los desgraciados; asimismo, ambos presentan una motivación ascética.

---

37 Para Francisco, además del valor autobiográfico de sus propios escritos, debemos citar al menos las dos primeras biografías redactadas por Tomás de Celano, la *Vita prima*, escrita en 1228, y la *Vita secunda* (1246-1247); a estas habría que agregar: la *Leyenda de los tres compañeros* (1246), el *Anónimo de Perusa* (posterior a 1246), el *Espejo de perfección* (posterior a T. de Celano) y, un poco más tarde, la *Legenda Maior*, de San Buenaventura (1262). Resulta digno de mención que en el año 2015 el historiador francés Jacques Dalarun publicó lo que hoy se considera el testimonio escrito más antiguo acerca de la vida del *Poverello*, también escrito por Tomás de Celano. El texto descubierto incluye una versión sintética de la *Vita prima*, pero a su vez contiene información nueva. Por otra parte, en el caso de Ignacio de Loyola contamos con una fuente importante para conocer su vida. Se trata de las noticias biográficas que dictó -de manera intermitente entre septiembre de 1553 y marzo de 1555- a su hermano de religión Luis Gonçalves da Cámara: el relato del “peregrino”, el cual suele denominarse como *Autobiografía* [=A]; aunque, en estricto sentido, no se trata de tal, más bien es un testimonio de conversión y maduración personal, donde el tema medular es la acción de Dios en Ignacio. Asimismo, el *Diario espiritual*, escrito entre el 2 de febrero de 1544 y el 27 de febrero de 1545 (autógrafo incompleto) también resulta de valor para conocer parcialmente su mística.

38 Se trata de la *Vita Martini Turonensis* [=VM]. Fue escrita por Sulpicio Severo entre 394 y 397 (formó parte del tríptico conocido como *Martinellus*). La traducción castellana puede verse en “Vida de Martín de Tours” por Sulpicio Severo, tr. castellana de Pablo Sáenz a partir del texto latino editado por J. Fontaine, en *Sources Chrétiennes*, n° 133, París, 1967, pp. 248-316; El lector interesado puede encontrarla en “Cuadernos Monásticos”, n° 134 (jul-sep 2000), pp. 331-373, también disponible en línea: <https://www.surco.org/node/2485>.

Hay casos que tienen que ver con pasajes concretos o vivencias en la hagiografía de cada uno. Por ejemplo, tanto Francisco de Asís como Ignacio de Loyola iniciaron su proceso de conversión debido a una convalecencia en cama: el primero por una “larga enfermedad” [1C 3-4], y el segundo a causa de la herida de bala en una pierna durante el sitio de Pamplona [A, n.1].<sup>39</sup> Sus familias se opusieron a la determinación de ambos de cambiar de género de vida; uno y otro se desprendieron de sus respectivas herencias y de sus profesiones, entregaron sus posesiones personales y vestimenta a personas pobres, a la manera de san Martín, etcétera.<sup>40</sup>

Así, es posible sugerir que algunos aspectos del tramado de la espiritualidad de franciscanos y jesuitas se apoyaron en la imagen biográfica aceptada de cada personaje.<sup>41</sup> Y no sólo eso, sino también en los documentos fundacionales, reglas y constituciones, cartas, testamentos, entre otros, que habrían servido para conformar el *modelo* identitario del que se ha hablado. Queda para trabajos posteriores profundizar en detalles adicionales de la espiritualidad en casos concretos, apoyándose también en las hagiografías y en otros textos historiográficos y fuentes documentales; pero, al menos con lo dicho, es posible adelantar la importancia de estudiar sistemáticamente el vínculo que existe entre la espiritualidad y la memoria histórica, como elementos sustantivos del proceso de creación de una identidad religiosa.

## Conclusión

Se ha visto que franciscanos y jesuitas tienen una visión ética sustentada en el proyecto de vida de Jesús de Nazaret. No sorprende que ambos grupos de religiosos compartan rasgos propios de una cultura cristiana, los cuales están detrás del contenido de cualquier texto historiográfico elaborado por ellos. De ahí que la construcción de su memoria corporativa de manera escrita se haya visto influenciada por su praxis existencial, que se ha llamado aquí *espiritualidad*. Esa espiritualidad cristológica tiene matices,

39 Hay, en el caso de Ignacio, una peculiaridad. Al inicio de su conversión deseaba imitar las hazañas de los santos y, en especial, le impresionaban Francisco de Asís y Domingo de Guzmán. La vida de estos la habría leído según la versión castellana de la *Legenda aurea*, del dominico Jacobo de la Vorágine (Varazze), muerto en el año 1298. De manera que, por ser más tardío su caso, existe en él un ideal de santidad que se apoya en el modelo construido para aquellos santos medievales, lo cual más tarde habría influido también en la hagiografía del de Loyola.

40 Leemos en la *Vita Martini Turonensis* que Martín se encontró, a su llegada a la ciudad de Amiens, con un pobre desnudo: “No tenía más que la capa militar. Lo demás ya lo había dado en ocasiones semejantes. Tomó pues la espada que ceñía, partió la capa por la mitad, dio una parte al pobre y se puso de nuevo el resto” [VM 3, 1-3]. Por su parte, en la *Autobiografía*, leemos que Ignacio de Loyola: “...se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de Nuestra Señora” [A, n.18].

41 André Vauchez señala que el Francisco “histórico” es resultado tanto de lo que transmitió de sí mismo en sus escritos, como de las diversas “percepciones” que tuvieron sus contemporáneos, y con ellos quienes se han interesado en su persona y su experiencia a lo largo de los siglos. Lo anterior muestra el complejo vínculo entre la “historia” personal, y la “memoria” en torno al personaje, con lo cual se descubre la “atormentada génesis de la memoria histórica” (Vauchez, 2009, p. 6). Conviene decir que otro medievalista que se ha especializado en Francisco de Asís, Jacques Dalarun, ha publicado trabajos históricos dedicados a estudiar diversas fuentes franciscanas, y se acerca a la propuesta de Vauchez, en cuanto a historiar el legado de Francisco desde su propio tiempo, y luego revisar las representaciones propias de otras épocas.

según cada instituto religioso, que parten del legado de los fundadores y se concretan en saber motivar y orientar los afectos humanos, vivir confiados en la providencia del Padre y entregados a los demás por completo. Ambas espiritualidades sustentan una memoria histórica que presenta vidas ejemplares a través de los miembros, que tienen virtudes específicas vinculadas, todas ellas, al abajamiento y a la humildad, como son la pobreza, la abnegación, la caridad, o el silencio. Aquí destaca, especialmente, la gracia de la *indiferencia*, pues sostiene el ideal de pobreza en franciscanos y jesuitas, mismo que se relaciona con otras formas de ser y estar en el mundo, como el amor maternal, el ser paciente ante las tribulaciones, entre otras.

En cuanto a la propuesta de Francisco de Asís, su espiritualidad trinitaria se hace concreta a partir del seguimiento adecuado del Señor Jesús. La radicalidad del mensaje evangélico se traslada a una forma de vida de carácter humilde y pobre, tanto en lo exterior como en lo interior, que deriva en la elaboración de una memoria histórica que, según se vio para el caso novohispano, pinta un cuadro donde los religiosos adoptan, en sus entrañas, a los naturales y aceptan toda clase de oprobios, sustentando sus labores apostólicas en la mansedumbre.

Para el caso específico de la Compañía de Jesús, sin lugar a dudas, los *Ejercicios espirituales* son la base y estructura de toda la vida espiritual de los miembros de la Orden. A través de su práctica y contacto con ellos, los jesuitas han tenido una idea específica acerca del mundo como algo creado por Dios, una visión precisa del ser humano y de su papel en dicha creación. Con ello fortalecen el llamando a la trascendencia, a pesar de las dificultades del *saeculum*. De igual manera, han construido una visión de la historia a la cual es posible acercarse a través de sus textos historiográficos.

Para terminar, conviene insistir en que ninguna de las dos espiritualidades aquí expuestas constituye algo inmutable. Por el contrario, si bien se abordaron características estructurales, existen atributos modificados con el paso del tiempo o nuevas lecturas, según las necesidades cambiantes de cada sitio y época. Con todo, es un hecho que los institutos religiosos, además de adaptarse, luchan por conservar un mismo “espíritu” y modo de proceder que pueda heredarse de generación en generación. Así sucede con la *imagen* de Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, pues a través de sus “vidas” se conforman ideales a seguir, los cuales son *con-memorados* a través de una historiografía que impulsa una identidad corporativa. Así, tradición y cambio permanecen en todo su acontecer cotidiano, como aspectos propios de la memoria histórica construida y comunicada por sus miembros.

## Abreviaturas

### Fuentes de archivo

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

AHH = Archivo Histórico de Hacienda (AGN-México)

Escritos de Francisco de Asís y fuentes biográficas

Adm = Admoniciones

Cánt = Cántico de las criaturas

2CtaF = Carta a los fieles, segunda redacción

1R = Primera Regla, no bulada (1221)

2R = Segunda Regla, bulada (1223)

VerAl = La verdadera alegría

1C = Celano: Vida primera

Escritos de Ignacio de Loyola

A = Autobiografía

CC = Constituciones

EE = Ejercicios espirituales

Vida de Martín de Tours

VM = Vita Martini Turonensis [Sulpicio Severo]

## Referencias

- Alburquerque, A. (2005). *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao: Mensajero/Editorial Sal Terrae.
- Balthasar, H. U. von (1965). El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia, *Concilium*, 9, 7-25.
- Boff, L. (2020, septiembre 11). “Franciscanos y jesuitas unidos en la Revolución *Laudato Si*”, [Portal de información Religión Digital]. Recuperado de: [https://www.religiondigital.org/leonardo\\_boff\\_la\\_fuerza\\_de\\_los\\_pequenos/Leonardo-Boff-Franciscanos-Revolucion-Laudato\\_7\\_2267543233.html](https://www.religiondigital.org/leonardo_boff_la_fuerza_de_los_pequenos/Leonardo-Boff-Franciscanos-Revolucion-Laudato_7_2267543233.html)
- Dejo, J. (2020). Identidad narrativa e identidad espiritual en los jesuitas peruanos del siglo XVII. En M. F. Crespo y G. A. Nájera (Coords.), *Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica* (pp. 53-69), Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales.
- Escandón, P (1996). *Crónica de Alonso de la Rea*, Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor.
- Espinosa, I. F. de (2003). *Crónica franciscana de Michoacán*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado Editores.
- Guerra, J. A. (Ed.). (2017). *Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Iparraquirre, I. y Dalmases, C. de (Eds.) (1991). *Obras de san Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kiechle, S. (2006). *Ignacio de Loyola. Mística y acción*. Barcelona: Herder.
- Kuster, N. (2003). *Francisco de Asís. El más humano de todos los santos*. Barcelona: Herder.
- Le Goff, J. (2003). *San Francisco de Asís*. Madrid: Ediciones Akal.

## Espiritualidad, identidad y memoria histórica: un acercamiento desde el caso franciscano y jesuita

- Leclerc, E. (2006). *Francisco de Asís. Un hombre nuevo para una sociedad nueva*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lizana, B de (1893). *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izmal y conquista espiritual*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Matura, T. (1998). Las grandes líneas de la espiritualidad de San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, 81, 345-365.
- Melloni, J. (2018). *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona: Herder.
- Melloni, J. (2001). *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao: Ediciones Mensajero/Editorial Sal Terrae.
- Melloni, X. (1997). Los ejercicios en la tradición de occidente. *EIDES*, 23, 1-36.
- Mendieta, J. de (1999). *Historia eclesiástica indiana*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Monumenta Ignatiana 1* (1903). *Ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series Prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones*. Matriti: Tip. Gabrielis López del Horno.
- Nácar, E. y Colunga, A. (1999). *Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nora, P. (2008). Entre memoria e historia. La problemática de los lugares. En *Les lieux de mémoire* (pp. 9-39). Montevideo: Ediciones Trilce.
- O'Malley, J. W. (1995). *Los primeros jesuitas*, Bilbao: Ediciones Mensajero/Editorial Sal Terrae.
- Pablo, D. de (2001). Evolución de la teología espiritual. Siglo XX. De la teología ascética y mística a la teología espiritual, *Teresianum*, 52, (1-2), 113-140.
- Pagola, J. A. (2009, noviembre 7). "La espiritualidad de Jesús", [Archivo de video]. Recuperado de: <https://youtu.be/B-FYVGN66Fc>
- Polanco J. (1943). Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. En *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series quarta. Scripta de S. Ignatio. Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu Initiis 1* (pp. 151-256). Romae: Institutum Historicum Societatis Jesu.
- Reynoso, A. (2018). *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del Espíritu*. Ciudad de México: FCE/Artes de México/UIA.
- Sintobin, N. (2018). *En todo amar y reír. Una introducción [seria] a la espiritualidad ignaciana*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Solignac, A. (1990). Spiritualité. *Dictionnaire de spiritualité* (t. XIV, col. 1142). París: Beauchesne.
- Vauchez, A. (2009). *François d'Assise, Entre histoire et mémoire*. París: Fayard/Pluriel.
- Watson, P. (2014). *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*. Barcelona: Crítica.