



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE PEDAGOGÍA

**La política educativa jesuita en la capital de
la Nueva España durante los años 1572-1767.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN PEDAGOGÍA

PRESENTA
CITLALI CÁRDENAS MARTÍNEZ

ASESORA:
DRA. CLARA ISABEL CARPY NAVARRO



NOVIEMBRE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

A Dios, mi familia y amigos.

A mi asesora la Dra. Clara Isabel Carpy Navarro y a mis sinodales, la Mtra. Ana María del Pilar Martínez Hernández, la Dra. María Guadalupe García Casanova, la Lic. Isaura Elvira Gallart Nocetti, la Lic. Glenda María del Carmen Cabrera Aquino.

Por ayudarme a consumir éste, uno de los mayores logros de mi vida. Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. ORÍGENES	4
1.1 Fundación de la Compañía de Jesús	4
1.1.1 Pensamiento jesuita	7
1.1.2 Espiritualidad jesuita	8
1.2 Inicios del apostolado educativo	9
1.2.1 Ignacio de Loyola; sus ideas educativas	9
1.2.2 <i>Ratio Atque Institutio Studiorum</i>	13
2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA	16
2.1 La Nueva España	16
2.1.1 Primeras órdenes religiosas	18
2.2 Del arribo de la Compañía	20
2.2.1 Motivos de la presencia jesuita en la Nueva España	20
2.2.2 Primeros años de labor	23
2.2.3 Influencia económica y política	24
2.3 La educación jesuita en la Nueva España	26
2.3.1 Educación formal; fines, agentes, métodos y espacios educativos	26
2.3.2 Educación informal.	30
2.3.2.1 Procesiones	34
2.3.2.2 Las visitas a hospitales y cárceles	35
2.3.2.3 Arte	36
2.3.2.3.1 Teatro	37
2.3.2.3.2 Expresión plástica: pintura y arquitectura	41
2.3.2.4 Las congregaciones y academias	50
2.3.2.5 Las misiones	51
3. POLÍTICA EDUCATIVA JESUITA	53
3.1 Política y política educativa	53
3.2 ¿Podemos hablar de una política educativa jesuita?	54
3.3 Línea de acción hacia los indígenas	55
3.3.1 ¿Cómo educar?	55
3.3.2 Líneas de acción del proyecto educativo indígena.	56
3.4 Línea de acción hacia los criollos y peninsulares	66

3.5 Línea de acción hacia las mujeres	74
3.5.1 Educación para mujeres indígenas	80
3.5.2 Educación para mujeres criollas	82
3.6 Modernización en los estudios	83
4. EXPULSIÓN Y EXILIO	86
4.1 Expulsión.	86
4.1.1 Expulsión en Europa	86
4.1.2 Expulsión de la Nueva España	89
4.2 Después de la expulsión.	94
4.2.1 El Exilio en Europa.	94
4.2.2 La Nueva España tras el exilio. La política borbónica en la educación novohispana	96
4.2.2.1 La singularidad novohispana	98
4.3 Ángeles o demonios	101
CONCLUSIONES	104
OBRAS CONSULTADAS	108

INTRODUCCIÓN

El fenómeno educativo está estrechamente vinculado con la vida política, social, económica y religiosa de los grupos. Estos hechos educativos formales, informales y no formales se van transformando y respondiendo a las necesidades de la realidad. Su investigación histórica da testimonio de los cambios sociales y nos muestra como cada generación es germen viviente de su predecesora. El concientizar los entramados de estos procesos permite a los hacedores de políticas de Estado en materia educativa realizar las modificaciones necesarias para alcanzar una mayor eficacia. Así, la perspectiva histórica es la forma adecuada para apreciar estos procesos que nos permiten reconocer que el hombre no puede ser entendido sin dicha dimensión, es decir, necesitamos el pasado para comprender el presente, hacerlo de otra forma sería un reduccionismo y una descontextualización de la realidad.

En este sentido el estudio de los procesos educativos en México desde una perspectiva histórica nos permite entender nuestra realidad educativa más claramente. Y esencialmente son las políticas educativas (enmarcadas en una política macro o general) las que determinan las directrices sobre los principios, fines, estructura, organización, contenido, formación docente, financiación, etc., según las necesidades concretas de cada sociedad, en un momento histórico determinado.

Tras lo anteriormente establecido, el presente trabajo pretende hacer una aportación desde una dimensión temporal de los procesos educativos, al estudiar la política educativa jesuita durante el periodo que abarca de 1572 a 1767 en la capital del Virreinato.

A través de esta investigación se pretende aclarar cómo se definió la enseñanza impartida a los diversos sectores de la población: criollos, peninsulares, indígenas y la mujer. Me propongo entonces, mostrar cómo la educación jesuita fue un instrumento que estuvo orientado más que para la salvación de las almas, para engrosar la diferenciación e inmovilidad social basada en la sumisión y el dominio y cómo esto, a través de su política educativa propició una estratificación social.

La metodología utilizada, debido al tipo de investigación, fue histórica. La técnica de investigación fue entonces, la documental, la cual se respaldó en las fuentes primarias que fueron esencialmente crónicas así como fuentes secundarias de autores especializados en el

estudio de este periodo de tiempo tales como Pilar Gonzalbo Aizpuru, Ernesto Meneses, Dorothy Tanck Estrada, entre otros.

El estudio está dividido en cuatro capítulos: 1. Orígenes; 2. La Compañía de Jesús en la Nueva España; 3. Política educativa jesuita y 4. Exilio y expulsión. En el primero abordo la fundación de la Compañía, cómo se instituye y por qué, anoto algunos datos sobre su fundador, Ignacio de Loyola y describo cuál es el pensamiento y espiritualidad que regirá a la orden. Así mismo, detallo el inicio de la labor educativa, ya que como el lector leerá en las próximas páginas, la primera finalidad de la Compañía no fue la educación, para ésta, fue sólo un instrumento. También retomaré los textos fundamentales de la orden, los Ejercicios espirituales, las Constituciones y la *Ratio Studiorum*. Ésta última su obra maestra educativa.

En el segundo capítulo, me refiero en primera instancia a la situación social, política y económica de la Nueva España, aludiendo al contexto que presenciaron los primeros jesuitas a su llegada, que fue muy distinto al que tuvieron las primeras órdenes religiosas al llegar al territorio novohispano. Posteriormente, describo las dos formas de educación de la orden: la formal y la informal. En la primera analizo el sistema educativo institucionalizado de la Compañía, refiriéndome a los agentes involucrados en el proceso enseñanza-aprendizaje, a los espacios utilizados, es decir, los colegios, a los objetivos que buscaban obtener y cómo lo hacían, esto es el método. En la educación informal, retomaré algunas de las formas de ésta, tales como los Ejercicios espirituales, procesiones, visitas a hospitales y cárceles, arte, etc.

En el tercer capítulo defino qué es política educativa y si este término puede ser utilizado para los fines de esta tesis. A continuación estudio las líneas de acción que esta política tuteló para los diferentes grupos sociales: indígenas, criollos, peninsulares y mujeres. Finalmente, indago en la modernización que los jesuitas pretendían implementar en los estudios de la Nueva España, la cual, como se entenderá en el último capítulo, permitió sembrar los primeros granos del pensamiento crítico.

Por último, en el cuarto capítulo, narro los eventos que propiciaron la expulsión, así como su desarrollo y las consecuencias, especialmente educativas. Me refiero también, a los aportes jesuitas en la construcción de la singularidad novohispana. En este apartado

además, expongo, a mi parecer, el porqué de las diversas opiniones (positivas y negativas) generadas por el fenómeno jesuita.

1. ORÍGENES

1.1 Fundación de la Compañía de Jesús

El movimiento de Reforma desequilibró la tradición católica medieval. Sus inicios están marcados por la disolución del orden político, religioso y cultural europeo de los dos últimos siglos de la Edad Media y se basan en la denuncia de los abusos, desórdenes y relajación por parte del clero así como en los nacientes cuestionamientos sobre la interpretación de las sagradas escrituras y hasta la existencia de la iglesia como institución. Así y tras las críticas de Erasmo de Rotterdam y de la publicación de las 95 tesis de Lutero que reflejan claramente la situación que se vivía en esos momentos, la jerarquía eclesiástica cayó en conmoción por lo que se vio obligada a realizar reformas encaminadas a integrar a la comunidad cristiana. Surge así la Contrarreforma o Reforma Cristiana que supone una rectificación y adaptación a los nuevos tiempos de la vida social y religiosa, a través de un conjunto de estrategias de resistencia y contrataque. En la Reforma Católica se pueden distinguir tres etapas. El primer periodo, en el que las iniciativas de renovación de la vida de la Iglesia son parciales, es decir, no se realiza por todos los miembros del clero ya que no hay una decisión normativa que lo respalde. El segundo periodo, en el que a través de la celebración del Concilio de Trento se pretende aclarar el horizonte dogmático dando respuesta a la necesidad de formar buenos y cultos sacerdotes capaces de continuar con la fidelidad evangélica del mensaje de Jesucristo. El Concilio se realizó entre 1545 y 1563; entre los temas que se trabajaron estuvieron el deterioro de la formación eclesiástica y religiosa así como los males doctrinales y disciplinares. Las principales preocupaciones pedagógicas tratadas fueron: la formación sacerdotal, la educación cristiana de la juventud y la formación religiosa de los laicos. En la formación sacerdotal se apuntala la idea del seminario, cuyo fin era promover y cuidar las vocaciones sacerdotales nutriéndolas con el don clerical diocesano. En la educación cristiana de la juventud se retoma la tradición de la predicación de la palabra y la enseñanza del catecismo y, por último, en la formación religiosa de los laicos se promueve la predicación, el uso del catecismo infantil y el uso del catecismo tridentino. Además, se aconseja al gremio eclesiástico que realice sus explicaciones según la mentalidad de sus fieles, que haga uso de la lengua nativa y que utilicen la vida de los santos como ejemplos. Y el tercer periodo en el que se pone en

práctica un ambicioso programa cuyo objetivo es garantizar una adecuada formación religiosa para todos los fieles.

Durante el proceso del movimiento de Contrarreforma y como instrumento para su consolidación se erige la Compañía de Jesús, el 27 de septiembre de 1540 con la afirmación del papa Paulo III bajo la bula *Regimini militari ecclesiae*.

La fundación de la Compañía de Jesús se la debemos a Ignacio de Loyola, quien nació en Azpeitia, en la provincia de Guipúzcoa, España, en 1491. Fue el menor de trece hijos de Beltrán de Loyola y Marina Sánchez de Licona. Quedó huérfano de madre desde muy pequeño y de padre a los 15 años. Su hermano mayor, la esposa de éste y la nodriza se encargaron de su educación. En su adolescencia fue paje de don Juan Velásquez de Cuellar importante diplomático de la época, quien lo educó como noble y lo presentó en la Corte. Posteriormente, Loyola combatió en la batalla por la defensa de la fortaleza de Pamplona en 1521 contra el ejército invasor de Francisco I, rey de Francia. Es en esta lucha donde fue herido por la bala de un cañón y luego trasladado a su hogar. Durante el reposo forzado por la recuperación, Ignacio leyó varios libros de vida de santos cristianos. Estas vidas ejemplares influyen en él, incitándole a imitarles y convertirse en un soldado de Dios. Así es como en 1522 viaja a Jerusalén para expiar su alma. Durante el trayecto se detiene en Montserrat y en Manresa. Es en este último sitio donde recibe una serie de iluminaciones interiores y empieza a escribir sus Ejercicios espirituales.

En 1523 viaja a Roma, tras obtener el permiso del pontífice, prosigue su viaje hacia Venecia, luego a Palestina y después regresa a España. Ya en Barcelona, en 1524, estudia latín, posteriormente estudia filosofía en la Universidad de Alcalá en 1526 y en Salamanca en 1527, para prepararse para el sacerdocio. En 1528 entra en la Universidad de París, donde permanece hasta 1535, aquí estudia teología y filosofía. Fue ordenado sacerdote en Venecia en 1537. Una vez ordenado cimentó su Compañía en Montmartre, Francia, con la ayuda de su amigo Francisco Javier y Pedro Fabro. La orden es oficialmente aprobada en 1540 y, un año más tarde, Ignacio de Loyola es elegido el primer Prepósito General. Ejerció este cargo hasta su muerte y aún cuando quiso dimitir tres veces, el papa en turno no lo permitió.

Como Prepósito General, Loyola, comienza a desarrollar y sistematizar los cimientos de la Compañía oponiéndose a la Reforma y dedicándose especialmente a la educación de la juventud.

Ignacio muere el 31 de julio de 1556, en Roma. Ya en 1609 es beatificado por Paulo V y canonizado por Gregorio XV en 1622.

Loyola entonces, junto con un grupo de partidarios, estudiantes parisienses que estaban tan preocupados como él por el avance de la herejía protestante, se propusieron restaurar la unidad cristiana. El pequeño grupo decidió este destino en común, pero no se sentía atraído por ninguno de los modelos clericales establecidos, por lo que concluyeron inventar otro modo de servicio. Así, se constituyeron como un grupo de sacerdotes instruidos que vivirían en la pobreza y obediencia, identificados por tres características principales: un proyecto universal, una espiritualidad de compromiso activo que mantuviera el estado contemplativo de oración y, por último, mantener el respeto por el trabajo intelectual. La nueva orden religiosa se erigía en una combinación inédita entre la vida activa y contemplativa, entre la ciencia y la fe, entre la libertad y la obediencia, entre lo colectivo y lo individual:

Una de las características de la orden fue el desarrollar una forma distinta de relacionarse con lo religioso, desde una experiencia individual, y aunque se fomentaban las expresiones de la fe y de culto colectivo, cada fiel debía encontrar su propio camino, teniendo siempre la orientación de los predicadores que actuaban como guías espirituales. En el interior de la orden también había cierta individualidad y un ejemplo de ello fue la oración. Las demás comunidades religiosas hacían de esta actividad un acto colectivo [... los jesuitas acogieron el rezo colectivo] pero aceptaron el rezo individual adaptado a las actividades de cada religioso en cuanto a horarios se refería.¹

Los jesuitas entonces, combinaron líneas de pensamiento y comportamiento contradictorios creando una institución y una espiritualidad divergente pero complementaria.

También se estableció que los miembros de la orden además de los votos de pobreza, castidad y obediencia, hicieran un cuarto voto de obediencia al papa, lo que le dio a la orden un carácter universal ecuménico. La formación del jesuita requería de tres periodos

¹ Christiane Cazenave-Tapi. "La producción artística en la Casa Profesa", en Ana Ortiz Islas. (coord.) *Ad Maiorem dei Gloriam; La Compañía de Jesús promotora del arte*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 85.

de aprobación: la de ingreso, el noviciado y el desarrollo de prácticas propias del jesuita. Los votos también se profesaban paulatinamente, primero eran los tres votos comunes en todas las órdenes y luego el de obediencia al papa (que de hecho sólo lo presentaban aquellos que tenían grados superiores dentro de la orden).

Los jesuitas se constituyeron entonces como la vanguardia del catolicismo y defensa de la autoridad pontificia.

Así mismo, la Compañía de Jesús tenía un carácter militar de disciplina y obediencia, lo que se notaba en la organización militar de la orden que era:

- El General que residía en Roma.
- Los Provinciales, encargados de dirigir cada región.
- Los Consultores, que eran cuatro y asesoraban en cuestiones del gobierno.
- El Rector, nombrado por el General, se encargaba del gobierno del colegio.
- El Prefecto (o canciller) que asesoraban al Rector en lo referente a los estudios.
- El Secretario, quien llevaba el registro de los estudiantes, grados, etc.
- Los Decanos, laicos que servían de correctores.
- Los Profesores de cada asignatura que eran nombrados por el provincial.

Entre sus características como Compañía se encuentran el lema *Ad maiorem Dei gloriam* que significa “A la mayor gloria de Dios” y las siglas IHS que vienen del tradicional monograma *Jesús* y que Loyola adoptó como sello y se convirtió en símbolo de la Compañía.

1.1.1 Pensamiento jesuita

El probabilismo o arte de *scientia media* era la noción que identificaba el pensamiento jesuita. Fue una doctrina desarrollada por el dominico Bartolomé Medina y se basaba en la idea de que es justificado realizar una acción siempre y cuando sea probable que sus consecuencias sean buenas y no de ocasión a la represión o vileza alguna, no importando cuan pequeña sea esa probabilidad o cuán opuesta sea a la opinión pública. Esta tesis era un intento por responder a las situaciones prácticas e inéditas que se generaban en esos momentos. Sin embargo, en su práctica, una proposición era probable no por su lógica sino por la moral intachable y comprobable de aquel que la enunciaba, de ahí que se empezó a

sospechar que esta doctrina solo servía para encubrir problemas de moralidad “Este sistema filosófico sólo pretendía suavizar la vida terrena y respetar las conciencias y libertades individuales, pero degeneró hasta dar lugar al laxismo, al que irremediabilmente quedaron asociados los jesuitas”.²

El probabilismo tiene una estrecha relación con la casuística o arte de discernir moralmente los hechos de conciencia. La casuística jesuita impregnaba de mayor importancia a las circunstancias.

Así, el problema filosófico tratado por estos sistemas de pensamiento se encontraba en el terreno de la conciencia y la libertad.

Pero el probabilismo fue duramente criticado por los jansenistas (doctrina basada en la interpretación literal de las Escrituras) y por Blaise Pascal, entre otros, por la pluralidad de interpretaciones que abría al juicio, lo cual fue catalogado como laxismo en teología moral.

1.1.2 La espiritualidad jesuita

La espiritualidad es un modo de vivir el evangelio. En el caso de la Compañía de Jesús, su vivencia espiritual estaba basada en el dogma cristiano-católico postridentino así como en la noción de la unión de los contradictorios característico de la Compañía (fusión de la vida espiritual y la vida contemplativa, por ejemplo). La praxis jesuita incorporaba lo anterior a la obra apostólica, misionera y educativa que posteriormente sería su marca particular. Una de las expresiones espirituales, además de la oración individual y colectiva, que guiaba la labor e identidad jesuita, era el método creado por el fundador de la Compañía: los Ejercicios espirituales. Éstos mostraban el proceso educativo y religioso del propio Ignacio a través de la oración mental, la meditación sobre las Escrituras, los recursos imaginativos, los exámenes de conciencia y sobre todo, ponía la responsabilidad de la propia conciencia en manos del mismo sujeto, guiado siempre por los padres espirituales siendo reflejo de los vientos de la modernidad en su énfasis por la autonomía del individuo.

Sin embargo, este nuevo método debía ser propagado. Loyola había constatado que para la salvación de las almas su afán debía centrarse en el trabajo interpersonal e

² Eva María St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana; 1767-1820*. Alicante, Universidad Alicante, 2005. p. 28.

individual (si era posible), de ahí el uso de instrumentos que permitieran la generalización del método antes expuesto, tales como la educación en colegios, la predicación, las misiones, el arte, la arquitectura etc.

Como muestra de la sensibilidad con que el fundador de la Compañía vislumbraba el servicio y alabanza a Dios como medio de salvación que era el fin último, escribió en sus Ejercicios espirituales que:

[23] 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 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.³

1.2 Inicios del apostolado educativo

El carácter universal y ecuménico que caracterizó a la Compañía desde su fundación, así como su objetivo de salvar las almas humanas, contribuyó, por una parte al crecimiento y reclutamiento de nuevas vocaciones, así como propició su movilidad y flexibilidad de acción. Entre sus actividades estaban las edificaciones arquitectónicas, la composición musical, grabado, pintura, artes, danza; participaron en la generación de conocimiento (principalmente tratados de ciencia natural donde describían y explicaban los nuevos escenarios a los que llegaban), así como estudiaban las nuevas lenguas. Pero especial y circunstancialmente sus funciones se encaminaron trascendentalmente en el ámbito educativo.

1.2.1 Ignacio de Loyola; sus ideas educativas.

Europa estaba dividida entre la labor jesuita y el avanzado movimiento protestante. Entonces, frente a las escuelas reformistas se establecieron colegios fieles a la contrarreforma los cuales abrieron sus puertas a jóvenes seculares para que estudiaran gramática latina, preceptiva literaria y retórica, además de artes como la lógica, la física, las matemáticas y la teología.

³ Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Barcelona, Abraxas, 1999. p. 33.

La decisión para el estudio de estas áreas se fundamentó en la educación integral de Ignacio, quien, aprovechando su estancia en varias universidades (como la Sorbona en París), sus relaciones con teólogos y humanistas, asimiló las corrientes renacentistas y las incorporó a sus Constituciones, realizando documentos que sentaban la base de las líneas de apostolado de su comunidad. Él consideraba que si el estudio de las humanidades, el latín, el hebreo y el griego habían contribuido para los fines de la Reforma luterana, también tenían que poder ayudar a la restauración católica. Ignacio se caracterizaba entonces, por ser un hombre consciente de las innumerables diferencias humanas de toda índole y de la necesidad de adaptarse a las circunstancias concretas, según el tiempo y el lugar.

De esta manera, Loyola comenzó a escribir su *Ejercicios espirituales*, los cuales muestran por escrito un testimonio de su propio proceso educativo, así como de sus aspiraciones en torno a éste. En este texto se resalta la idea de que el único maestro por excelencia es Dios, ya que de él provenían las máximas que se expresaban a través de hechos, además, se deja por sentado el objetivo educativo que predominará en la Compañía, expresando que el fin de la formación es lograr articular dos elementos: la invariabilidad del elemento divino (la enseñanza radical e inamovible de la doctrina cristiana-católica), con la variabilidad del humano (según tiempos y lugares).

En otras palabras, usó la educación como medio para alcanzar dicha integración y reestructuración de la Iglesia, para ello comenzó a escribir sus Constituciones las que empezó a redactar en 1547 y las terminó en 1552, en éstas plasmó, de manera muy clara, sus ideas de la educación, además de las formas en las que se debería conducir la comunidad jesuita. Las Constituciones se dividen en diez partes:

1. Del admitir a probación
2. Del despedir a los admitidos
3. Del conservar y aprovechar a los que quedan en probación
4. Del instruir en letras y en otros medio de ayudar a los prójimos.
5. De lo que toca al admitir o incorporar a la Compañía.
6. De lo que toca a los ya admitidos o incorporados en la Compañía en cuanto a sí mismos.
7. De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía.
8. De lo que ayuda para unir a los repartidos con su cabeza y entre sí.
9. De lo que toca a la cabeza y gobierno que de ella descende.
10. De cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser.⁴

⁴ Ernesto Meneses. *El código educativo de la Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 1988. p. 18.

Como podemos apreciar las Constituciones incluyen desde lo que se le exige a los aspirantes para entrar a la orden hasta la legislación de ésta. Para nuestro estudio la cuarta parte de este documento es la más relevante, ya que en él se determina que el contenido académico derivará del fin apostólico. Además, se esgrimen puntos fundamentales para el proceso educativo: 1) *La actitud espiritual* que se refiere evidentemente a una búsqueda de la perfección cristiana a través de la obediencia y disciplina en los estudios: “[360] Para que los escolares en estas facultades mucho aprovechen, primeramente procuren tener el ánimo pura y la intención del estudiar recta, no buscando en las letras sino la gloria divina, y bien de las ánimas. Y con la oración a menudo pidan gracia de aprovecharse en la doctrina para tal fin”.⁵; 2) *el orden*, recogido del método parisiense, basado en la seriación de estudios y promoción a otro grado escolar: “[478] En los grados, tanto de magisterio en Artes, cuanto de doctorado en Teología, [...] ninguno sea promovido sin ser diligente y públicamente examinado por personas para esto deputadas, que hagan bien su oficio...”;⁶ 3) *la importancia de los ejercicios y técnicas de estudio*:

[375] Acerca de repetir, tenga el Rector cuidado que se haga en alguna hora cierta en las escuelas o en Casa, repitiendo uno y oyendo los otros, y proponiéndose las dificultades que ocurren, y recurriendo al maestro en lo que bien no saben resolver entre sí. También tendrá cuidado de las disputaciones y los demás ejercicios escolásticos que se juzgarán convenir, según las facultades que se tratan. [376] Los Superiores miren si será conveniente que los principiantes tengan libros de papel para escribir las lecciones, y anotar encima y a la margen lo que conviene. Los más provecos en Humanidad y otras facultades, lleven papeles para notar lo que oyen o les ocurre que sea notable, y después asentarán más digesta y ordenadamente en los libros de papel lo que les ha de quedar para adelante.⁷

4) *la flexibilidad y adaptabilidad del método*

[382] De los ejercicios de repeticiones y disputaciones y hablar latín, si alguna cosa por las circunstancias de los lugares, tiempos y personas deba mudarse, quedará este juicio a la discreción del Rector, con autoridad a lo menos *in genere* de su Superior.[...] [454] Y aunque según las regiones y tiempos pueda haber variedad en el orden y horas que se gastan en los estudios, haya conformidad en que se haga en cada parte lo que allí se

⁵ Ignacio de Loyola. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Vizcaya, Cátedra de Espiritualidad Ignaciana, Universidad Pontificia Comillas/ Mensajero/Sal Terrae, 1993. p. 178.

⁶ *Ibidem*, p. 196.

⁷ *Ibidem*, pp. 180 y 181.

juzgare que más conviene para tiempos pueda haber variedad en el orden y horas que se gastan en los estudios, haya conformidad en que se haga en cada parte lo que allí se juzgare que más conviene para más aprovechar las letras.⁸

y 5) *la emulación* como eje fundamental del método “[383] Para que más se ayuden los estudiantes, sería bien poner algunos iguales, que con santa emulación se inciten”.⁹

Ignacio también pone énfasis sobre la educación de la juventud y la ayuda al prójimo mediante “... la confesión, la instrucción de los muchachos, dar ejercicios espirituales, visitar a los pobres en los hospitales y aconsejar la frecuencia de los sacramentos a quienes desearan avanzar en la vida espiritual”.¹⁰ En otras palabras, Ignacio proponía un modelo de vida de obediencia y ayuda al prójimo, siendo sus objetivos la propagación de la fe, la lucha contra los infieles y herejes, además de la educación de los jóvenes y, de hecho, para contribuir a la educación de éstos últimos menciona dos tipos de escuelas externas: los colegios y las universidades. Los primeros impartían clases de gramática, letras humanas y retóricas y, a veces, cursos de artes (filosofía, ciencia y matemáticas) y de teología. Los cursos en arte y teología estaban regularmente reservados a las universidades. Dentro de éstas, las ramas de estudio eran:

... la facultad de letras humanas incluía gramática, poesía, retórica e historia; el latín y el griego así como el arábigo, caldeo, hebreo e índico, según lo dictaran las circunstancias; la facultad de artes incluía la lógica, física, metafísica, moral y las matemáticas; y la de teología abrazaría la teología escolástica, la Sagrada Escritura, los casos de conciencia y el derecho canónico.¹¹

En cuanto al orden de las clases San Ignacio definió una estricta división de clases según la capacidad de los alumnos, además de que cada grupo tendría que tener su propio profesor.

La duración de los cursos y admisión a los diferentes niveles, no tenían una regla o norma específica, de hecho, no se tenía un límite exacto para completar los estudios ya que el progreso era individual

⁸ *Ibidem*, pp. 182-193.

⁹ *Ibidem*, p. 182.

¹⁰ Ignacio de Loyola. *Obras completas*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 511. *Apud* Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular de los Jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989. p. 13.

¹¹ E. Meneses. *Op. cit.*, p. 19.

En cuanto a los docentes, se remarcaba mucho el deber que tenían hacia Dios, por lo tanto debían demostrarlo con el ejemplo en su virtud y el grado de conocimientos.

A pesar de todas las indicaciones en cuanto a instrucción, lecciones, etc. Ignacio no olvidaba que lo más importante era la formación moral, por lo que todos los estudiantes tenían que confesarse por lo menos una vez al mes, ir diario a misa y a las ceremonias festivas.

El fundador de la Compañía delineó así los principios básicos de lo que sería posteriormente el sistema educativo jesuita: jerarquizó las funciones educativas, tanto administrativas como docentes, promovió el desarrollo constante de los profesores y alumnos, además de esbozar, como veremos en el siguiente apartado, lo que sería la *Ratio Studiorum* o curriculum de la orden.

1.2.2 *RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM*

La *Ratio atque Institutio Studiorum* (Tratado de la organización de los estudios de la Compañía de Jesús) fue el código educativo de la orden. Ésta buscaba mostrar de manera fácil, precisa y viable la práctica educativa jesuita.

Fue Loyola quien pidió que se estructurara un texto normativo para la empresa educativa que se llevaría a cabo en los colegios de la orden. Para tal fin, dejó en sus Constituciones el esbozo general de lo que debía ser el código educativo. Fue Jerónimo Nadal, contemporáneo de Ignacio y Rector del Colegio Romano quien escribió un informe en 1565 sobre el funcionamiento de su colegio. Después, Diego Ledesma, maestro del Colegio Romano, escribió entre los años 1565 a 1575 un trabajo preliminar inconcluso, debido a su muerte, que fue una contribución importante para la *Ratio Studiorum*. Posteriormente, en 1584, se reúne una comisión convocada por el General Aquaviva, donde representantes de cinco países debían edificar el tratado normativo tan anhelado por Loyola. De tal suerte que en 1586 es terminada la primera *Ratio*, que era un texto provisional. Ésta no era un código, sólo exponía puntos a considerarse por el resto de la orden. No hay evidencia que haya llegado a México. Es en 1591 cuando la segunda *Ratio* se da a conocer. Ésta sí era un código para experimentación, constaba de 400 páginas con 835 reglas.

Finalmente, es en 1599 cuando después de varias revisiones aparece la *Ratio* definitiva, que se mantuvo intacta hasta la supresión de la Compañía en 1773. Medularmente era la misma que la de 1591 sólo que omitía explicaciones y reiteraciones. Tenía 208 páginas con 467 reglas, donde se incluían las reglas del provincial, las del rector, del prefecto, de los profesores, para la composición de exámenes, para maestros de clases inferiores, para estudiantes jesuitas, para estudiantes externos, para academias, para los generales, entre otras.

El contenido de la *Ratio Studiorum* se dividía en: la administración, que definía la relación entre los funcionarios de la orden, especialmente lo que refería al Provincial, Rector y Prefecto; el plan de estudios, que mostraba los cursos; el método, que señalaba la forma de impartir clases; y la disciplina, que se refería a las normas de conducta. Básicamente se estimulaba el valor del honor: “Se premiaba el mérito por modos hoy inusitados. Y se apelaba a la vergüenza, aun con cierta dureza; porque así como había cuadros de honor, había de ignominia, y como había sitios honoríficos en las clases, había sitios de humillación, como el llamado <<banco de los perezosos>>”.¹²

El plan de estudios incluía tres etapas: la teología, la filosofía y las humanidades. La teología se dividía en la escolástica donde se revisaba a Santo Tomas de Aquino durante cuatro años y la teología moral donde se estudiaba la Sagrada Escritura durante dos años. Los cursos de filosofía duraban tres años, en el primero se estudiaba lógica e introducción a la física; el segundo año era para la cosmología, la física y la psicología y en el tercer año se estudiaba psicología, metafísica y filosofía moral. En el estudio de las humanidades se veía la gramática latina en tres niveles; inferior, medio y superior. Además se estudiaba poesía, retórica, lenguas y literaturas clásicas. El tiempo para completar las humanidades era de tres años aproximadamente, sin embargo no había un límite determinado ya que el progreso era individual.¹³ Es así como se concebía que la “... educación debía preservar y transmitir una herencia cultural y partía de un principio pedagógico sano: recalcar unas cuantas ramas del conocimiento y tratar las demás como subordinadas y accesorias”.¹⁴

¹² Xavier Gómez Robledo. *Humanismo en México en el siglo XVI; el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México, Jus, 1954. pp. 104 y 105.

¹³ E. Meneses. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

Los alumnos tenían cinco horas diarias de clase. Los libros de texto que regularmente usaron fueron:

En gramática se veía el libro de Manuel Alvarez. En humanidades la retórica de Cipriano Soárez. En retórica los tratados oratorios de Quintiliano, Cicerón o Aristóteles. Como libros de lectura tenían en gramática, las cartas de Cicerón, y algo de Ovidio o Virgilio. En humanidades se leía en latín sobre todo a Cicerón: algunos tratados de sus discursos como Pro Archia, o algo de sus tratados filosóficos. Virgilio entre los poetas, junto con Horacio, y alguno que otro. En griego veían, a Homero, Plantón, Basilio, o algún otro. En retórica estudiaban, en latín, los tratados de Cicerón sobre oratoria, y los discursos. También leían a Quintiliano y a los historiadores. En griego, a Homero, Píndaro, Demóstenes, Tucídides, y algún otro.¹⁵

El método que se proponía en la *Ratio* era fundamentalmente el de París. Era sólido en lo relativo a la calidad y grado de sus maestros, pero no era rígido. De hecho dejaba mucho para la iniciativa y creatividad del maestro.

Se recomendaban entonces, para la teología y filosofía técnicas de enseñanza como la conferencia, el dictado de la clase, conducir disputas y repeticiones; para las humanidades tareas escritas, la recitación de memoria, la corrección de tareas escritas, la conversación latina, las repeticiones.

El objetivo de la *Ratio* fue entonces, formar cristianos que amaran y conocieran a su Dios, a través del conocimiento de la retórica, la gramática, las humanidades y sobre todo, la teología.

¹⁵ X. Gómez Robledo. *Op. cit.*, pp. 103 y 104.

2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA

2.1 La Nueva España

La sociedad novohispana se formó a través de la mezcla entre indígenas, europeos y negros, además de algunos chinos y filipinos. Sin embargo, estos grupos, no eran del todo homogéneos. En el caso indígena por ejemplo, mientras que unos tenían una vida social, política y económica muy avanzada, otros aún vivían de la caza y la recolección. Por tal razón el mestizaje no fue sólo a nivel biológico, sino también espiritual y cultural. Así, con el paso de los años, además de los criollos que eran los hijos de los españoles peninsulares nacidos en la Nueva España, estaban los mestizos que eran los hijos de indígenas y españoles, los negros y un sin fin de castas producto de la unión entre negros e indígenas, negros con españoles o negros con algún mestizo.¹ Todos estos no-españoles-peninsulares eran considerados como un problema social por ser revoltosos que no encajaban en la estratificación social deseada por los españoles; la república de españoles (españoles y criollos) y la república de indios (indígenas). Y sobre todo los criollos se establecieron como enemigos potenciales por su creciente nacionalismo y deseo de intervenir directamente en las decisiones de poder de ésta que consideraban *su* tierra.

La dominación de los nativos o indígenas durante la Colonia tuvo su mayor expresión en la explotación.² Esta última tuvo diversas formas, primero, con la esclavitud que desapareció legalmente en 1542 con las Leyes Nuevas y luego, con la encomienda y el quatequil. La encomienda consistía para los nativos en ser protegidos y cristianizados por un encomendero a cambio de trabajos forzosos. Esta modalidad de explotación se

¹ Nótese que el concepto de mestizaje en esta época es distinta a la actual. Mestizo era únicamente el sujeto producto de la unión entre español e indígena. Con el paso del tiempo esta idea evoluciona hasta tener una connotación que refiere a la condición multirracial y compleja que involucraba la sociedad novohispana. Andrés Lira y Luis Muro. “El siglo de la integración”, en Cossío Villegas Daniel. (coord.). *Historia General de México*. Tomo II. México, El Colegio de México, 1976. pp. 104 y 105.

² La explotación se basaba en la teoría de *la servidumbre natural* que fue postulada por Aristóteles y apoyada por Orígenes y San Agustín. Ésta afirmaba que existían diferencias entre los hombres en cuanto al uso de razón. De ahí que las jerarquías sociales diferenciaran entre los hombres prudentes y los bárbaros. Así, toda guerra y dominio se justificaba siempre y cuando se implantara el gobierno del sensato. A esta corriente se opuso el estoicismo postulado por Séneca. Éste afirmaba que todos los hombres eran libres aún cuando su cuerpo perdurara esclavo. Esta corriente fundamentó a todos los que defendieron a los indígenas.

Además, esta acción de dominio se sustentaba también en las bulas *Inter caetera* de 1493 donde se aprobaba la explotación siempre y cuando se evangelizara al aborígen. Alejandra Moreno Toscano. “El siglo de la Conquista”, en Cossío Villegas Daniel. (coord.) *Historia General de México*. Tomo II. México, El Colegio de México, 1976. pp. 37-39.

caracterizó por brindar la mano de obra necesaria a los españoles y ratificaba el derecho del conquistador y de sus descendientes a recibir tributos en especie y humanos constantes, además, justificaba sus acciones ante las leyes eclesiásticas por que su fin primordial, decían ellos, era el evangelizar y salvar las almas de los pobres nativos. Sin embargo, la encomienda fue suprimida en 1718 y confirmada en 1721. Así, la Corona Española, frente a la falta de trabajadores (por la extinción de la esclavitud y la encomienda) dispuso que los indígenas prestarían sus servicios remuneradamente erigiendo entonces, el sistema cuatequil. Este fue utilizado principalmente para la elaboración de las obras públicas y permitió la movilidad hacia las haciendas, donde a través de las deudas o por la fuerza, los hacendados obligaban a los indígenas a quedarse y trabajar. Los indígenas bajo el cuatequil eran llamados tapisques.³

La economía de la Nueva España se fundamentó en el mercantilismo, política económica que postulaba la eficacia de acumular metales preciosos para que progresaran los negocios. Ésta prohibió tanto el comercio con extranjeros como que éstos ingresaran a cualquier colonia española, lo cual trajo como consecuencia relaciones hostiles entre la Corona e Inglaterra, Francia y los Países Bajos. De esta corriente económica se entiende por qué la minería fue la mejor línea mercantil.

Además de un sólido sistema económico que produjera grandes riquezas, la Corona necesitaba asegurarse que sus decisiones fueran aplicadas según su voluntad. Fue así que la Monarquía Española entregó al Consejo de Indias la función de regirla política y administrativamente. Otro medio de control fue la visita y la residencia. La primera se refiere al visitador, el cual tenía poder absoluto y cuidaba que las autoridades novohispanas cumplieran adecuadamente su labor. La residencia era el juicio al que se debía someter todo funcionario al final de su gestión.

Después del Consejo de Indias se creó la Audiencia de México la cual tuvo como funciones principales las actividades judiciales, legislativas y ejecutivas. Éste realizaba las residencias y cuidaba de la instrucción y buen tratamiento espiritual y corporal de los indios.

³ Ernesto de la Torre Villar. "Época Colonial", en León-Portilla Miguel. (coord.) *Historia documental de México*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1974. p. 167 y 168.

Ya en 1535, la Corona creó el Virreinato de la Nueva España, siendo Antonio de Mendoza el primer Virrey que era el representante del Rey y tenía autoridad suprema, teniendo que sujetarse a él todas las demás autoridades y organismos civiles y administrativos.

2.1.1 Primeras órdenes religiosas

La principal preocupación de la Corona, aún antes de la organización política y administrativa, fue la estructuración eclesiástica. De hecho, podemos encontrar esta inquietud en la siguiente carta de Cortés enviada en 1524 al emperador Carlos V pidiéndole religiosos:

Todas las veces que a V.S.M. he escrito, he dicho a V.A. el aparejo que hay en algunos naturales de estas partes, para se convertir a nuestra Santa Fée Católica y ser cristianos, y he enviado a suplicar a V.S.M para ello mandase proveer de personas reliosas, de buna vida y ejemplo; y porque hasta agora han venido muy pocos, o casi ningunos, y es cierto que harían grandísimo fruto [...] Asimismo V.M. debe suplicar a SS., que conceda su poder y sean sus subdelegados en estas partes las dos personas principales de religiosos que a estas partes viniere, uno de la orden de San Francisco, y otro de la orden de Santo Domingo, los cuales tengan los más largos poderes que V.M. pudiere, porque por ser estas tierras tan apartadas de la Iglesia romana, y los cristianos, que en ellas residimos y residieren, tan lejos de los remedios de nuestras conciencias y, como humanos tan sujetos a pecados, hay necesidad que en esto S.S. con nosotros se entienda en dar a estas personas muy largos poderes, y los tales poderes sucedan en las personas que siempre residan en estas partes, que sea en general que fueren estas tierras, o en el Provincial de cada una de estas órdenes.⁴

Al leer el fragmento de esta carta podríamos preguntarnos ¿porqué la insistencia de Cortés por tener religiosos? La respuesta se encuentra en la justificación que España dio para la destrucción y dominio de las culturas americanas. Ésta se basaba en que los nativos tenían y practicaban rituales y creencias paganas, por tanto la Iglesia debía convertir a estos infieles a la fe verdadera, destruyendo radicalmente con su pasado prehispánico. Nótese que esta idea constituyó la base de la llamada *conquista espiritual*, la cual está impregnada del peso de la Contrarreforma.

⁴ Hernán Cortés. “Tres capítulos de cartas de Hernán Cortés, dirigidas al emperador Carlos V, pidiéndole religiosos y otras cosas concernientes a esto (1524)” Est. Prelim. “Época Colonial” de Ernesto de la Torre Villar, en Miguel León-Portilla. (coord.) *Historia documental de México*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1974. pp. 274-276.

Así, con las ideas de adaptación y estrategias de evangelización de la Contrarreforma, la Iglesia organizó la Provincia Eclesiástica de la Colonia, que se constituyó a base de Obispos, siendo las juntas de prelados y los concilios los encargados de discutir y acordar los temas de fe, las buenas costumbres y la administración de la Iglesia. Además, y en respuesta a la petición de enviar órdenes mendicantes⁵ llegan los primeros franciscanos en 1523 y, después, en 1524 arriba la misión, también franciscana, conocida como “los doce”. En esta llegan, entre otros, fray Martín de Valencia, fray Martín de la Coruña, fray Toribio de Benavente “Motolinia” (palabra náhuatl que significa “pobrecito”), fray Luis de Fuensalida y fray Francisco Jiménez. Los franciscanos tuvieron misiones en Texcoco, Teotihuacan, Tlaxcala, Huexotzingo, los antiguos reinos de Michoacán y Jalisco.

Posteriormente, llegan los dominicos en 1526 que se extendieron por la zona de Oaxaca. Y en 1559 llegan los agustinos quienes se establecieron dispersamente. Finalmente, en 1585, llegaron los carmelitas y mercedarios.

Entre las órdenes femeninas encontramos a las concepcionistas, las dominicas, clarisas, capuchinas, y carmelitas. Las tres últimas dedicadas a la vida contemplativa o de claustro y la primera a la enseñanza de los niños.

La labor de estas órdenes era el apostolado misional, la acción civilizadora, establecimiento de escuelas de primeras letras y de enseñanza agrícola y artesanal. Entre algunos de los primeros colegios encontramos el de San Francisco de México, el de Tlatelolco y la Universidad que se fundó en 1551.

Sin embargo, este proceso de evangelización no fue nada fácil. Los primeros misioneros se enfrentaron a los problemas de lenguaje y traducción. Esto lo resolvieron a través de la educación sistemática de los niños indígenas hijos de principales (estos últimos se convirtieron en una herramienta para promocionar el evangelio y como un arma contra las tradiciones prehispánicas), la utilización de pinturas, imágenes sucesivas, baile y música para transmitir la palabra de Cristo.

Además de los problemas de lenguaje estaban los de salud, los españoles introdujeron enfermedades desconocidas (viruela). Se tiene registro de epidemias y pestes conocidas como cocolixtli y matlazáhuatl que mermaron considerablemente la población nativa.

⁵ Del latín *mendicare*, significa mendigar. Nombre dado a algunas ordenes religiosas, en razón de la práctica ejercida por estos religiosos de mendigar el propio sustento. Malhus-Pío VIII. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo IV. Barcelona, Dalmau y Jover, 1953. p. 287.

Además de esto, los efectos psicológicos, consecuencia de la conquista, causaron el llamado *desgane vital*. Los indígenas sintiéndose en un desamparo total, privados de sus creencias, tradiciones, explotados, etc., optaron por huir, embriagarse, suicidarse y algunas comunidades se negaron a reproducirse por varios años. Así, las enfermedades unidas a los duros trabajos y al *desgane vital*, causaron un desastre demográfico entre la población indígena a mediados del siglo XVI.

Teniendo este panorama los primeros religiosos iniciaron sus labores apostólicas, obteniendo algunas conversiones sinceras y otras no (muchos indígenas ponían sus ídolos detrás de las imágenes cristianas). La religiosidad novohispana osciló entre el paganismo y la espiritualidad. Y, para castigar la herejía y otros delitos contra la fe llegó en 1569 la Santa Inquisición que procesó a protestantes luteranos, judaizantes, iluministas y pietistas. Los indígenas idólatras quedaron exentos de ella por ser considerados insuficientemente instruidos en la fe.

Además de las adversidades ya mencionadas, los religiosos tuvieron que enfrentarse a la ambición de riqueza de los conquistadores, la cual, en muchos casos, generó abusos, excesos, corrupción e intransigencia.

2.2 Del arribo de la Compañía

2.2.1 Motivos de la presencia jesuita en la Nueva España

La sociedad novohispana requería una organización de la educación que fortaleciera el orden ya establecido. Era necesario entonces, por una parte, que los grupos privilegiados tuvieran conocimientos más elevados, remarcándoles la moderación de sus privilegios y la otra, había que mostrar a los desposeídos los beneficios espirituales de no tener bienes materiales. Es decir, se trataba de educar a cada quien según su posición social.

Primero los franciscanos solicitaron ayuda de los jesuitas, sin embargo, los reyes españoles estaban celosos de los privilegios de la Compañía, además de que su voto de obediencia al Papa los convertía en un instrumento político a favor de Roma, de ahí que se resistieran a mandar una misión a la Nueva España.

No obstante, la necesidad de una rápida evangelización de la población americana hizo que en 1566, Felipe II expidiera una real cédula en la que pedía veinticuatro jesuitas para

las misiones en Florida y Perú. En 1571 salió un grupo de misioneros para la Nueva España destinados a ayudar a la conversión de los indios, a la instrucción intelectual y a la formación moral de los clérigos, y fue, en septiembre de 1572, cuando los primeros catorce jesuitas llegaron a la capital del virreinato, ellos eran: Pedro Sánchez, Provincial; Diego López, Pedro Díaz, Hernando Suárez de la Concha, Diego López de Méza, Pedro López de la Parra, Francisco Bazán, Antonio Sedeño y Alonso Camargo, todos ellos sacerdotes. Junto con ellos también llegaron estudiantes Teólogos Juan Sánchez Baquero, Juan Curiel y Pedro Mercado, con los Coadjutores Bartolomé Larios, Martín de Mantilla, Martín Gonzáles y Lope Navarro.⁶

Los objetivos jesuitas al igual que los de sus antecesores fueron convertir y educar. Para ello debían entender el nuevo mundo que les rodeaba. Sin embargo, el panorama que recibieron los jesuitas fue muy distinto del que encontraron los misioneros que les antecedieron. Había pasado casi medio siglo desde el término de la conquista cuando llegaron los jesuitas. En este periodo Vasco de Quiroga había realizado sus proyectos de Hospitales-pueblos, se habían presentado las denuncias de Bartolomé de las Casas, además de los alegatos jurídicos de Alonso de la Veracruz, se había creado la Universidad y había llegado la Inquisición, sin embargo y por encima de las ideas e intentos de justicia, se vivía un intenso interés material y de conveniencias políticas. Recordemos que este periodo está situado durante la corriente política y económica del mercantilismo en Europa por lo que la Nueva España era fuente importante de riqueza para España y la explotación era el medio para lograrla.

La vocación misionera y el interés por la búsqueda de conocimiento les permitió a los jesuitas adaptarse a esta perspectiva. Esto se refleja en la emblemática imagen del libro del jesuita portugués Vasconcellos *Cronica da Compania de Jesu do estado do Brasil...*, donde puede verse un galeón trasatlántico, flora y fauna exótica, el monograma jesuita IHS y se ve la inscripción “Un mundo no es suficiente” frase que alude al deseo de la expansión predicadora. Este grabado representa la vocación misionera e intelectual de la Compañía. Pero a pesar del deseo de conocimiento, el encuentro con un nuevo mundo fue un impacto que generó la necesidad de crear nuevos sistemas de comprensión.

⁶ José Gutiérrez Casillas. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México, Porrúa, 1972. p. 9.

Comenzaron entonces, disputas filosóficas y teológicas sobre la intervención divina en las nuevas tierras (la Compañía creía que todas las acciones estaban suscritas en el plan de Dios, por lo que señales y pruebas eran revelaciones divinas). Así, por ejemplo, se tenían que conciliar las novedades de la naturaleza americana con la historia del Génesis de la Biblia y relacionar la flora y fauna con el arca de Noe (de hecho el jesuita Kircher en 1675 hizo un plano del arca mencionado qué animal iba en qué lugar).

Emblema jesuita⁷



Los jesuitas se dieron cuenta que para culminar la conquista espiritual y siguiendo con la concepción tridentina (todo conocimiento era adecuado siempre y cuando contribuyera al

⁷ Simao de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obrarao seus filhos nesta parte do Nouo Mundo. Tomo primeiro da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil. E dos fundamentos que nellas lancaarao, & continuarao seus religiosos em quanto alli trabathou o padre Manoel da Nobrega, fundador, & primeiro provincial desta provincia, com sua vida, & morte digna de memoria: e algvas Noticias antecedentes curiosas, & necesarias das cousas daquelle estado.* Lisboa, Na officina de Henrique Valente de Oliueira impressor del rey N.S, 1663. Apud Domingo Ledezma y Luis Millones Figueroa. "Introducción: Los Jesuitas y el Conocimiento de la Naturaleza Americana", en Ledezma Domingo y Luis Millones Figueroa. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo.* Madrid, Iberoamérica, 2005. p. 25.

conocimiento de Dios) debían apropiarse del conocimiento natural y moral de las nuevas tierras. Por tal razón toda información útil debía ser acumulada y puesta al alcance de todos los miembros de la Compañía. Generaron entonces la red internacional de agentes viajeros de la Compañía que mantenía en comunicación a toda la orden.

2.2.2 Primeros años de labor

A su llegada, la Compañía habitó en el Hospital de Jesús de la ciudad de México. Posteriormente, ocuparon el espacio que actualmente está delineado por las calles de San Ildefonso, República de Colombia, Carmen y Rodríguez Puebla.

Los hijos de Loyola tuvieron que esperar hasta 1574, para abrir escuelas por instrucciones del Prepósito General, por lo que al principio iniciaron trabajando con su ministerio apostólico: sermones, confesiones, explicación de la doctrina, misiones cuaresmales y fomento de la devoción eucarística. Todo esto mostrando una forma de vida de pobreza y humildad (los jesuitas sostenían que la mejor forma de enseñar era a través del ejemplo), lo cual ayudó considerablemente a lograr la aceptación de la población:

Luego al principio de cómo aquí vino la Compañía, comenzó a ser solicitada de personas de buena intención y deseosas del bien común y buena educación de la juventud, para que los nuestros abriesen escuelas públicas, lo cual ellos no pudieron hacer de propósito, así por falta de maestros, como por la prohibición que nuestro padre General había hecho sobre este caso para que hasta haber tomado bastante noticia de las condiciones y humores de los de esta ciudad y reino, no se ocupasen en este ministerio, a fin de que pudiesen mejor acertar en la crianza de los hijos, ganando a los padres, y porque no pareciese que abarcaban mucho, habiendo de ser forzoso que por la falta de sujetos apretasen poco.⁸

Así, pasados los dos años de espera, iniciaron clases en el Colegio Máximo al que se le denominó también Colegio de México o de San Pedro y San Pablo. Más tarde se fundaron los colegios de Pátzcuaro y Oaxaca. En dichos colegios se formaron los jóvenes de las más distinguidas familias criollas que tendrían los puestos directivos de la sociedad. En la formación de la élite, los jesuitas contribuyeron con la edificación de escuelas e internados

⁸ Anónimo. *Relación breve de la venida de la Compañía de Jesús a la Nueva España, Año 1602*. Selec., Pról. y notas de Francisco González de Cossío. México, Imprenta Universitaria, 1945. p. 25.

como el seminario de San Ildefonso en la capital del virreinato y el de San Jerónimo en la ciudad de Puebla, cuyo fin era propiciar el modelo de piedad.

También se fundó el Colegio de San Gregorio que era una escuela de niños indios, además de ser centro de apostolado para las comunidades de habla náhuatl de los barrios próximos; el Colegio de San Andrés que era una residencia misionera y sede de la casa de ejercicios y, por último, la Casa de la Profesa, para jesuitas profesos de cuatro votos.

Posteriormente, por idea del primer provincial Pedro Sánchez, comenzaron a extenderse los colegios como fue el caso de Pátzcuaro donde se impartían estudios a indígenas y en Valladolid el Colegio de San Nicolás daba estudios superiores. Se establecieron también en Puebla donde llegaron a tener tres colegios destinados a estudios superiores, medios y a internado. En Guadalajara, se orientaron casi por completo a tareas escolares, iniciaron clases de gramática y establecieron una escuela para las primeras letras. A finales del siglo XVII se fundó el Seminario de San Juan Bautista que fue un internado para niños que posteriormente fue llamado Colegio Real.

También Mérida tuvo un pequeño colegio de estatuto universitario, sin embargo sus clases carecían de constancia y de organización formal y de hecho fue poco antes de que los jesuitas fueran expulsados cuando lograron alcanzar la continuidad y organización necesarias.

En Querétaro, se fundó un colegio a principios del siglo XVII donde se impartieron cursos de filosofía y teología.

Otros colegios fueron el de Santo Tomás en Guadalajara, el de León, el de Durango, el de Guanajuato, el de San Luis Potosí, el de Veracruz, el de Celaya; y algunos seminarios fueron el Seminario de Indios en Tepetzotlán, el de Guadalajara, el de Querétaro, de Zacatecas, el de Durango, el de Mérida; además de sus misiones como la de Sinaloa, California, Nayarit, Sonora y la zona Tarahumara.

2.2.3 Influencia económica y política

Los jesuitas llegaron a la Nueva España durante el sistema de la encomienda, pero desarrollaron sus labores principalmente durante el cuatequil. Dentro de éste último, la Compañía de Jesús desarrolló sus haciendas, las cuales les permitieron constituirse tanto

como elemento fundamental del poder económico así como para sostener sus programas educativos. Las haciendas propiciaron el movimiento económico de las ciudades y ayudaron a ampliar la productividad de las zonas agrícolas.

La palabra hacienda significa *haber o riqueza personal* y designaba una propiedad territorial de importancia. Durante la Colonia se convirtieron tanto en unidad económica como autosuficiente por excelencia. La administración jesuita de estas haciendas a través de la historia ha sido legendaria ya que eran verdaderamente eficaces. Esto se debió, en parte, a la sistematización que tenía la orden para cualquier asunto, así redactaron las *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, donde se especificaba cómo llevar la administración.

Cada hacienda era cuidada por algún colegio, por ello los rectores de los colegios vigilaban su administración (de hecho las órdenes religiosas resultaron ser mejores administradores que las autoridades civiles). Así, con el paso de los años, la Compañía adquirió, gracias a compras o donaciones, grandes extensiones en las que se desempeñaron actividades agrícolas y ganaderas. Algunas de estas haciendas fueron las de Nuestra Señora de Chapingo, Santa Lucía y San José de Acolman.

A pesar de la grandeza económica, la explotación al indígena no era menor que en otros lugares. De hecho, usualmente se realizaban trabajos más duros en las haciendas que en las encomiendas constituyendo el pago por los servicios un mero símbolo. De tal suerte que los nativos se convirtieron en trabajadores serviles a pesar de su estatus de trabajadores independientes.

En tanto, mientras mas activas se volvían las labores de la Compañía, más cercana estaba también de las esferas políticas y de poder, no pudiendo evitar muchas veces tomar partido por alguna posición. Ésto evidentemente les acarreó tanto enemistades como amistades poderosas, un ejemplo es la disputa que mantuvieron con el Obispo Palafox a mediados del siglo XVII, donde éste se quejaba de que la Compañía no pagaba el diezmo eclesiástico sobre toda la producción agrícola. La querrela llegó a tal grado que Palafox cuestionó la existencia misma de la Compañía lo que le costó ser destituido de la sede y ser transferido a Castilla. Después de esto, los jesuitas pagaron el diezmo que ellos consideraban conveniente.

2.3 La educación jesuita en la Nueva España.

La misión de los jesuitas al llegar a la Nueva España fue ocuparse de la educación siguiendo los lineamientos establecidos por el Concilio de Trento. Debían evangelizar a los grupos indígenas y dirigir a la juventud propagando las normas contrarreformistas.

Como ya mencionamos, durante los dos primeros años de la Compañía en la Nueva España sus actividades educativas fueron callejeras (sermones, catequesis, etc.), posteriormente teniendo mayor estabilidad económica adecuaron el sistema educativo, primero, al implantar el sistema Parisiense-romano y posteriormente, la *Ratio Studiorum*. Cabe mencionar que a pesar de estar siempre muy preocupados por sus colegios, los jesuitas no descuidaron su labor educativa fuera de éstos. De hecho, la mayor parte de la educación que impartían era informal o asistemática ya que estaba dirigida a grupos heterogéneos donde no se daban reconocimientos, ni certificación. Sin embargo, ésta tuvo gran impacto en la colectividad en tanto convivía con las formas de educación tradicional y con las habilidades ancestrales. Verdaderamente la educación formal e institucionalizada no fue la más generalizada (por razones económicas, políticas y sociales), de ahí que la labor docente de los jesuitas sobrepasaba el aula a través de los predicadores, catequistas, novicios, visitas a hospitales, cárceles, etc., situaciones que analizaremos con mayor profundidad en apartados posteriores.

2.3.1 Educación formal; fines, agentes, métodos y espacios educativos

En esta sección estudiaremos los elementos del proceso didáctico utilizado en la educación formal por la Compañía de Jesús.

La educación formal jesuita se impartía en los colegios⁹ que eran sostenidos principalmente por las haciendas. En las grandes ciudades como México y Puebla, debido a que había suficientes maestros, los colegios de la Compañía sólo recibían alumnos que

⁹ Los colegios en la época colonial eran casas que tenían rentas propias y no estaban obligados a ser lugares de enseñanza. Así, podían o no establecerse escuelas dentro de ellos. Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*. México, El Colegio de México, 1990. p. 160.

estuvieran a punto de iniciar el estudio de la gramática latina, o en otras palabras, sólo se admitían alumnos de nivel superior, de ahí que nos referiremos principalmente a éste.

Los fines educativos enunciados por la Compañía (para cualquier nivel educativo) eran los de formar cristianos en la fe que pudieran, a través de sus actos, proclamar el evangelio. Para ello los jesuitas se servían de una serie de conocimientos y saberes que enseñaban en sus colegios. Además, o a pesar de este fin educativo, subyacía uno más utilitario, para la república de indios el fin educativo estaba entendido como una obra de caridad (enseñar a los ignorantes), en cambio, el objetivo para la república de españoles, era prepararlos para dominar y mantener el conservadurismo social.

Para iniciar su educación, los muchachos debían contar con un poco menos de 12 años y saber leer y escribir adecuadamente. La media común era que entre los 14 y 15 años terminaran las humanidades y siguieran con la filosofía, que duraba 3 años. Así, entre los 16 y 18 pasaban a la teología que se estudiaría por 4 años. Todos estos tiempos, como mencionó Loyola en sus Constituciones, podían variar si el rector del colegio lo creía necesario.

El proceso didáctico derivado de la *Ratio* era cíclico ya que todos los contenidos de las diferentes materias, conforme el alumno iba avanzando se ampliaban tanto en extensión como a profundidad. Este proceso era el siguiente:

1) *Preelección del profesor*: era la preparación y exposición de la clase por parte del profesor para facilitar el aprendizaje. Era necesario que el maestro tuviera una variedad considerable de estrategias a utilizar.

2) *Repetición del alumno*: el alumno debía repetir lo principal y útil de la clase impartida por el maestro.

3) *Aplicación de ejercicios prácticos*: generalmente, se hacían a través de debates en presencia del profesor. En estos se buscaba fomentar la iniciativa propia, así como el encuentro entre el profesor, el estudiante y la práctica.

Además de lo anteriormente descrito, los jesuitas utilizaron el método de *emulación* como forma de mantener motivados y en constante competencia a los educandos.

Éste consistía en dividir la clase en dos: romanos y cartaginenses. Cada alumno tenía en la columna de la otra fracción a un homólogo de igual fuerza, su émulo. Ambos campos estaban estructurados jerárquicamente según las habilidades de los alumnos, así estaban los

dignatarios: el imperator, pretor, tribuno y senadores. De entre éstos se elegía a los decuriones o jefes de las decurias. Los rangos diferenciaban a los alumnos más dedicados de los menos laboriosos. De lo que se trataba entonces, era de establecer una batalla donde los émulos se vigilaran, corrigieran y reprendieran mutuamente. Se entiende entonces, que la disciplina fuera uno de los ejes de este método y es que la dinámica grupal, favorecía no sólo a la clasificación según rango, sino al control de las conductas de los alumnos, ya que cada nivel tenía sus funciones y su valor social dentro de la clase. Es decir, dentro del aula, también se estratificaba a los muchachos a través del rango:

... el lugar que se ocupa[ba] en una clasificación, el punto donde se cruzan una línea y una columna, el intervalo en una serie de intervalos que se pueden recorrer unos después de otros. [...] En los colegios de los jesuitas [...] la victoria o derrotas de un campo [...] asignaba un lugar [a los alumnos] que correspondía a la función de cada uno y a su valor de combatiente en el grupo unitario de su decuria. [...] El rango en el siglo XVIII, comienza a definir la gran forma de distribución de los individuos en el orden escolar: hileras de alumnos en la clase, los pasillos y los estudios; rango atribuido a cada uno con motivo de cada tarea y cada prueba, rango que obtiene de semana en semana, de mes en mes, de año en año; alineamiento de los grupos de edad unos a continuación de los otros; sucesión de las materias enseñadas, de las cuestiones tratadas según un orden de dificultad creciente. Y en este conjunto de alineamientos obligatorios cada alumno de acuerdo con su edad, sus adelantos y su conducta, ocupa ya un orden ya otro; se desplaza sin cesar por esas series de casillas, las unas, ideales, que marcan una jerarquía del saber o de la capacidad [...] Movimiento perpetuo en el que los individuos sustituyen unos a otros, en un espacio ritmado por intervalos alineados.¹⁰

Ahora bien, lo valioso de este método puede enunciarse en dos aspectos; 1) daba al alumno una función y compromiso específico dentro de un grupo social, orientando así, el esfuerzo colectivo y, 2) repartía el trabajo del profesor permitiéndole lidiar con cantidades numerosas de alumnos.

En este proceso didáctico, el rol educativo del profesor era activo-directivo. Este papel está descrito en el *De ratione discendi et docendi* o “De qué forma aprender y enseñar” escrito por el P. Jouvency y promulgado en 1703. Éste era un manual para el estudiante jesuita que ofrecía al futuro profesor un guía de enseñanza. En él se retoman concepciones básicas de la pedagogía jesuita apuntalada en la *Ratio* como el regresar al griego y el estudio de autores paganos. En este documento se sostenía que el maestro requería de características especiales como dedicación, disciplina (hacia él y para sus alumnos),

¹⁰ Michael Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*. México, Siglo XXI, 1975. p. 149.

responsabilidad, compromiso educativo de acuerdo con los ideales pedagógicos ignacianos y sobre todo, debía entender que su capacidad de enseñar era tan importante como sus conocimientos (de hecho ésta se comprobaba a través de supervisión). Para mejorar la enseñanza se les recomendaba, además de eficacia en la aplicación del método, recordar que el primer y único maestro era siempre Dios, de ahí que como Jesús, debían predicar siempre con el ejemplo buscando el beneficio de los estudiantes. Conjuntamente, se les recomendaba, además de establecer una relación académica con el alumno también una de carácter personal, esto es, debían conocer al alumno para así enseñarle de la forma más adecuada. Este conocimiento del educando se fundamentó en la vigilancia constante:

Para formarle, hay que someterle a una acción que no conozca ni eclipses ni fallecimientos: porque el espíritu del mal siempre vela. Por eso, el alumno de los jesuitas no estaba nunca solo. <<Un vigilante le sigue por todas partes, a la iglesia, a clase, al refectorio, al recreo; a la sala de estudio y a sus habitaciones; siempre estaba ahí, lo examinaba todo>>¹¹

Por lo anterior se entiende que el rol del alumno era pasivo, ya que si bien era fundamental su esfuerzo, no podía actuar sin ser vigilado y guiado por su maestro. De aquí deriva la dura crítica que hiciera Durkheim a la Compañía por prácticamente sofocar al alumno.

En lo arriba expuesto observamos que la metodología educativa jesuita basada en la *Ratio Studiorum* se contrapuso a la vieja tradición medieval. En esta última el maestro enseñaba en masa separando escrupulosamente el papel de alumno y maestro, así, no había ningún tipo de interrelación entre educador y educando. En cambio, la relación de éstos en la concepción jesuita era más cercana, de maestro y vigilante. Sin embargo, es importante mencionar que el método jesuita no es una innovación legítimamente suya. Su *Ratio Studiorum* está basada en el *modus parisense* que Loyola aprendió en su estancia en la Universidad Sorbona de París. Lo que sí es innovador, es la introducción de este método a la educación religiosa, además de la asimilación de las corrientes de pensamiento de su época que dio a su metodología un carácter tanto flexible como ortodoxo.

¹¹ Emile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas; la evolución pedagógica en Francia*. Trad. María Luisa Delgado y Félix Ortega. Madrid, Ediciones Piqueta, 1969. p. 325.

2.3.2 Educación informal

La educación informal jesuita ha sido un tema poco trabajado. En esta investigación sólo he encontrado a la autora Pilar Gonzalbo Aizpuru que ha escrito textos específicos sobre educación informal de la Compañía. Y es que, si bien es cierto que la mayoría de los autores revisados aluden de una u otra forma a este tipo de educación, son pocos los que se han preocupado por describir de manera sistematizada cuáles fueron los espacios utilizados para su desarrollo, quiénes la realizaban y a quién o quiénes iba dirigido, con qué fines y cómo se llevaba a cabo. Esta sección, por tanto, tiene por objetivo profundizar en las formas de educación informal jesuita.

Recordemos que la educación asistemática o informal es aquel proceso de aprendizaje fuera de los marcos institucionales que se caracteriza por ser espontánea, continua, por carecer (generalmente) de organización, objetivos y estrategias determinadas. La familia, en este caso, es el espacio educativo informal por excelencia. Otros ejemplos son los círculos de amistades, asociaciones sociales, culturales y en nuestros días podemos mencionar los medios masivos de comunicación.

En la Nueva España esta educación fue la más generalizada debido a que por el contexto ya mencionado, alrededor de un 80 o 90 por ciento de la población nunca pisaría una escuela o colegio. La educación informal no siempre concordó con las políticas educativas de la Corona o de alguna orden religiosa. Muchas veces, ésta estuvo guiada por motivaciones diversas (algunas inconcientes) tales como la defensa de la tradición e identidad o de supervivencia.

Una de las expresiones de la educación informal jesuita por excelencia, son los Ejercicios espirituales escritos por Ignacio de Loyola. Este documento, además de ser una evidencia del proceso de aprendizaje y disciplina del fundador de la Compañía, es también una guía sistemática de formación de hábitos a través de diversas herramientas (como el recurso imaginativo, vigilancia del horario y meditación) que puede ser instruida o autoinstruida. De manera completa, los Ejercicios son cinco veces al día durante una hora y son: a media noche, al amanecer, antes de comer, después de comer y al anochecer.

Los Ejercicios eran conducidos por un padre jesuita de cuatro votos y estaban dirigidos a todos los individuos no importando su estatus social. El proceso espiritual se realizaba por lo general en las iglesias o colegios. En la capital del virreinato se hacían en los colegios

primero y después, en la Casa Profesa y en la Casa de Ejercicios Espirituales. Los Ejercicios se dividen en: 1. Anotaciones preliminares; 2. Cuatro semanas de ejercicios; 3. Tres modo de orar; 4. Misterios de la vida de Cristo y 5. Reglas de aplicación. En las *Anotaciones* se busca que tanto los participantes como el instructor entiendan la dinámica del proceso, dando consejos, especialmente al guía sobre su actuación para con el practicante. Cabe resaltar que en este apartado Loyola hace hincapié sobre los cambios que el instructor debe realizar durante los Ejercicios según la capacidad y formación del participante: “[18] [...] Según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo o de poca complisión, cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse de ellas...”¹²

Después de las *Anotaciones* viene el *Fundamento*. En éste, Ignacio apuntala su noción de hombre “[23] 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...”¹³

Posteriormente, sigue la *Primera semana*, donde se estimula al participante a que se concentre en la noción de pecado, para luego enseñarle cómo puede librarse de éste y llevar una vida cristiana. Esta semana se inicia determinando los tiempos de meditación así como los de examen de conciencia. También se determina la forma adecuada para realizar dicho examen y la consecuente confesión. Después vienen los cinco ejercicios de meditación donde se incita al partícipe a que utilice la imaginación en torno a cómo se verían, olerían y sonarían los escenarios infernales.

... ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno [...] oír con las orejas, llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos [...] oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas [...] gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia [...] tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.[66-70]¹⁴

¹² Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Barcelona, Abraxas, 1999. p. 28.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

Con esto se intenta que consideren los ejecutantes cuán pecadores eran y cuál era el destino que les esperaba "[58] [...] mirar quién soy yo, disminuyéndome [...] mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan torpísima".¹⁵ Esto se realizaba, evidentemente, con el fin de generar culpa y miedo para que no volvieran a pecar "La desgraciada suerte de aquellos infelices proporcionaba, además, otra lección, la de que tal tragedia puede haberse evitado si hubiesen escuchado a tiempo la llamada de la gracia".¹⁶

Es interesante apreciar que Loyola, además del instrumento imaginativo, utiliza un estricto proceso de formación de hábitos, donde el participante debe anotar en una hoja y por líneas, cuántas veces a cometido determinada falta hasta el primer examen de conciencia (usualmente se realizaba a la hora de la comida) y, en una segunda línea cuántos pecados había cometido hasta el segundo examen de conciencia (comprendía el periodo entre el primer examen y después de la cena). Esto con el fin de que el propio sujeto llevará un seguimiento de su proceso así como una autorregulación del mismo "[28] [...] Como la primera línea [...] significa el primer examen, y la segunda línea el segundo examen, mire a la noche si hay enmienda de la primera línea a la segunda, es a saber, del primer examen al segundo".¹⁷ Y este automonitoreo no sólo se llevaba durante el transcurso del día, sino día a día y semana a semana "[30] [...] Conferir una semana con otra, y mirar si se ha enmendado en la semana presente de la primera pasada".¹⁸

La *Segunda semana* es en contenido, todo lo opuesto a la primera. En ésta el ejecutante, a fin de amarle y seguirle, debe comprender la magnificencia del rey eterno y señor universal, Cristo. El fin de los pensamientos de esta semana es hacer una elección sobre la vía adecuada de servir a Dios, ya sea como laico o religioso. Se realiza una meditación sobre la vida del hijo de Dios. Se hace la reflexión de las *dos banderas*, *los binarios* o las tres clases de personas y *los tres grados de humildad*. La primera se refiere a la elección que el ser humano debe hacer entre la bandera de Cristo y la bandera de Lucifer. Para ello se debe usar nuevamente el recurso imaginativo en torno a los discursos o sermones que cada uno haría para llamar más soldados bajo su estandarte. Así, uno por su

¹⁵ *Ibidem*, p. 48.

¹⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular de los Jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989. p. 145.

¹⁷ I. de Loyola. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁸ *Ídem*.

parte atrae almas a través de la codicia de riquezas, el mundanal honor frívolo y soberbia, mientras que el otro, a través de la pobreza, la humildad y el menosprecio al mundo efímero.

La otra meditación es sobre *los binarios* donde se debe reflexionar sobre tres tipos de personas. La primera clasificación que Loyola menciona es la de aquellos que aspiran al tesoro divino, pero no por ello sacrificarán el terrenal, no al menos hasta que la muerte esté cerca. En otras palabras, son aquellos que arreglan sus asuntos espirituales hasta el final de la vida. El segundo tipo, son las personas que desean estar en paz con Dios preservando siempre los bienes materiales adquiridos, por lo que esperan que el Supremo se ajuste a sus necesidades (esta reflexión estaba dirigida especialmente para los miembros de las congregaciones, funcionarios y ricos). El último grupo, es aquél que renuncia sin pesar alguno a lo material, queriendo solamente, servir a Dios. Ahora, podríamos preguntarnos, ¿qué tiene que ver la explicación de esta reflexión con el estudio que nos atañe? La respuesta está en la enseñanza para la trascendencia del espíritu a la que aspiraban. Los jesuitas no combatían ni tenían intención de realizar un cambio social, sin embargo, a través de la elección de las *dos banderas* y de *los binarios*, se anhelaba una movilidad pero no en la sociedad terrenal “La meditación de los binarios alentaba la esperanza de lograr un cambio de lugar en la gloria”.¹⁹

La última reflexión de esta semana son las tres maneras de la humildad. La primera forma consiste en considerarse menor que Dios y obedecerle. La segunda es cuando las tentaciones terrenales ya no son causa de deseo, siendo lo único importante obedecer al Supremo y no pecar por ningún motivo. La tercera manera, es cuando se tienen las dos anteriores y se busca imitar aún más a Cristo, uniéndose con él en la pobreza y las privaciones. Al terminar todo el proceso reflexivo se hace la elección.

En la *Tercera semana* se considera la pasión de Cristo. En esta fase igual que en las anteriores se utiliza el elemento imaginativo y el de culpa. “[203] [...desear] dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí”.²⁰

¹⁹ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 141.

²⁰ I. Loyola *Op. cit.*, p. 95.

En la *Cuarta semana* se medita sobre Cristo resucitado y el beneficio de ser hermano de Jesús e hijo de Dios.

Tras las cuatro semanas encontramos una estricta sistematización de las tres formas de oración. En la primera manera se hace un análisis sobre el propio comportamiento discurrendo punto por punto cuáles han sido las faltas cometidas para después pedir perdón por ellas. La segunda forma es entender la trascendencia sobre el significado de cada palabra de la oración que se haga. El tercer modo de orar es el de compás, que se caracteriza ser un rezo en tiempos o de manera pausada, donde cada palabra se dice de manera espaciada permitiendo al ejecutante reflexionar sobre cada término.

El penúltimo apartado de los Ejercicios espirituales son los Ministerios de la vida de Cristo, que básicamente son fragmentos extraídos del evangelio que apoyan la meditación. Por último están las Reglas, que, más que normas para el proceso, son consejos para discernir cómo las emociones y comportamientos son evidencia de la separación o cercanía espiritual con Dios.

Por lo anteriormente expuesto se entiende que los Ejercicios Espirituales fueron creados con un fin eminentemente educativo y vivencial. Están hechos para modelar la conducta a través de elementos que afecten los sentidos, tales como la limitación del alimento, el castigo físico, los apoyos visuales (pinturas, esculturas, etc.), el control de tiempos, la vigilancia constante y los cambios de temperatura (durante la meditación del infierno se tapaban las ventanas y en la reflexión de la gloria se abrían). Además, para que su impacto se mantuviera por un periodo más prolongado, la educación jesuita añadía múltiples refuerzos tales como misas, comuniones, visitas al santísimo, rosarios, etc.

Aparte de los Ejercicios existieron otras formas de educación informal, tales como las procesiones, teatro, visitas a hospitales y a cárceles, producción plástica; arquitectura y pintura, las congregaciones y las misiones.

2.3.2.1 Procesiones

Las procesiones eran una forma de atraer al pueblo a través de un espectáculo para entablar un proceso educativo de evangelización, especialmente con los indígenas. De hecho, aún antes de edificar el Colegio Máximo, la Compañía inició la transmisión de su doctrina a

través de las procesiones. Para realizarlas, los padres juntaban niños y llevando una cruz en alto los novicios e infantes comenzaban a cantar la doctrina (a veces en lengua mexicana) y usualmente se terminaba con un sermón. También existían procesiones que realizaban durante la noche, éstas intentaban, a través del elemento nocturno advertir a los creyentes sobre las consecuencias del pecado. Igualmente, concurrían otras procesiones llamadas de penitencia, que llevaban más allá el elemento dramático. Así, los jesuitas se mostraban, por ejemplo, descalzos, con sogas al cuello y coronas de espinas.

2.3.2.2 Las visitas a hospitales y cárceles

En las visitas a hospitales, los jesuitas intentaban llevar la palabra de Dios a una mayor cantidad de personas. Recuérdese que durante este periodo hubo pestes y enfermedades contagiosas que incrementaron la población de estas clínicas que no contaban con la higiene necesaria. Eran principalmente los novicios y Padres de Tercera Probación²¹ quienes tenían por regla acudir un mes completo al servicio de los enfermos. Para estos, era una prueba vencer la repugnancia hacia los enfermos dándoles consuelo espiritual. Pero además de la doctrina, los jesuitas solían ayudar en labores de mantenimiento, tales como barrer y limpiar. Esto fue tomado por algunos como hipocresía, por lo que a veces los religiosos eran tratados con rudeza. Al paso del tiempo, sin embargo, y a través de la constancia estas ideas negativas en torno a las acciones jesuitas fueron desapareciendo.

Con respecto a las cárceles, poco se sabe sobre su funcionamiento, pero podemos suponer que eran establecimientos donde imperaban las injusticias.²² Los operarios de la profesa y los padres estudiantes del cuarto año de teología visitaban los penales una vez a la semana y usualmente llevaban ropa, alimentos y medicinas. Sus funciones aquí, además de

²¹ La formación jesuita descrita en las Constituciones duraba aproximadamente 14 años y contaba con 8 fases: 1) Los aspirantes eran entrevistados por un profeso de experiencia, 2) Si era aprobado, el muchacho era sometido a la Primera Probación, donde se le daban a conocer las reglas de la Compañía. Durante este periodo aún vivía en su casa y seguía la misma rutina escolar, 3) Posteriormente era incorporado al noviciado y se convertía en interno, 4) Ingresaba al Juniorado, donde se buscaba la perfección en los clásicos por dos años y en la filosofía por tres, 5) Pasaba a ser escolar. Comenzaba a dar clases de humanidades, 6) Ascendía a Coadjutor, aquí estudiaba teología y recibía las órdenes sagradas, 7) Obtenía la Tercera Probación, la cual se obtenía al asistir a cárceles y hospitales y finalmente, 8) Profesaban el cuarto voto, obediencia al Papa. P. Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: la educación de...*, pp. 145 y 146.

²² Gerard Decorme. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767, compendio histórico*. Vol. 2. México, Robredo, 1941. p. 335.

la catequesis, era de intercesores en los pleitos, promover la confesión y el arrepentimiento así como preparar a los condenados a muerte, acompañándolos hasta el último momento. En relación a una de las intervenciones jesuitas ocurridas en una cárcel, Alegre escribe lo siguiente:

Había uno de éstos, cuyo nombre ignoramos de singular fervor, y que se había conciliado de los presos una grande veneración. Llegó a la cárcel el martes santo; y halló un reciénvenido que, sin respeto alguno al Padre, que infundía a todos los demás profería horribles execraciones. Corrigiólo blandamente, diciendo que, siquiera aquellos santos días, pro[49v]curase contenerse. Pero el infeliz, burlándose del Padre, respondió que lo haría peor; y cumplió su palabra [...] El celoso ministro,[...] se quitó con grande reverencia, el bonete; y alzando los ojos al cielo, dijo con un afecto vehemente, y que causó en el auditorio un grande y saludable horror. Dio mío, pues no hay justicia en la tierra, que ponga una mordaza en la boca de los juradores, ponedla vos. Así habló el santo hombre; y aquel miserable [...] de unas manos invisibles, se dio muchos golpes por el aire contra las paredes; hasta que, arrojando sangre por la boca, oídos y narices quedó como muerto, hasta el día siguiente [...] que se confesó por escrito; porque la lengua le había quedado cosida al paladar.²³

Notables en este sentido fueron los Padres José Collantes y Juan Manuel Áscari o “Padre de los ahorcados” quienes se decía, tenían una gracia especial para consolar a los prisioneros.

2.3.2.3 Arte

Con la meta de consumir un proyecto evangelizador y espiritual específico, los jesuitas buscaron, a través de diversos instrumentos, crear formas bastante definidas de teatro, pintura, arquitectura y escultura. La utilización de dichas herramientas se fundamentaba en la idea de la redención, no sólo espiritual sino también carnal. Bajo esta premisa se entiende el uso del arte como medio de expresión dirigida a los sentidos, a la parte física y emocional del hombre. Se buscaba que estas formas artísticas hablaran “...directamente a las percepciones y sensaciones, [...] que interpelaran] las emociones y los afectos; [...]que fueran] elementos decisivos en un discurso (conceptual, plástico...) cuyos argumentos aspiraban a suscitar no sólo el convencimiento, sino la convicción”.²⁴ Esta manera de

²³ Francisco Javier Alegre. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo II. Libro 4to. Capítulo IX. Roma, Institutum Historicum S. J. Via dei Penitenzieri, 20, 1958. pp. 101 y 102.

²⁴ Alonso Alfaro. “Introducción”, en Ana Ortiz Islas. (coord.) *Ad Maiorem dei Gloriam; La Compañía de Jesús promotora del arte*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 16.

comunicación, en las diversas formas antes mencionadas, proporcionó un apoyo importante en los procesos de educación informal que describiremos a continuación.

2.3.2.3.1 Teatro

La labor jesuita estuvo siempre enmarcada por la teatralidad, desde los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, hasta el manejo de voz de los predicadores. Sus comienzos fueron en Europa, en el primer colegio jesuita fundado en Mesina en 1548. En un inicio las representaciones dramáticas no eran bien vistas por el gremio jesuita, ya que consideraban, era una pérdida de tiempo. Sin embargo, con el paso del tiempo la Compañía entendió el peso educador del teatro y comenzó a modelarlo para que atendiera a sus fines. “El teatro ha adquirido, en situaciones históricas críticas como conquistas, tiranías y revoluciones –los ejemplos pueden ser abundantes-, una enorme potencia de transmisión ideológica, sólo igualable en nuestro días con la fuerza que alcanzan los más sofisticados medios masivos de comunicación”.²⁵

El teatro jesuita viene de la herencia medieval edificante o de moralidades cuyo objetivo era sensibilizar a los espectadores sobre algún tópico religioso. Usualmente utilizaba alegorías y simbolismos, siendo los personajes principales representaciones de virtudes o vicios.

Dentro del teatro jesuita estudiaremos dos vertientes: *la escolar y la popular*. El primer tipo realizado por primera vez en Europa, era ejecutado por los alumnos de los colegios (los discípulos de retórica más adelantados recibían los mejores papeles), sobre temas estrictamente cristianos, eran en latín y con un elenco estrictamente masculino. Con el tiempo todos estos elementos se hicieron flexibles, entrando algunas mujeres, idiomas vernáculos y otros temas.

Este teatro edificante estaba dirigido especialmente a las principales familias de la ciudad y a las familias de los estudiantes (que usualmente eran las mismas) y en ocasiones de grandes celebraciones, las representaciones podían traspasar el recinto teatral para ocupar las calles. Estas eran las únicas ocasiones en que el pueblo podía observarlas.

²⁵ Humberto Maldonado Macias. “Estudio introductorio”, en Héctor Azar. (coord.) *Teatralidad Criolla del S. XVII*. Tomo VIII. México, CONACULTA, 1992. p. 16.

Para lograr la finalidad deseada, es decir, la catarsis de conversión y/o arrepentimiento, la Compañía utilizó todas las herramientas que tenía a su alcance para lograrlo: crearon fuego, espíritus, aves voladoras, bestias, inundaciones, etc., se esmeraron en la decoración, vestuario y efectos escénicos. Todos estos elementos teatrales estaban claramente inspirados en los Ejercicios Espirituales de Loyola: "...Parece que los dramaturgos y directores de escena de este teatro, a sabiendas, hayan llevado a la escena real, con ayuda de decoraciones impresionantes, trajes y maquinaria, todo lo que Ignacio buscó despertar en la fantasía de sus discípulos con evidencia sensual".²⁶ Ya decía Goethe de un espectáculo que presencié en Italia "...Este espectáculo público me convenció, una vez más de la sagacidad de los jesuitas. No desdeñan cosa alguna que pueda ejercer influencia y la emplean con cariño y atención..."²⁷

Pero podríamos preguntarnos ¿es éste un teatro escolar? Claramente sus representaciones sobrepasaban por mucho lo escolar, ciertamente eran profesionales. De tal suerte, estas obras lujosas solo se presentaban en las grandes ciudades donde había los recursos para elaborarlos. En las provincias sí se representaban escenificaciones escolares.

En la Nueva España las primeras representaciones teatrales se las debemos a los franciscanos, quienes la introducen para apoyar su labor evangélica.

En esencia, los elementos primordiales del teatro jesuita europeo quedaron intactos en la representación novohispana: 1) prestigiar a los colegios (en estos eventos se evidenciaba el avance de los alumnos y por tanto la eficacia de la educación); 2) mejorar el aprendizaje de los discípulos y 3) promover los valores morales cristianos y arrepentimiento en el público. Al igual que en Europa, esto se lograba sensibilizando al público a través de mostrarles los horrores del infierno y las bondades del cielo. Claro está, sin embargo, que la adaptación Europea no podría ser exacta. Ejemplo de esto es la adición de diálogos, bailes, música y personajes indígenas.

El teatro se adhiere entonces al proceso evangelizador en la Nueva España, por la predisposición de los indígenas para la música, canto, danza y la representación: "En la época anterior a la conquista las fiestas y ceremonias eran continuas, brillantísimas y largas,

²⁶ Rene Fülöop-Miller, *El poder y los secretos de los jesuitas*. Madrid. Biblioteca Nueva, 1931. p. 475. *Apud* Elsa Cecilia Frost. "Estudio introductorio", en Héctor Azar. (coord.) *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. Tomo V. México, CONACULTA, 1992. p. 16.

²⁷ Johann Wolfgang Goethe. *Fausto; tres afinidades electivas; Werter; Egmont; Viaje a Italia*. Madrid, Edaf, 1972. *Apud* E. C. Frost. *Op. cit.*, p. 19.

había, por ello mismo, necesidad de remplazarlas por algo análogo”.²⁸ Así, además de aprovechar la inclinación de los indígenas por estas actividades artísticas se evitaban la secreta resurrección de fiestas y ritos paganos mientras se suavizaba la sustitución religiosa. Ya desde 1537, Zumarraga escribía al Consejo de Indias que “...<el ornamento> de las iglesias parece que aprovecha a la conversión y devoción de los naturales, y veinte años más tarde, el 1º de febrero de 1558, el virrey Luis de Velasco hacia idéntica comprobación”.²⁹

Ahora bien, el género teatral colegial que llegó a la Nueva España fue el humanístico italiano. Éste perseguía las líneas del Renacimiento buscando un teatro culto emulando a los autores grecolatinos de la antigüedad clásica. Esta variedad teatral se caracterizaba por permitir a través de la creación, a finales del siglo XV en Italia, del elemento escénico de la perspectiva (madre de la escenografía teatral moderna), crear la ilusión de profundidad. Dicho componente permitió a las representaciones mayor opulencia y suntuosidad del que se había visto. Así mismo, el teatro italiano se definió por poner más atención al aspecto externo de la pieza teatral que al desarrollo temático de ésta.

Esta corriente italiana teatral llega a la Nueva España a través del padre Vincencio Lanuchi en 1574. Éste se hizo cargo de la organización de los estudios clásicos latinos y fue uno de los organizadores de la primera tragicomedia jesuita representada en 1575 y también en la tragedia de 1578, el *Triunfo de todos los santos*.

Hasta nuestro días sólo tenemos cuatro piezas del teatro jesuita del siglo XVI que son: la tragedia del *Triunfo de los santos, dos diálogos latinos; la Égloga pastoril al nacimiento del niño Jesús* (su autor fue el p. Juan de Cigorondo, el único jesuita mexicano del que se conocen obras teatrales en el español del siglo XV); *Diálogo para la visita del padre Antonio de Mendoza* y *Diálogo en la visita de los inquisidores*, siendo las dos últimas representadas en el Colegio de San Ildelfonso. Fueron espectáculos abiertos para todo público las dos primeras representaciones, aunque no se tiene registro de que la segunda haya sido representada. Los dos diálogos son ejemplos del teatro con argumentos en latín, elitista y totalmente colegial reservado para un público selecto.

²⁸ Robert Ricard. *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523-1524 a 1572*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 272.

²⁹ *Ibidem*, p. 273.

La primera representación teatral de la Compañía de Jesús en tierras novohispanas data del 29 de junio de 1575. Ésta fue para festejar al santo patrono y era una tragicomedia sobre los sufrimientos ejercidos por los herejes hacia la Iglesia de Roma. Ésta y otras representaciones teatrales se ejecutaron año con año, usualmente con motivo de algún festejo (al inicio o término de cursos escolares, festividades de santos patronos, etc.).

Ejemplo de esto son los festejos de un año entero por el arribo de algunas reliquias enviadas a los jesuitas novohispanos por el papa Gregorio XIII entre 1575 y 1577. Durante el año de festejo hubo una semana de representación de piezas teatrales sobre la lucha y triunfo de la Iglesia contra los emperadores tiranos. Así “Tan edificados quedaron los habitantes de la capital que aseguraban que este teatro era, más que entretenimiento, elevación del espíritu”.³⁰

Hubo también otro tipo de teatro, *el misional o popular*. Éste fue el instrumento de evangelización por excelencia usado especialmente para las misiones del norte de la Nueva España. Cabe mencionar que los jesuitas no vivieron el primitivo teatro náhuatl de masas, no al menos, como lo vivieron las otras órdenes mendicantes llegadas a la Nueva España con anterioridad. De hecho sólo quedan registros de dos obras en náhuatl de los hijos de Loyola, una en el colegio de Tepotzotlán y otra en el norte de México.

En el teatro, los religiosos encontraron la forma de enseñar el evangelio aprovechando que los indígenas estaban ya acostumbrados a las ceremonias fastuosas. El propósito de los misioneros era:

... cambiar la mentalidad de los pueblos que no conocen la religión que traen los europeos. [...Esperaban] que los aborígenes mexicanos, mediante métodos audiovisuales, [...abandonaran] rasgos culturales y religiosos milenarios [...] De la noche a la mañana, los indígenas, [...debían] enterarse y creer en Adán y Eva [...] Por medio del teatro también [debían] aprender un nuevo código moral y aceptar toda una serie de rasgos culturales nuevos...³¹

En estos viajes, los jesuitas escribieron breves piezas teatrales llamadas “diálogos” donde se intercalaba la lengua mexicana y el castellano. Se caracterizaban por ser relatos de

³⁰ E. C. Frost. *Op. cit.*, p. 28.

³¹ Fernando Horcasitas. *Teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*. Tomo I. Pról. Miguel León-Portilla. México, UNAM, 2004. p. 57.

fácil comprensión para los indígenas además de carecer de toda la opulencia del gran teatro jesuita de las ciudades.

Revisando lo anterior, el lector especializado en materia educativa podría preguntarse si clasificar a todo el teatro como una expresión de educación informal es correcta. Podríamos, conforme a lo evidenciado por los testimonios antepuestos, incluir al teatro escolar dentro de la educación no formal y al misional, en la informal. Sin embargo, para el entendimiento de estos fenómenos, es necesario comprender que el elemento teatral no siempre tuvo un fin expresamente educativo, el reconocimiento de su valor pedagógico y de su uso conciente fue evolucionando en un proceso de ensayo y error. En otras palabras, la concepción de educación no formal e informal que conocemos dentro del teatro jesuita se mezcla, sin perder necesariamente algunos rasgos particulares pero sin excluirse tampoco. De ahí que la misma E. C. Frost reconozca la singularidad de estos procesos educativos novohispanos al expresar "... la circunstancia americana fue, en todos sentidos, tan diferente a la europea que sólo aquí y tal vez en Japón logró la Compañía reunir los distintos tipos de teatro que había venido cultivando: el espectáculo público, la representación escolar y la misional".³²

2.3.2.3.2. Expresión plástica: pintura y arquitectura.

La producción artística siempre fue fomentada por la Iglesia Católica. Un ejemplo de esto es el siguiente fragmento de un documento expedido por el Concilio de Trento en 1521:

Enseñen con esmero los obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándoles los artículos de la fe y recapacitándoles continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las imágenes, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar y amar a Dios, y practicar la piedad [...] Enséñense al pueblo que esto no es copiar la divinidad como si fuese posible que se viese esta con ojos corporales o pudiese expresarse con colores y figuras.³³

³² E. C. Frost. *Op. cit.*, p. 30.

³³ Ignacio López de Ayala. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano.* Madrid, Imprenta Ramón Ruiz. 1768. pp. 358 y 359. *Apud* Christiane Cazenave-Tapi. "La producción artística

En lo antepuesto podemos advertir el valor didáctico vertido por la Iglesia Católica en la producción artística. De hecho se escribieron manuales que determinaban los parámetros para las representaciones de escenas o personajes considerados adecuados por la Iglesia Romana para dirigir el fervor de los creyentes. Cabe mencionar que en dichos escritos se erigía la idea de que lo más importante era el correcto apego al dogma, siendo el arte un instrumento valioso y primordial en su carácter técnico. Muestra de lo anterior es el documento escrito por el mercedario fray Juan Interian de Ayala, doctor de la Universidad de Salamanca *El pintor cristiano y erudito o tratado de errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir imágenes*. Este tratado, que apoya totalmente lo mencionado por el Concilio de Trento, es un ejemplo de importancia para nuestro estudio, ya que apuntala el fundamento de la educación informal en cuánto al uso del arte como apoyo didáctico en la predicación del evangelio. Dicha base consiste en que para las personas iletradas, las imágenes son un libro abierto. Y en el caso de la Nueva España esto cubre no sólo a las personas analfabetas, sino también incluye las diferencias en la población en tanto el lenguaje y la cultura.

En relación al arte religioso, existen diversos debates sobre la legitimidad de la noción del *estilo jesuita*. Esto se debe a que algunos estudiosos atribuyen a la forma barroca el título del estilo jesuita mientras que otros afirman que sólo fueron movimientos contemporáneos que se complementaron. Unos más, por su parte, sostienen que no existe un estilo jesuita, ya que la Compañía usaba los instrumentos artísticos que les fueran útiles, de ahí que asimilaran los materiales regionales de las provincias donde se establecieran. En todo caso, esto es un debate abierto que corresponde a otras disciplinas desarrollar.

Ahora bien, en la Nueva España “Como complemento de la predicación, para lograr una comprensión más efectiva de la doctrina, [se] emplearon grandes lienzos o cuadros pintados, con escenas alusivas a las proposiciones del Credo, relatos de la vida de Jesús y ejemplos aleccionadores de la utilidad y necesidad de los sacramentos”.³⁴ Los hijos de Loyola, al igual que los demás religiosos presentes en la Nueva España, utilizaron las obras artísticas como instrumento didáctico para provocar una experiencia sensible: “...los

en la Casa Profesa”, en Ana Ortiz Islas. (coord.) *Ad Maiorem dei Gloriam; La Compañía de Jesús promotora del arte*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 45.

³⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821*. México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001. p. 38.

jesuitas utilizaron el arte barroco como una herramienta, es decir, como vehículo a través del cual difundían sus principios y enseñanzas y en el que apoyaron la generación de una conciencia de identidad propia entre la población”.³⁵

El centro artístico jesuita por excelencia en la Nueva España fue La Profesa. El edificio, aún en nuestros días (lo que queda de él), sigue siendo monumental. Fue concebido con tres naves de idéntica altura, con un techo en dos aguas y un atrio al costado. La obra arquitectónica fue terminada velozmente debido a la celebración que se llevaría a cabo por la beatificación de Ignacio de Loyola en 1610 y fue ricamente decorada con cuadros del español Echave Orio. Prácticamente toda la promoción artística al interior del templo estuvo ligada a la liturgia, las devociones jesuitas, y los santos como intermediarios. Entre las obras de este pintor se encuentran la *Adoración de los reyes*, la *Oración en huerto* y la *Sagrada familia o las dos trinitades*. Esta última resalta por su significado. Al centro se encuentra el niño Jesús con brazos extendidos hacia sus padres terrenales, María y José, mientras que ángeles colocan coronas sobre las cabezas de estos últimos. Sobre el Mesías se abren las nubes del mundo celestial y el Espíritu Santo lleva la corona de espinas que usará algún día el hijo del hombre. Justo sobre esta escena está Dios Padre sobre el hijo y el Espíritu Santo con la leyenda “son tres los que dan testimonio en el cielo.” Se desconoce la ubicación que tenía esta obra, sin embargo es innegable su valor educativo al mostrar gráficamente las dos trinitades, tanto la terrestre como la divina.

El festejo por la inauguración de La Profesa se extendió a las calles. Se construyeron, para mostrar la labor de Loyola, cinco carros triunfales con coro, música, procesiones, sermones y poesía. Los carruajes estaban dedicados a la juventud perdida, a la ignorancia, la herejía, la gentilidad y las reformas. Debieron ocurrir festejos parecidos en las siguientes beatificaciones y canonizaciones como las de Francisco Javier, Felipe de Jesús y Francisco de Borja. Se entiende entonces, como ya mencionamos en el apartado dedicado al teatro jesuita, que: “El fin práctico de todo el aparato de las celebraciones, la ambientación y decorado era generar en los fieles un impacto visual y emotivo que favoreciera una vivencia de la gloria divina”.³⁶

³⁵ Ana Ortiz Islas y Margarita Hanhausen Cole. “De soldado a santo; Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús y su relación con las artes”, en Ana Ortiz Islas. (coord.) *Ad Maiorem dei Gloriam; La Compañía de Jesús promotora del arte*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 33.

³⁶ C. Cazenave-Tapi. *Op. cit.*, p. 55.

Con lo arriba leído podemos afirmar que sí había producción artística y que efectivamente era reconocido su valor educativo. Cabe entonces preguntarnos ¿cómo eran utilizados para los diferentes estratos sociales? Por lo investigado al respecto, podemos afirmar que no había diferencia sustancial en el uso de la iconografía como apoyo didáctico, ya que era utilizada para conversión o como reforzamiento de la fe.

En este sentido, el padre Andrés Pérez de Ribas, anota que en el siglo XVII se ubicó en el pequeño atrio de la iglesia una pintura al fresco que representaba el encuentro entre Cristo y su madre rumbo al calvario. Ésta fue sustituida en 1650 por una escena de Jesús cargando la cruz y fue un apoyo para la predicación de la muerte de Cristo en Semana Santa:

Esta pintura y sagrado paso, aunque pintado al principio en la pared al fresco, despertó luego tal devoción en los vecinos de la ciudad que muchos pasando delante se arrodillaban a adorarla y a hacer oración las horas y días especiales. Y ha pasado tan adelante que ayudando con sus limosnas algunas personas pías se labró y pintó de nuevo este devotísimo paso, obra de tan gran merito que roba los corazones de los que en él ponen los ojos y el mismo pintor se admira que hubiese sabido sacar pintura tan devota y perfecta, confesando que él había sentido en sí particular auxilio y superior gracia para pintar esta obra.³⁷

Además del templo, existió la Casa Profesa que estaba anexa a la Iglesia, en ésta vivían los religiosos que habían hecho el cuarto voto de obediencia al Sumo Pontífice, el cuál les exigía ir a donde su Santidad los mandase, de ahí que fueran usualmente misioneros. La Casa Profesa fue destruida por instrucciones del presidente Juárez en 1861 al nacionalizar los bienes de la Iglesia con las Leyes de Reforma. Lamentablemente no se tienen los planos de esta construcción, por lo que no es posible hacer una reconstrucción o descripción de la ubicación de espacios. Subsisten, sin embargo, referencias documentales, inventarios y obras de este edificio que permiten suponer qué era lo que se albergaba en sus espacios.

Existían varios grupos de imágenes en la Casa Profesa; el hagiográfico de santos, el hagiográfico de santos de la Compañía de Jesús, el hagiográfico de fundadores de órdenes o religiosos de otras congregaciones, y el hagiográfico de la Virgen y Cristo.

³⁷ Andrés Pérez de Ribas. *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España (1892)*. pp. 264 y 265 Apud C. Cazenave-Tapi. *Op. cit.*, pp. 56 y 58.

El primero reproduce figuras de santos en general. Éste era un tema recurrente tanto en la pintura como en la escritura y en los grabados por ser considerado edificante. Una forma de educación informal era recomendar, leer la vida de los santos y mirar las imágenes para imitarles. Cabe mencionar que esta no era una práctica única de los jesuitas, en realidad era una forma de instrucción recomendada por todas las órdenes religiosas a sus fieles. Como ejemplos de este grupo de imágenes podemos mencionar el *Martirio de San Aproniano* pintado por Baltasar Echave Orio en 1610; *Los santos Justo y Pastor y san Alejo* pintados por José Juárez entre 1653 y 1658; *Santa Bárbara* patrona de la buena muerte y *San Emigdio*.

En el segundo grupo encontramos las figuras de los santos jesuitas siendo el más representado San Ignacio de Loyola. Sobre sus retratos existen imágenes de su predicación, experiencias místicas y visiones. De toda su iconografía resaltan los treinta y dos lienzos biográficos de diverso tamaño y formato pintados por Miguel Cabrera en 1756 para el claustro de la Profesa. Algunos de estos lienzos cuentan con explicaciones, otros no lo necesitan gracias a lo explícito de la obra. Esta serie de imágenes sucesivas y edificantes estaba dirigida especialmente para los religiosos jesuitas "...era un llamado a vivir los preceptos de la orden en apego a la propuesta del fundador. [...] Se proclamaba [a través de las pinturas] la entrega a la voluntad divina, a la lucha contra el demonio manifestado en el pecado y la herejía".³⁸ Ejemplos de estos lienzos son *La virgen dictando a San Ignacio los ejercicios espirituales*, *La manifestación de la Trinidad* y *La visión del cristo nazareno en camino a Roma*. En este grupo también encontramos la imagen de *San Francisco de Borja* de Alonso López de Herrera y obras de Antonio de Torres sobre San Francisco Javier, entre otros.

Como ejemplos del tercer grupo encontramos las representaciones pictóricas de: *La imposición del velo a santa Teresa* de Cristóbal de Villalpando; *San Francisco de Asís recibe las estigmas de Cristo o San Francisco consolado por un ángel*; *San Luis Beltrán, misionero dominico*; *San Juan Nepomuceno*, mártir agustino; *Santa Magdalena de Pazzi* y *Santa Rosa de Santa Maria*, religiosa a quien se le aparece el niño Jesús.

En el inventario de 1768 de la Profesa, se contabilizaron ochenta imágenes pequeñas de religiosos de la Compañía. Cincuenta, de estos eran sobre mártires y los otros treinta de

³⁸ C. Cazenave-Tapi. *Op. cit.*, p. 84.

jesuitas sobresalientes. Ejemplo de estos son: *Nicolás Segura*, predicador novohispano asesinado en el siglo XVII en la Casa Profesa y el padre *Juan Bautista Luyando*, misionero en Baja California. Estos religiosos, a pesar de no estar beatificados, ni mucho menos canonizados, mostraban a través de sus vidas la gloria de la orden.

En el cuarto conjunto tenemos la iconografía de la virgen. Sobre ella existió una gama amplia de representaciones tales como apariciones, visiones, etc., ya que era la madre de Cristo y la intercesora de los hombres ante su hijo y Dios padre. Las devociones principales promovidas por los jesuitas fueron las de la virgen de Loreto, la virgen de las Nieves o del “pópulo” y la de Guadalupe. Algunos ejemplos de su representación pictórica son *La concepción de la virgen*, *La virgen cosiendo*, *El tránsito de la virgen* y *La Asunción*.

Además, todos los milagros solían plasmarse en lienzo. Este tipo de sucesos al ser comunicados a la sociedad adquirirían un carácter educativo, didáctico y psicológico, que favorecía el desarrollo espiritual del fiel dotando al objeto, en este caso la representación, de valor como intermediario milagroso entre los hombres y la divinidad.

Por último, tenemos la devoción más importante del dogma Cristiano, el mismo Jesús. Su iconografía varía desde su infancia, su predicación, milagros y pasión. Su función educativa variaba, “...en un refectorio era frecuente leer pasajes de su vida para reforzar la idea del alimento espiritual, en un pasillo podía funcionar como un recordatorio de su vida y su misión. En una celda era un elemento que inspiraba al recogimiento, el examen de conciencia a la introspección y a la oración”.³⁹

Aparte de albergar este tesoro pictórico, la Casa Profesa era un lugar de paso para todos aquellos religiosos jesuitas provenientes de ultramar, los viajeros a misiones, haciendas o colegios. Mientras que para la comunidad laica, la Casa Profesa fue un área para obtener el sacramento de la confesión, contando con varios confesionarios así como áreas para los ejercicios espirituales. Referente a este último, años después se construyó la Casa de Ejercicios edificada por el arquitecto P. Cristóbal Escobar y costeadada por el Marqués de Villapiente, don Juan Antonio Velásquez de Mena y el P. Agustín Jáuregui. Fue terminada en 1751 y estuvo ubicada a un costado del Colegio de San Andrés. Tanto en la Casa Profesa como en la de Ejercicios se realizaban los ejercicios espirituales. Recordemos que éste fue el método de sensibilización creado por Loyola para acercar a los

³⁹ *Ibidem*, p. 97.

participantes a Dios. Este proceso se ejecutaba a través de retiros que buscaban la reflexión espiritual promoviendo una vivencia profunda que permitiera perfeccionar el alma. Para ello se aislaba al participante para alejarlo de las tentaciones e instintos naturales que lo orientaban al pecado. El guía o director de los ejercicios, llevaba a los participantes a la introspección "...proponiéndoles visualizar e integrar mentalmente espacios, acciones, sonidos e incluso sensaciones olfativas y táctiles en la que los individuos se vinculaban con ciertas escenas".⁴⁰ Para apoyar esta vivencia es probable que hallan colocado lienzos o esculturas referentes al proceso. Algunas obras que aún conserva la Profesa son *Las penas del infierno* de autor anónimo. Este cuadro tiene varios apartados. En el primero, hombres están cayendo en las profundidades jalados por demonios. En la segunda sección está la *Cárcel del infierno* con la inscripción "La tierra echó sus cerrojos trás de mi para siempre" (Jonas II, 7). Después está *El fuego* con la leyenda "Las entrañas mías hirvieron sin algún descanso" (Job 30, 27) y por último está la *Compañía de los condenados* en que el hombre vive junto a seres bestiales y tiene el letrero "Hermano fui de dragones y compañero de avestruces" (Job 30, 29). En última sección está *La pena del diario*, donde el hombre tiene los ojos vendados, al estar separado de Dios. Enseguida está el *Gusano de la conciencia* donde están las almas que olvidan reflexionar. Las imágenes terminan con *La eternidad* que tiene la leyenda "El dolor mío perpetuo y la llaga mía desesperante rehúsa curarse" (Jeremías 15, 18). En la porción inferior del cuadro está la mención al juicio final "Enviáremos al hornillo del fuego: allí será el llanto y el estribor de dientes" Esto está claramente vinculado con la quinta semana de los ejercicios espirituales, donde se pedía al participante que tuviera una experiencia sensible del dolor del infierno (Mateo XIII, 42). Otro ciclo de pinturas pertenecientes al proceso de los ejercicios (especialmente a la segunda semana) son *Los estados del alma*, donde se muestra la elección que el hombre debe hacer entre el bien y el mal. Otra obra de considerable función educativa es *La boca del infierno* donde se muestra a una mujer en su lecho de muerte que hace una mala confesión por consejo del demonio. A su lado, Satanás abre sus fauces para acoger a la pecadora. Una obra más que se encuentra supeditada a esta dinámica de catarsis reflexiva a través de la culpa y el temor es el lienzo del *Señor del desmayo*. Aquí se ve a Cristo flagelado y atado a una columna mientras desde arriba los ángeles observan horrorizados.

⁴⁰ *Ídem.*

Anónimo, Las Penas del Infierno, s. XVIII, óleo sobre tela.⁴¹



⁴¹ Carlos Méndez y María Elena Ross. “Tres décadas de la Pinacoteca de la Profesa”, en *Centro, Guía para caminantes*. México, No. 41. junio de 2007. p. 37-51. p. 42.

Cabe mencionar que no todas las imágenes mostraban escenas de dolor como las anteriormente descritas. También existieron aquellas que promovían la reflexión sobre la gloria, la vida de Cristo y la victoria sobre el mal como el *Nacimiento de Cristo*, *la huida a Egipto*, *El encuentro con los discípulos de Emaus* y *La aparición de Cristo a su madre*.

Además del uso de las obras pictóricas ya mencionadas, estaba el uso misional. Las obras que utilizaban los misioneros eran, en muchas ocasiones, los primeros materiales de catequesis. Estos lienzos se doblaban o enrollaban y se resguardaban en fundas para que los religiosos pudieran desplazarse con ellas. Se tiene registro de una imagen para uso misional de santa Ana gracias al inventario de 1718.⁴²

En cuanto a la arquitectura podemos mencionar el exterior del templo de la Profesa. Este recinto está construido con cantera y tezontle. Rodeando la puerta y en relieve está santa Gertrudis y santa Bárbara y sobre la puerta principal el anagrama de la Virgen Maria. Al centro del segundo nivel está San Ignacio de Loyola de rodillas ante la visión de Jesús cargando su cruz. Arriba de éstos, está Dios padre con los brazos abiertos junto con la corte celestial. A los lados de esta escena están san Juan Bautista y san Luis rey de Francia. En el remate se colocó a san Pablo y a san José. Podemos ver entonces que:

...la fachada de la Profesa presenta una serie de santos que funcionan como intercesores de Cristo para apoyar la acción de la Compañía de Jesús entre hombres y mujeres, tanto en la vida consagrada como entre los laicos por medio del estudio, de la vida diaria, de los sacramentos, de la conversión, de la veneración de las reliquias, de la defensa de la fe, de la predicación, de la vida familiar y la paternidad.⁴³

Estas empresas constructivas eran para que las personas que donaban el dinero tuvieran una posibilidad de acercarse a la Iglesia así como para obtener una buena promoción social.

Otra expresión de arquitectura era la misional. Desafortunadamente son pocas las que aún quedan en pie. Dentro de estas construcciones se incluía, por lo general, una Iglesia ricamente adornada y viviendas sencillas para los misioneros, además de una biblioteca. Algunas contaban con huertos y ranchos.

⁴² Lorenza Autrey, Karen Christianson y Ma. Del Carmen Pérez Lizaur. *La Profesa en tiempo de los jesuitas. Estudio histórico artístico*. (Tesis de maestría en Historia del Arte.) México, Universidad Iberoamericana, 1973. p. 640. *Apud* C. Cazenave-Tapi. *Op. cit.*, p. 78.

⁴³ C. Cazenave-Tapi. *Op. cit.*, p. 65.

2.3.2.4 Las congregaciones y academias

Como un sector más de la educación informal ejercida por la Compañía, estaban las congregaciones. Éstas eran organizaciones que albergaban a la sociedad civil, especialmente a los ex alumnos de los colegios jesuitas, así como miembros del gobierno y virreyes. Las congregaciones se formaban entonces dependiendo de “... la situación económica y social de los aspirantes, su actividad profesional y nivel cultural; en las colonias americanas se tenía también en cuenta el origen étnico”.⁴⁴ El objetivo de esta comunidad era desarrollar a los grupos de poder en la vida cristiana.

Apoyaban económicamente las fiestas, obras de caridad, arte, arquitectura y actos públicos. Éstas debían ser un ejemplo visible para la comunidad ya que “... ejercían un ejemplo de la virtud personal de los congregantes y por la solemnidad y devoción de sus actos públicos y comunitarios”.⁴⁵ En la Casa Profesa se establecieron tres de ellas: la Anunciata cuya imagen representativa era la Virgen del Pópulo o Virgen de las Nieves; la del Salvador dedicada a Cristo Salvador y la de la Buena Muerte. Estos grupos obtenían, además de la promoción social, indulgencias plenarias⁴⁶ para los miembros.

Estos grupos permitían a los jesuitas seguir teniendo influencia fuera de las aulas y hacia otras áreas de la sociedad, ya que para su funcionamiento se requería de la dirección de un prefecto de la Compañía.

Mientras que las congregaciones buscaban ejercitar obras piadosas, las academias eran conjuntos de estudiantes que se reunían para ampliar los estudios, fomentando la vida intelectual.

⁴⁴ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 211.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 246. *Apud* C. Cazenave-Tapic *Op. cit.*, p. 76.

⁴⁶ Del latín *indulgentia*, significa dulzura o bondad. La indulgencia plenaria es cuando se perdona totalmente la pena debida al pecado. Hammeke-Malta. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo IV. Barcelona, Dalmau y Jover . 1953. p. 430-438.

2.3.2.5 Las misiones

En las misiones se usaba toda la gama de educación informal que poseían los jesuitas; procesiones, cantos, danza, música, teatro, apoyo visual (pinturas), etc. Éstas eran realizadas por jesuitas de cuatro votos y estaban dirigidas a los indígenas.

La acción misional jesuita en territorio novohispano abarcó principalmente el noroeste de la Nueva España. Las principales misiones estuvieron en los actuales estados de Guanajuato, Sinaloa, Nayarit, Sonora, Chihuahua, Durango, las Baja Californias, Coahuila y una porción del sur del estado de Arizona en Estados Unidos de América.

El primer misionero que tuvo la Compañía fue el P. Hernán Suárez de la Concha que fue llamado a Guadalajara en el año 1574. Otros misioneros fueron P. Horacio Caroci y Vidal en Tepotzotlán, P. Juan de Tovar en San Gregorio y P. Juan Ferro en Pátzcuaro.

Durante las misiones los jesuitas realizaban múltiples actividades. Eran maestros cocineros, geógrafos, lingüistas, etc. En algunas misiones se establecieron escuelas y talleres de arte donde se educaba en letras y música a los niños indígenas.

Habitualmente, para atraer a los nativos, los misioneros solían hacer procesiones con música y cánticos para llamar la atención. Una vez con ellos, les enseñaban a tocar instrumentos y a cantar, siendo estos herramientas para enseñarles la nueva doctrina. Además de la música, los misioneros solían usar representaciones pictóricas en su predicación. Podían llevar uno o varios cuadros y con ellos formulaban un sermón de imágenes, a través del cual enseñaban el dogma.

Como fruto de todo este trabajo educativo informal, los jesuitas miraban felizmente las conversiones (esperando que todas fueran sinceras) y las consecuencias positivas de éstas, no sólo para con otros indígenas, sino también para con el resto de la población.

Confesábanse algunos [indígenas] tres y cuatro veces, antes de comulgar, con tanta abundancia de lágrimas y sollozos, que, llegándolos a percibir, una vez, un soldado español, enternecido de tanta compunción; ¿y qué, se dixo luego a sí mismo, esta india acaxee y bárbara, que ahora conoce a Dios, se ha de confesar con tanto arrepentimiento; y a mí, infeliz, no me han de bleber un suspiro mis gravísimas culpas? Así dixo, y obedeciendo promptamente a aquella santa inspiración, se arrojó, luego, a los pies de el sacerdote, y con lágrimas, igualmente devotas, hizo una confesión general, que fue principio de vida ejemplar.⁴⁷

⁴⁷ F. J. Alegre. *Op. cit.*, Capítulo XII. p. 158.

No debe creerse, sin embargo, que la conversión encargada a los misioneros fue sencilla. De hecho, la respuesta indígena fue inicialmente de rechazo. En algunas ocasiones esta resistencia podía ser pacífica o violenta. Dentro de la primera, los jesuitas intentaban a través de la persuasión (hablaban de milagros y engendraban miedo) y el espectáculo, atraer a los nativos. De esto nos comenta Alegre sobre un anciano indígena que rehuía al bautismo “... se halló atacado de enfermedad, [...] El padre [...] se encontró con el obstinado viejo; y llevado de un interior impulso, le prometió que, si se bautizaba, cobraría muy presto entera salud. Creyó el enfermo. Dejóse instruir y bautizar [...] y de pocos días, se halló sano”.⁴⁸

La resistencia indígena de manera violenta causó derramamiento de sangre. Alegre nos cuenta al respecto sobre la muerte de dos misioneros de Sinaloa en 1632:

... comenzaron a dispararles una lluvia de flechas. Una atravesó al Padre Julio Pascual por el estomago. Herido como estaba, siguió al Padre Manuel Martínez [...] Hincáronse luego de rodillas; y, erizando todo el cuerpo de flechas, consumaron felizmente el curso de su vida, el día primero de febrero de 1632. Los cadáveres, cuasi palpantes aún, y revolcándose en su sangre, arrastraron furiosos y encarnizados, hasta poner las cabezas sobre una viga, donde, con machetes con hachas, con piedras, con macanas, se las dejaron quebrantadas y sin figura de humanos semblantes.⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁹ F. J. Alegre. *Op. cit.*, Libro Sexto. Capítulo VIII. pp. 422 y 423.

3. POLÍTICA EDUCATIVA JESUITA

3.1 Política y política educativa

Toda sociedad a través del tiempo ha tenido la necesidad de gestionar tanto los elementos particulares como comunitarios que la integran. La dimensión política es entonces, indispensable para tal fin.

La palabra <política> viene del vocablo griego *polis* que significa ciudad. Este concepto es acuñado por los griegos y se refería a la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En la actualidad el concepto *político* se define como la “Teoría, arte y práctica de gobierno”.¹

Podemos abordar el término política de dos formas; la primera reseña un enfoque macro o gubernamental donde el poder lo ostenta el Estado a través de sus organizaciones para regular a la sociedad. La segunda refiere a una visión micro o institucional que involucra el poder sobre un sector específico de la población. De ahí que podamos hablar de una política de determinada institución bancaria, educativa, etc. En ambos casos, se presenta una constante; el poder.² La política entonces busca alcanzar un cierto grado de *poder*: “[...el] punto definidor del concepto político por excelencia, [...] es que la política, [...] es inmanente al poder...”³

También, la dimensión política involucra al elemento económico, al ideológico, al social y al moral. Así, toda política y sus acciones definen ideas de justicia, convivencia, libertad, igualdad, etc.

Ahora bien, la intersección entre la educación y la política se encuentra en los elementos prospectivos de cambio que comparten. Así, la primera es eminentemente formativa y su objetivo es esencialmente generar un cambio a través de un proceso educativo ya sea a nivel individual o colectivo. Mientras que la segunda pretende cambiar, a través de acciones actuales, el futuro de determinada sociedad. “Así, pues, la política de la

¹ Henry Pratt Fairchild. *Diccionario de Sociología*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 226.

² Michael Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*. México, Siglo XXI, 1975. En este libro Foucault expone un análisis genealógico en torno a cómo se legitiman, se ejercen y se relacionan el poder, el discurso, el control y los sujetos. El autor menciona que la disciplina es una modalidad de poder y control que se evidencia en las instituciones educativas, hospitalarias y penitenciarias, a través del encauzamiento de la conducta por medio del control del cuerpo, espacios, tiempos, etc.

³ Antoni J. Colom y Emilia Domínguez. *Introducción a la política de la educación*. Barcelona, Ariel, 1997. p. 16.

educación es un discurso relacionante e interactuante entre las visiones macro y micro de la realidad social, escolar, ideológica, política y educativa, que [en] un tiempo histórico determinado, [...] marca inexorablemente [...] a hombres y pueblos”.⁴

3.2 ¿Podemos hablar de una política educativa jesuita?

En torno a nuestro estudio, el lector podría preguntarse ¿porqué tiene importancia especificar si podemos hablar de una política educativa jesuita? El valor de esta aclaración radica, primero, en la necesidad de ubicar y delimitar para la mejor comprensión de nuestro estudio qué es una política educativa (como se hizo en el apartado anterior); segundo, esta definición nos ayuda a entender el transcurso de transformación de los procesos educativos a través de la historia, ya que las políticas educativas “... cambian y evolucionan con el tiempo [... por que] cambian los actores que las desarrollan y [...] los destinatarios de dichas políticas”.⁵ y tercero, nos permite analizar un proceso educativo en una temporalidad determinada, en nuestro caso, la Compañía de Jesús durante la Colonia. Y es que “... en la política educativa la historia no es sólo una incidencia constante, sino también una generadora de los discursos políticos e ideológicos que se vierten sobre el sistema educativo, que a su vez está mediatizado por el momento histórico en que emerge y se conforma”.⁶

Podemos afirmar entonces, que sí existió una política educativa jesuita a nivel micro e institucional. Ésta, según la tipología de Weber⁷ se acuñó dentro del modelo tradicional y carismático, ya que el poder estaba establecido por naturalidad y explicación divina y no se cuestionaba. Es evidente, claro está, que la Compañía de Jesús de aquella época no la enunció de tal forma. Sin embargo:

... en el siglo XVI como sucede en el XX, no hubo educación que no llevase implícito un proyecto político ni política que no requiriese de un sustento educativo. La existencia de escuelas exclusivas para determinados grupos étnicos [...] fueron manifestaciones de

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ José Irving Loyola Martínez. *La constante búsqueda de la identidad: el caso de las políticas educativas para la educación media superior en México, 1970-2000*. (Tesis de licenciatura en Pedagogía.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007. p. 16.

⁶ A. J. Colom y E. Domínguez. *Op. cit.*, p. 8.

⁷ Max Weber. *Teoría de la organización Social*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944. p. 211. *Apud* A. J. Colom y E. Domínguez. *Op. cit.*, p. 19.

los arreglos de conveniencia entre criterios pedagógicos y sistema político, con la necesaria adaptación a una sociedad que defendía privilegios antes que derechos.⁸

De esta manera, la política educativa jesuita buscó, a través de un discurso religioso dogmático y restrictivo, mantener una estratificación social, a través de diversas líneas de acción, las cuales estudiaremos en este capítulo.

Además, esta política, como ya se ha ido vislumbrando y se enfatizará en el último capítulo, tuvo momentos de choque con la política (macro) de la monarquía española. Situación que influyó en su posterior expulsión.

3.3 Línea de acción hacia los indígenas

3.3.1 ¿Cómo educar?

El tema de la educación indígena durante la Colonia estuvo constantemente incrustado en el debate sobre la definición del concepto *indígena* y sus implicaciones. Y es que, para emprender un proyecto educativo para la población nativa, se necesitaba definir al educando indígena, en otras palabras, la discusión era sobre la naturaleza de éstos.

Puntualizar esta situación hubiese sido sencillo para los conquistadores si hubieran encontrado poca aptitud para los estudios en los oriundos, sin embargo, pronto notaron la capacidad de asimilación de los nobles indígenas a la cultura occidental. Como ejemplo tenemos los óptimos resultados que obtuvieron los Franciscanos con el colegio de Tlatelolco. Esto permitió vislumbrar una educación superior para los nativos. Sin embargo pronto emergieron los inconvenientes sociales, políticos y económicos: “La postura de la sociedad colonial ante el indígena y los planes de adoctrinamiento pusieron en evidencia el conflicto social”⁹ A la República de Españoles le convenía la sumisión, la diferenciación social y educativa “[...] para ellos, la mejor educación sería la que apagase ardores bélicos, anulase personalidades independientes y quebrantase voluntades rebeldes.”¹⁰ ya que de otra forma, el hecho de plantear una igualdad educativa entre españoles e indígenas equivalía a

⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821*. México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001. p. 76.

⁹ Juan Carlos Rodríguez Ogarrido. *La política educativa de los jesuitas hacia los indígenas entre 1575-1594*. (Tesis de licenciatura en Historia.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005. p. 39.

¹⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México, El Colegio de México, 1990. p. 30.

aceptar una igualdad social. Esta igualdad implicaría para los indígenas derechos y obligaciones relacionados con el rubro universitario y eclesiástico (clero indígena). Esto involucraría una ruptura con la idea aristotélica sobre la naturaleza humana, tan difundida y seguida en esa época, donde cada sujeto debía continuar con su función y posición social por siempre. Además "... el criterio de muchos españoles era contrario a que se les diera oportunidad a los indios para ilustrarse más de lo común, porque un término medio entre la ignorancia y los conocimientos elementales convenía a la perfecta sujeción de las masas indígenas".¹¹

Es natural pensar entonces, que la educación para los indígenas tuviera características especiales, donde la evangelización, la incorporación a la vida urbana, la castellización y el entrenamiento para el trabajo fueran los principales ejes educativos, siendo los métodos o carencia de éstos, diversos.

La diferenciación social y sus implicaciones no significaron nunca que la Compañía de Jesús no tuviera entre sus planes educar a los indígenas. Más bien, ellos ingresaron al debate que ya existía en la Colonia y que en su caso se volvió en un ir y venir dentro del mismo gremio jesuita, entre Generales que apoyaban la educación indígena como Francisco de Borja (quien envió el primer grupo de religiosos de la Compañía a la Nueva España) y quienes mostraban sus reservas más o menos explícitas como Everardo Mercuriano (sucesor de Francisco de Borja).

Tras diversas disputas sobre este tema, al final, el indígena siguió siendo considerado como un sujeto primitivo sin capacidad propia de decisión y con inclinaciones naturales a la maldad. De ahí que necesitara constante supervisión. Esta idea no fue compartida por todos los religiosos novohispanos, motivo por el cual el debate se prolongará por prácticamente todo el periodo colonial.

3.3.2 Líneas de acción del proyecto educativo indígena

El proyecto educativo indígena se comenzó a perfilar desde que Carlos V recomendó a los primeros religiosos buscar la conversión, a través de métodos suaves, de los caciques y principales para que estos pudiesen influir en los demás. Así mismo aconsejó fomentar

¹¹ Pablo C. de Gante. *Tepotzotlán, su historia y sus tesoros artísticos*. México, Porrúa, 1958. p. 35.

hábitos de vida urbana y sumisión.¹² Se promovió entonces, durante los primeros años, que los *pipiltin* (hijos de principales) tuvieran más instrucción que los *macehualtin* (hijos de trabajadores). Este esquema social concordaba con la antigua forma de estratificación indígena. Sin embargo, algunos padres, con el objetivo de eludir el nuevo sistema y esperando que los invasores se retiraran y volviera el antiguo orden, sustituyeron a sus hijos por criados, lo que favoreció al progreso posterior de esos macehuales y a la deshonra de la nobleza.

De tal suerte, podemos afirmar que una de las primeras premisas de la educación indígena fue la especial atención a los niños, ya que “Pensaban los religiosos que las creencias arraigadas en los adultos tardarían en desaparecer, pero que los niños [...] podrían fácilmente amoldar su vida a las nuevas normas”.¹³ Sin embargo, tras las aseveraciones anteriores, podemos preguntarnos ¿Cómo sería esa educación diferenciada entre la nobleza y el pueblo indígena? ¿Dónde y quién la impartiría? ¿Hasta que niveles educativos podría aspirar? y ¿Cuál sería la diferencia entre la educación indígena y la de españoles y criollos?

Estas mismas cuestiones orillaron a las tres órdenes mendicantes a reflexionar sobre la poca eficacia de los esfuerzos improvisados y la necesidad de instaurar métodos para la acción evangelizadora. Para ello se realizaron diversas juntas y concilios. La primera junta apostólica fue en 1524 y se discutió, entre otros temas, sobre la capacidad intelectual de los nativos. En las reuniones posteriores de 1532, 1536, 1537 y 1539 se planteó el mismo tema aunado a la crítica sobre las formas de castigo al indígena. Cabe señalar que en la junta de 1539, se propuso investir a los ayudantes de los frailes, es decir, a los indios conversos con cuatro órdenes menores, como signo de autoridad y compromiso.

Esta propuesta no prosperó como veremos más adelante en el Primer Concilio Provincial. Lo interesante es notar los elementos que influyeron posteriormente en el debate político-educativo sobre la educación para los indígenas.

Las juntas de 1542, 1544 y 1546 aconsejaban homogeneizar la utilización de textos de doctrina para que sólo fuera uno breve a manera de síntesis y otro largo con las explicaciones. También se acordó no impartir estudios superiores a los indígenas. Afirmaba también, que las órdenes religiosas debían dejar de admitir indios convertidos como

¹² P. Gonzalbo Aizpuru. *Educación y colonización...*, p. 33.

¹³ *Ibidem*, p. 44.

auxiliares por ser aún muy tiernos en la fé. Es notable que todas las juntas apostólicas a pesar de sus reservas, siempre manifestaron un concepto favorable sobre la capacidad moral e intelectual de los indígenas.

Ya en 1555 se convocó el Primer Concilio Provincial Mexicano por el arzobispo dominico fray Alonso de Montúfar. Éste, con mayor organización y formalidad que los anteriores declaró la obligación de los religiosos de enseñar en la lengua de los indígenas. También se ordenó excluir a los indígenas de las órdenes sagradas, nulificando así, la posibilidad del clero indígena, decisión que se mantendría en los tres Concilios del siglo XVI. Pero, ¿cuál era la verdadera razón para no permitir la ordenación sacerdotal para los indígenas? Recordemos que el sacerdocio, dentro del dogma cristiano-católico, es el mayor grado de perfección. Por lo que no podían permitir que los “bárbaros”, como ellos los llamaban, teniendo tan reciente un pasado idolátrico, se invistieran de tal autoridad. Además, dentro de la concepción de la época, los estudios académicos eran inseparables de la vida religiosa. Así, si los nativos de la Nueva España no podían ser religiosos, no tenían por que educarse en estudios superiores, ya que fomentar un sistema educativo ajeno a la vida religiosa podría permitirles acceso a cualquier conocimiento, lo que podría alejarlos del nuevo dogma o hasta confundirlos. Esta reunión también aprobó la publicación de catecismos en las lenguas mas comúnmente habladas por los nativos y determinó, que la enseñanza a los neófitos, fuera elemental (memorización de oraciones y sacramentos) sin explicaciones de orden teológico. Después, en 1565, en el Segundo Concilio se promulgaron los decretos elaborados en Trento. En éste se hizo evidente la corriente paternalista que consideraba a los indígenas como niños incapaces de razonar los complicados misterios del dogma, por ello, se prohibió que los indios tuvieran cualquier tipo texto de la Sagrada Escritura. Más tarde, en 1585, se celebró el Tercer Concilio Provincial. Las decisiones de esta asamblea fueron rectoras de la Iglesia novohispana por más de doscientos años debido a que tuvo la aprobación de la Santa Sede y del Monarca Español. Este Concilio intentó adaptar las normas tridentinas a las particularidades novohispanas. La exclusión para la obtención de órdenes sagradas se mantuvo y alcanzó a los mestizos y mulatos. Cabe señalar que en el Tercer Concilio vemos una diferencia sobre la concepción del indígena, el cual era antes, hábil y capaz, se presentaba ahora inestable, irresponsable e inmaduro. Por otro lado, en esta reunión se habló también de la formación

de los clérigos y de la educación superior de los criollos. Sobre este último punto los jesuitas, quienes habían llegado a la Nueva España diez años antes del Tercer Concilio, propusieron la creación de internados para criollos y que la educación para seminaristas fuera en seminarios diocesanos, que en ese momento no existían por lo que serían sustituidos por los colegios jesuitas.

Los soldados de Cristo revitalizaron el debate sobre la educación de las dos Repúblicas, proponiendo de manera general una: "... educación superior, humanista, formal y escolarizada para los jóvenes criollos, y catequesis, formación artesanal y disciplina para los indígenas".¹⁴ Así:

Mientras en los salones y capillas asignados se realizaban las reuniones de las congregaciones, bajo la presidencia del prefecto, otro jesuita, de menor rango jerárquico, se ocupaba de instruir a los sirvientes y cocheros que esperaban en el patio. Esta enseñanza paralela podría sintetizar el sistema de instrucción planeado por la Compañía: educación para todos, pero en distintos niveles, con diversos métodos y aún con diferentes maestros.¹⁵

Sin embargo, esta propuesta no fue constante ni aceptada por todo el gremio de Loyola. Veamos entonces, el desarrollo del proyecto educativo indígena de la Compañía.

Tras los dos años de espera para abrir el Colegio Máximo y con la orden expresa de Felipe II para instruir y adoctrinar indígenas, los jesuitas no los admitían. De hecho durante los tres primeros lustros de la Compañía en la Nueva España, fue poco lo que hicieron por la educación de los indígenas.¹⁶ Fue por esta razón que en 1577, Juan Plaza visitador delegado por el General Everardo Mercuriano, convocó la primera Congregación provincial con el fin de solucionar los problemas de la orden dentro de la colonia. En el memorial de esta Congregación se plasmó que lo primordial sería la instrucción para los indígenas en doctrina y letras elementales y la formación de sacerdotes. A pesar de conocer la negativa de la iglesia novohispana para la formación del clero indígena, ellos argumentaban:

... si de todas las naciones que se han convertido a Nuestro Señor, ha habido entre ellos ministros espirituales para les predicar y ministrar los sacramento, ¿cómo es posible que éstos no tengan aptitud para ello, si hubiese quien trabajase y los

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Tepotzotlán en la educación". en María del Consuelo Maquivar. (coord.) *Tepotzotlán y la Nueva España*. México, Museo Nacional del Virreinato/INAH, 1994. p. 79.

¹⁶ *Ibidem*, p. 75.

instruyese, pues Dios hizo al hombre capaz del mismo Dios? Y, si ellos en su gentilidad se gobernaban sin la luz divina ¿cuánto mejor lo sabrán ahora, con la gracia del Señor?¹⁷

La Compañía no contradijo lo preestablecido por los Concilios Provinciales, sin embargo, proyectaron una educación elemental en lectura, escritura y doctrina cristiana a través de una modalidad formal y escolarizada en los colegios, la cual pudiera tener continuación en sus mismos colegios de estudios superiores. Y estaba dirigida para los hijos de los principales indígenas. De este proyecto se desprendió la fundación del colegio de San Martín en Tepetzotlán. Éste surge para cubrir la falta de conocimiento de los religiosos jesuitas sobre las lenguas indígenas náhuatl y otomí. Fue así que en 1580, se fundó un pequeño seminario en Huixquilucan y en diciembre del mismo año se mudó a Tepetzotlán. El objetivo seguía siendo el mismo, formar misioneros en lenguas. Cabe mencionar que antes que los jesuitas, otras órdenes ya tenían conocimiento sobre el idioma indígena. Tal es el caso de los franciscanos Fray Bernardino de Sahagún, Fray Pedro de Gante, Motolinía y Fray Martín de Valencia por mencionar algunos.

Al principio Tepetzotlán fue evangelizado por franciscanos, pero éstos no formaron en este lugar ningún convento. En 1580 llegan los primeros jesuitas Hernán Gómez, Juan de Tobar, Diego Torres, Juan Díaz y Pedro Vidal. Tras instalarse en Tepetzotlán, que dependía del Colegio Máximo, la Compañía empezó a tener muchos problemas por que debido a la normatividad de sus Constituciones ellos no podían encargarse oficialmente de una parroquia. Esto originó múltiples disputas entre los párrocos de ese lugar y los religiosos jesuitas.

En 1584 se inició la construcción de un pequeño seminario de indios que después sería la famosa Casa de Probación y Colegio. En este recinto albergaban entre cuarenta y cincuenta colegiales.

La segunda Congregación provincial fue convocada por Antonio de Mendoza, padre sucesor de Juan de la Plaza, en 1585. De ésta se desprendió que las actividades de la Compañía serían misionales y académicas. Se enfatizó nuevamente sobre el principal ministerio de los religiosos, el misional; además se planteaba fomentar la lengua española y

¹⁷ Felix Zubillaga. *Monumenta Mexicana*. Vol. I. Roma, Hist. Societ. Jesu, 1956. p. 319. *Apud* P. Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo...*, p. 155.

los oficios. Curioso es que en esta Congregación sí se consideró formalmente la realización de un clero indígena.

También se escribieron los siguientes documentos; *Residencia de Tepotzotlán* que trata sobre el seminario de indígenas y *el Regimen de los indios de Tepotzotlán* que estableció los lineamientos de educación para alumnos externos. Así en estos documentos se plasmaba la idea de orientar a la elite indígena para que fueran auxiliares en la conversión, y en el texto *Régimen de los Indios de Tepotzotlán* se plasmaban las clases que debían cursar. Éstas se dividían en tres; la primera era de doctrina cristiana; la segunda, y sólo para los más hábiles, era de lectura y la tercera, que era para los más sobresalientes de la segunda clase y era de escritura.

Tras terminar la Congregación y enviar los resultados al General Aquaviva, éste se negó a la iniciativa de comenzar la educación formal de los nativos ya que consideraba más importante salvar almas que la instrucción. Se manifestó entonces, una discrepancia entre los ideales educativos de la colonia jesuita y los de los altos mandos de la Compañía. Y es que los primeros apoyaban la idea de formar operarios que ayudaran en el proceso de evangelización, mientras que los segundos impusieron la condición a los religiosos de aprender las lenguas nativas para recibir la ordenación sacerdotal. En otras palabras, no era el objetivo que los indígenas se movieran a un estatus más elevado de conocimiento que los equiparara al de los religiosos jesuitas, sino que éstos se movieran al mundo lingüístico prehispánico.

La tercera Congregación fue citada por el visitador Avellaneda, delegado del General Claudio Aquaviva, en 1592. Esta vez, no se planteó la posibilidad de brindar estudios superiores a los indios ni de la formación del clero. El general Acquaviva, en esta ocasión, recomendó la fundación del colegio de San Gregorio para instruir a los hijos de caciques.

San Gregorio fue el principal seminario indígena de la capital del virreinato, estuvo ubicado en la actual delegación Cuauhtémoc. Cabe mencionar que San Gregorio se construyó en 1575 y al inicio no estuvo destinado a los nativos, se edificó para dar abasto a la creciente demanda de colegios homólogos a San Pedro y San Pablo y después se fusionó con San Miguel y San Bernardo para formar San Ildefonso.

El Colegio se erigió en el antiguo noviciado. Así, cuando éste se trasladó a Tepetzotlán sus instalaciones fueron destinadas al seminario de indígenas cuyo objetivo fue:

... acudir a la buena educación y crianza de los niños más principales de esta tierra, los cuales se crían aquí con tan buen urbanidad y policía prendiendo unos a leer, otros a escribir y contar y todos la doctrina cristiana y los principales misterios de nuestra fe, con lo cual salen después bien aprovechados y muy aptos para regir y gobernar sus pueblos como lo hacen de ordinario.¹⁸

Ya en 1583, como colegio de indígenas, San Gregorio dependía del Colegio Máximo y en él se albergaban más o menos cincuenta alumnos. Algunos eran hijos de los principales indígenas y otros los hijos de españoles desprovistos de los medios económicos necesarios para acudir a una institución exclusivamente para ellos. A los educandos se les enseñaba "... Catecismo y doctrina christiana [así] como en las primeras letras de leer y escribir".¹⁹ Se tenía también un superior, docentes y un repetidor. El seminario se sostenía a través de las pensiones proveídas por los padres de los alumnos y con limosnas.

De tal suerte, San Gregorio abarcó todos los ministerios de indios: "... el seminario para niños de hijos de principales, escuela pública para los macehuales y una iglesia para los adultos, hombres y mujeres, que recibían los sacramentos y asistían a las funciones religiosas".²⁰ También en este recinto se aceptaban negros y miembros de las castas.

Entre los jesuitas sobresalientes del seminario podemos mencionar a maestros como Juan de Tobar (quien acompañó al P. Hernán Gómez a la fundación de Tepetzotlán). El P. Tobar hablaba el otomí, el mexicano y el mazahua, además, escribió en lengua mexicana *El Catecismo y Diálogos*. Le sucedieron el P. Antonio del Rincón quien escribió también en lengua mexicana *La Gramática o Arte de la Lengua Mexicana* en 1595 y el P. Horacio Carochi, quien escribió las siguientes obras en mexicano: *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios de ella por el*, un *Catecismo*, un *Vocabulario* y un *Confesionario*. Después de ellos, estuvieron el P. Gaspar Meneses quien enseñó a los indígenas canto y música; el P. Juan de Ledesma; el P. Baltasar González (o el Cicerón

¹⁸ Gerard Decorme. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767, compendio histórico*. Vol. 2. México, Robredo, 1941. p. 252.

¹⁹ Francisco Larroyo. *Historia Comparada de la Educación en México*. México, Porrúa, 1976. p. 164.

²⁰ P. Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo...*, p. 163.

mexicano) que escribió en lengua mexicana la *Historia de la Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, una *Comedia a San Miguel*, varias *Oraciones a Nuestra Señora de Guadalupe* y varios *Coloquios*; el P. Juan B. Zappa, misionero de los pueblos de la sierra alta de Mexitlán, Atotonilco, Zacualtipán, Tianguistengo y Tlacolulá; el P. José María de Guevara, natural mexicano, escritor de varios sermones en lengua nativa; el P. Juan de Gumersback; el P. Antonio de Herdoñana quien fue rector por veinticuatro años continuos y colaboró en la fundación del Colegio de San Javier de Puebla y en el Colegio de Indias de Nuestra Señora de Guadalupe; el P. Francisco Gómez; el P. Ignacio paredes que escribió un *Compendio del Arte de la Lengua Mexicana*; y el P. Nicolás Mercado que escribió *Arte de la lengua mexicana*.

Desafortunadamente, para finales del siglo XVI, el seminario de San Gregorio comenzaba a decaer. Así que para estas fechas el número de internos se había reducido a la mitad. La razón de su ocaso fue la falta de apoyo económico y de poco interés para la educación de los indígenas por parte de las autoridades civiles. Sin embargo, los jesuitas dieron mayor importancia a la expansión del evangelio y "... sólo conservaron los antiguos colegios de indios como una rutina y un complemento de actividades más importantes".²¹ Y es que, este seminario así como Tepetzotlán, era centro para la organización de misiones.

A pesar de esto y a partir de 1651, el seminario comenzó a tener sus propias rentas, lo que le permitió independizarse del colegio Máximo. Así, San Gregorio obtuvo su autonomía oficialmente en 1704, mucho después que Tepetzotlán.

Con respecto a Tepetzotlán, fue también en la Tercera Congregación donde el visitador permitió que éste se convirtiera en colegio, para que fuera independiente del Colegio de México; con esto, podría sostenerse por si solo ya que contaría con sus propias rentas. Al transformarse en colegio, adquirió el nombre de San Martín, siendo sus actividades internas educativas y las externas de propagación del evangelio. El colegio de Tepetzotlán sólo admitía niños indios, hijos de caciques y principales, mayores de siete años. Además, y para dar educación a los hijos de macehuales, junto al internado se construyó una escuela para enseñarles doctrina. Cabe mencionar que el método jesuita basado en la emulación no varió en los colegios para indios, así mismo, no faltó la

²¹ *Ibidem*, p. 166.

sistematización de los estudios, aún en el nivel elemental. Ya comenta al respecto Pilar Gonzalbo, que los jesuitas introdujeron:

... la novedad de establecer un orden en los estudios, incluso en el nivel de doctrina y primeras letras, como reflejo y adaptación de lo prescrito en la *Ratio*. Se establecieron clases separadas de acuerdo con los distintos niveles de conocimiento de los alumnos; se organizaron éstos en grupos de 10 y sólo se promovían de una decuria a la más avanzada cuando demostraban saber perfectamente todo lo anterior; como complemento formativo se organizaron representaciones dramáticas de piezas compuestas en las lenguas náhuatl, otomí y castellano. La práctica del español formaba parte importante de la enseñanza...²²

Desde 1585 se había decidido establecer el noviciado en Tepozotlán, pero fue en 1606 cuando don Pedro Ruiz de Ahumada hizo una ostentosa donación cuando se fundó el Noviciado y la Casa de Probación. Y finalmente, en 1610, el General Aquaviva y con licencia del Rey, otorga la parroquia de Tepozotlán a los jesuitas. Sin embargo, el levantamiento del Noviciado restó importancia al colegio de indios. De tal forma, poco a poco se fue apagando el entusiasmo del proyecto educativo indígena. De hecho, a diez años de la fundación de Tepozotlán ya estaba prácticamente cancelado el de educación superior, el cual fue suplantado por el uso de oficios mecánicos.

Únicamente y tras varios alegatos para que San Martín obtuviera mayor atención, se logró que en 1625, bajo la tutela del provincial Juan Laurencio, se leyera latín a algunos de los internos. Este breve periodo de esplendor solamente duró diez años. De hecho ya para mediados del siglo XVII la educación se volvió a reducir a doctrina, primeras letras y aprendizaje del español.

Los alumnos de Tepozotlán eran muy apreciados por las Catedrales y capillas aledañas por sus habilidades como músicos y cantores. Algunos educandos fueron nombrados gobernadores de sus pueblos y otros se pudieron pasar a México donde aprendieron Gramática y Retórica, obteniendo el grado de Bachiller.²³ Al respecto, el P. Avellaneda comenta al rey Felipe II “Y porque si de estos hubiese algunos tan capaces [...] como ahora estudian en nuestro colegio de México cuatro de buena expectación, para hacer experiencia si se puede salir con esto que tanto se ha deseado y de tanta importancia parece

²² *Ibidem*, p. 160.

²³ G. Decorme. *Op. cit.*, p. 248.

para el bien de los indios”.²⁴ Sin embargo, al final la pretensión de consolidar el clero indígena no floreció, ya que como apuntala Decorme “Hubiera habido muchos más si los Prelados y Virreyes de aquel tiempo no se hubieran resistido a fomentar estas vocaciones”.²⁵

Pero sí se instauró que los nativos acompañaran a los religiosos durante las misiones “[...] de esa manera llegaron a convertirse en importantes colaboradores de los religiosos y al mismo tiempo fueron propagadores del idioma castellano y catequizantes activos [...]”²⁶

Finalmente, ningún proyecto educativo para los indios fructificó durante el siglo XVII. La educación formal indígena fue menor y estuvo siempre limitada por la sociedad colonial. De ahí que la Compañía prefiriera optar por una educación más bien práctica para la vida cotidiana:

... de modo que enseñaron a leer y escribir tan sólo a aquellos de quienes era previsible que algún día pudieran aplicar tales habilidades, instruyeron en lengua castellana a los jóvenes auxiliares de las misiones y adiestraron en tareas manuales a los sirvientes y trabajadores de los colegios de las haciendas. Algo parecido podría decirse de la aritmética y, en cierto modo, del canto y del arte de tañer algunos instrumentos: la liturgia requería la música religiosa para solemnizar ciertas ceremonias y con ello proporcionó un medio de afianzar el prestigio de los indios educados en los colegios.²⁷

Y sobre todo, aplicaron al proyecto de educación indígena, una línea de acción que les permitía esquivar la problemática social; la educación informal que, como ya lo hemos revisado anteriormente, incluía misiones, teatro, pintura, etc.

Cabe entonces recordar, que aún en la educación informal, los jesuitas eran muy cuidadosos, ya que ellos fundamentaban gran parte de su proceso de enseñanza en el ejemplo del docente y/o misionero para con los alumnos y/o espectador: “... la idea de la educación por el ejemplo, tan cara a la pedagogía jesuítica, llevaba implícita la afirmación de que a mayor austeridad en los maestros más legítimo era el rigor que se emplease con los alumnos; una perfección superior en el modelo exigía mayor esfuerzo de superación en

²⁴ F. Zubillaga. *Op. cit.*, p. 560. *Apud* P. Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo...*, p. 163.

²⁵ G. Decorme. *Op. cit.*, p. 248.

²⁶ Lilia Susana Padilla y Sotelo. *Centros Educativos en la Nueva España; evolución histórico-geográfica*. (Tesis de licenciatura en Historia.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1972. p. 26.

²⁷ P. Gonzalbo Aizpuru. “Tepotzotlán...”, p. 80.

el discípulo”.²⁸ De esta forma “El concepto de educación adquiriría así tal amplitud, que todas las actividades cotidianas deberían estar regidas por valores íntegramente asimilados y aun los gestos más intrascendentes responderían a prejuicios y rutinas previstos y orientados por los maestros”.²⁹

3.4 Línea de acción hacia los criollos y peninsulares

La educación formal para los criollos y peninsulares fue la más consolidada. Para ellos se estableció un sistema educativo sistematizado que incluía un robusto mecanismo que proveía a los estudiantes de los mejores espacios, docentes y sobre todo prestigio. Ya recomendaba Loyola en sus Constituciones:

... a los socios de la Compañía que dedicasen su esfuerzo a la formación de minorías dirigentes, que se convertirían en fermento de una nueva sociedad más cristiana. [...] A sus ojos [de Loyola] esta selección no significaba discriminación contra los menos afortunados, sino exigencia de mayor responsabilidad para con aquellos que disfrutaban de mejores oportunidades para hacer sentir su influencia sobre los demás.³⁰

La educación para este sector buscó “... por medio del humanismo renacentista, el mantenimiento de la ortodoxia, mediante el fiel cumplimiento de las consignas de la Iglesia tridentina, la preservación del orden social, conforme a un elitismo no sólo estamental, sino también cultural...”³¹ Los jesuitas, sin embargo, pusieron especial atención en el sector criollo, el cual era el principal fragmento de la población que los apoyaba en recursos económicos así como los proveía de estudiantes para llenar sus colegios. De hecho

A lo largo del siglo [...] la Compañía adoptó una nueva actitud: sustituyó la defensa de los peninsulares por el partido de los criollos, dejó de estar integrada mayoritariamente por españoles para dar entrada a numerosos novohispanos y aun llegó a aceptar que éstos desempeñasen cargo de prestigio en la provincia [...] La cultura criolla se fue perfilando con sus caracteres propios como colonial, barroca, contrarreformista y jesuítica.³²

²⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular de los Jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989. p. 202.

²⁹ P. Gonzalbo Aizpuru. “Tepotztlán...”, p. 81.

³⁰ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 211.

³¹ P. Gonzalbo Aizpuru. *Educación y colonización...*, p. 150.

³² *Ibidem*, p. 103.

Durante las primeras décadas posteriores a la conquista, la educación de las primeras letras para esta población era obtenida de manera particular y dependía de los recursos de los padres. Esto se debió a que la prioridad en aquellos días era la evangelización indígena.

Los sitios por excelencia para el desarrollo de la élite novohispana en la capital del virreinato fueron los colegios de San Pedro y San Pablo (también conocido como el colegio Máximo o de México) y el colegio de San Ildefonso. Éstos, se distinguieron por unir el espíritu tridentino, es decir, la ortodoxia cristiano-católica y el pensamiento renacentista, donde se enseñaba un contenido tradicional con un método original. Además, todos los colegios jesuitas contaban con un gran prestigio social, de hecho, todas las ciudades en crecimiento buscaban a tener un colegio de la orden.

El Colegio de San Pedro y San Pablo fue fundado en 1572 gracias a la donación de Don Alonso de Villaseca e inició cátedras en 1574. El colegio era el homólogo jesuita de la Universidad Pontificia. Fue residencia de profesores y estudiantes de teología y filosofía.

Entre los primeros maestros tenemos: al P. Pedro Mercado y el P. Juan Sánchez que impartían gramática; al P. Pedro López de Parra que impartió filosofía; el P. Hortigosa que dio el cuarto curso de Artes y la cátedra de teología. Tiempo después cuando el colegio había alcanzado el más alto grado de organización contó con:

... cuatro cátedras de gramática y una de retórica, tres de Artes y cuatro de Teología. Dábase principio a estos cursos cada año el día de la festividad de San Lucas, con mucha solemnidad; pronunciaba una oración retórica alguno de los maestros de la cátedra respectiva, en presencia del virrey, la Audiencia y un gran número de personas distinguidas de la ciudad.³³

La metodología utilizada en este colegio, como ya mencionamos anteriormente estuvo basada en el sistema de París, que a su vez fue influenciada por el Renacimiento. Éste fue un fenómeno cultural contrario a la Edad Media, que implicó la renovación de la vida individual y social a través del redescubrimiento del individuo y de la imitación de la Antigüedad Greco-Romana. Y fue a través de esta imitación, que volvieron al concepto de Humanismo: “Los que forjaron la lengua latina y los que la emplearon con propiedad, quisieron que *humanitas* fuera [...] una educación cuyo objeto son las artes liberales, porque éstas hacen humanísimos a los que las comprenden íntegramente y entran a fondo

³³ F. Larroyo. *Op. cit.*, p. 163.

en ellas”.³⁴ Esta idea de que las artes liberales (lengua latina, estudio de los clásicos, música, historia, etc.) humanizaban, socializaban y permitían configurar un ideal educativo para la formación del ser humano fue muy difundida y aceptada por la élite: “Tan es así que la nobleza entendía como pérdida de tiempo aprender cosas que sólo sirvieran para producir objetos (las artes mecánicas). Un saber utilitario, como las artes mecánicas, siempre fue visto como inferior...”³⁵ En este punto tal vez el lector ya se ha preguntado, ¿por qué tanta insistencia en el estudio del latín? Para los renacentistas el latín era la lengua de la gente culta porque los hacía sentirse otra vez romanos. Merece mención al respecto, que si la *humanitas* romana, es decir, el ideal de formación romano, humanizaba a través de la adquisición formal de ciertos conocimientos y comportamientos enfatizando la calidad de hombre, ¿qué sucedía con la mayoría de la población que no podía acceder a este ideal educativo? El resto de los habitantes, quienes no encajaban en este prototipo, eran considerados, evidentemente inferiores, tanto en el rubro intelectual como en el moral:

... lo humano, no es algo que todo miembro de la especie humana tenga, sino a lo que se accede gradualmente por medio de la educación. Se está educando en la medida en que se adquieren los comportamientos que la aristocracia ha definido como valiosos. Por eso, en las sociedades estratificadas, existen grados de humanidad. Sólo de esta manera se entiende que se debatiera en que grado los indios americanos eran humanos.³⁶

De ahí que Perla Chinchilla y Alfonso Mendiola afirmen que a la par del proceso educativo, el comunicativo es un factor de diferenciación social “... si aceptamos que la sociedad es comunicación y que ésta se reproduce autopoiéticamente por medio de una sola operación –comunicativa-, hay en consecuencia una estrecha relación entre medio de comunicación y diferenciación social. [...] En este tenor, la enseñanza [...] es una brújula valiosa en la comprensión de los procesos de transformación...”³⁷ Y es que gran parte de la evaluación de los conocimientos adquiridos se demostraba a través del habla, de las buenas maneras y sobre todo de la memoria. Ejercitar la memoria era entonces, la herramienta

³⁴ Xavier Gómez Robledo. *Humanismo en México en el siglo XVI; el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México, Jus, 1954. p. 17.

³⁵ Alfonso Mendiola Mejía y Perla Chinchilla Pawling. “La construcción retórica de la realidad como una <teoría de la modernidad> La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España”, en Leonor Correa Etchegaray *et al.* *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 2006. p. 29.

³⁶ *Ibidem*, p. 30.

³⁷ *Ibidem*, pp. 19 y 20.

indispensable para lograr ser un buen estudiante, sobre todo hasta antes del auge total de los materiales impresos. De ahí el éxito de los ejercicios públicos.

Ahora bien, el Renacimiento venido a la Nueva España y expresado en el Colegio Máximo tuvo un sello indiscutiblemente español. Esta particularidad se manifestaba a través de una fuerte orientación teológica (recordemos que el nivel mas alto de estudio en la *Ratio* es precisamente la Teología).

Sin embargo, el Humanismo español implantado en México no pudo más que verse modificado en su operatividad, como consecuencia, evidentemente, del contexto novohispano. De tal suerte que el Humanismo en la Nueva España tuvo un elemento adicional al español, el debate sobre la capacidad y dignidad del hombre indígena.

La cronología del sistema implantado por la Compañía en la Nueva España fue "... una etapa de tanteos (1574-75); otra de organización del sistema Parisiense-Romano (1575-91); y otra de implantación del sistema codificado y definitivo (1591-1600) que duro sin modificarse hasta la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles".³⁸

En la primera etapa (1574-1575) el Humanismo español fue traído por el primer Provincial Pedro Sánchez, quien fue estudiante de Alcalá. En un inicio el Colegio de San Pedro y San Pablo abrió por la necesidad de educar a los hijos de españoles y criollos, ya que la juventud estaba: "... necesitada de doctrina y buena ocupación contra la ociosidad..."³⁹ Fue así que se iniciaron labores el 18 de octubre de 1574, sin un edificio construido para tal fin, en las tierras donadas por Alonso Villaseca. En ese año, las dos primeras clases que se abrieron fueron de gramática y un año después, en 1575 inició la clase de retórica. Aparte de estos datos y algunos sobre el vestuario de los alumnos, poco se sabe sobre el funcionamiento del sistema educativo.

La segunda etapa (1575-1591) estuvo enmarcada por el trabajo del Padre italiano Vicencio Lanuchi, llegado a la Nueva España a finales de 1574. Éste, además de su labor en el ámbito teatral del cual ya hablamos en capítulos anteriores, también se destacó por implantar la metodología Parisiense-Romano en el Colegio Máximo.

El método Parisiense se caracterizaba por poner especial atención al alumno (recordemos que en la Edad Media, el alumno carecía de individualidad, el estudiante era

³⁸ X. Gómez Robledo. *Op. cit.*, p. 9.

³⁹ Anónimo. *Relación Breve de la venida de la Compañía de Jesús a la Nueva España, Año 1602*. Selec., Pról. y notas de Francisco González de Cossío. México, Imprenta Universitaria, 1945. p. 26.

sólo parte de la masa). Otro determinante de este método era que el alumno requería, para proseguir los estudios, el conocimiento sólido del nivel precedente. Además, los grados no se contaban por tiempo, sino por eficiencia. Por último se privilegiaba como forma de trabajo el uso de ejercicios orales y escritos en latín.

Estas características fueron retomadas por el Colegio Romano jesuita. En este se impartían tres cursos de gramática. Para retórica se estudiaban cuatro horas diarias y los demás cursos eran de seis horas. En esas horas de estudio se debatía, escribía, declamaba, etc.

Para acceder al curso de humanidades se debía presentar un examen donde le alumno tenía que probar que podía escribir y hablar latín. Entre el material escrito que se trabajaba en el Colegio Romano encontramos textos de Cicerón, Virgilio y Erasmo.

Bajo este precedente fue que Lanuchi comenzó a reestructurar el sistema educativo del Colegio Máximo de la Nueva España. Para tal fin y notando carencias en los alumnos de retórica, estableció (igual que en el Colegio Romano) tres años de gramática.

Según un estudio realizado por Icazbalceta, algunos de los textos que se creen fueron utilizados por los estudiantes en esa época fueron: “Fábulas, Catón, Luis Vives, Selectas de Cicerón, Bucólicas de Virgilio, Eglogas del mismo, libros 4º y 5º del P. Alvarez, Elegancias de Lorenzo Valla, de Adriano, algunas cartas de Cicerón, Ovidio De *Tristibus et Ponto*, Marcial *purgado*, Flores *Poetarum*, tablas de ortografía y retórica”.⁴⁰

Cabe mencionar que estos textos eran escogidos, ya que afirmaban los jesuitas, que algunos autores podían ser peligrosos y ofensivos para la moral. De hecho, los libros de Erasmo y Vives sólo se les proporcionaban a los alumnos que consideraban tenían la suficiente madurez y criterio para manejarlos. Esto, por supuesto no los eximía de ser supervisados para evitar que los alumnos se aficionaran a dichos autores.

A pesar del gran trabajo de Lanuchi, éste pidió regresar a Europa y así lo hizo en 1579. Posteriormente arribó Alonso Sánchez, quien llevó la disciplina hasta extremos peligrosos, lo cual tuvo repercusiones perniciosas en la esfera educativa. Para remediar la situación, el

⁴⁰ Joaquín García Icazbalceta. *La Instrucción pública en México durante el siglo XVI*. Vol. I. México, Biblioteca de autores mexicanos, Opúsculos varios. pp. 163-270 *Apud* X. Gómez Robledo. *Op. cit.*, p. 63.

General mandó como visitador a Juan Plaza, quien le mostró al P. Alonso Sánchez que el mejor camino era el opuesto.⁴¹

Es importante resaltar que la *Ratio* de 1586 nunca llegó a México. En la Nueva España sólo se trabajó con las premisas del sistema Parisiense-romano hasta la llegada de la segunda *Ratio* (1591), que dentro de la cronología mencionada sería la última etapa. Evidencia de su puesta en marcha es lo escrito por un contemporáneo de la época: "...hase puesto en exsecución el nuevo orden de estudios que poco ha nos fue embiado, con mucho gusto y aplicación de los nuestros, y va mostrando la experiencia aver de ser muy crecido el aprovechamiento en los estudiantes".⁴²

En la última etapa (1591-1600) se implantó la *Ratio* en toda su extensión. Mostraré de manera esquemática el transcurso de los estudios durante un día. Recordemos que se hacía lo mismo de lunes a viernes y los sábados se repetía de memoria todo lo de la semana, mientras que en los domingos y vacaciones se formaban Academias donde los mejores alumnos se congregaban para avanzar o perfeccionar algún conocimiento.

Un día de clase ⁴³			
Horario matutino			
7:00 - 10: 30	Primera Lección	Lección de memoria	El decurión pide la lección de memoria. Al terminar, los alumnos escriben composiciones. Mientras tanto el maestro corrige las composiciones en latín.
	Segunda Lección	Preelección	El maestro lee un texto breve en latín y después lo explica. El objetivo es que el alumno estudie a un autor y trate de imitarlo. La preelección es la base de la composición que se redactará en la primera hora de la tarde.
	Tercera Lección	Los historiadores	Se lee algún historiador romano. No se detienen en el análisis.
Horario vespertino			
13:00 - ¿?	Primera hora de la tarde	Lección de memoria	El decurión pide la lección de memoria. Al terminar, los alumnos escriben composiciones. El maestro asigna la tarea; una composición fundada en la imitación de los clásicos.
	Segunda hora de la tarde	Preelección	Se estudian poetas latinos y el griego.
	Tercera media hora	Emulación	Se utiliza el método de la emulación para despertar ingenios.

⁴¹ Agustín Churrucá Peláez. *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580*. México, Editorial Porrúa, 1980. p. 419.

⁴² X. Gómez Robledo. *Op. cit.*, p. 108.

⁴³ *Ibidem*, pp. 107-121.

Es de suponer que tras la implantación de la *Ratio* de 1591, este se fue refinando en la práctica para después asimilar la *Ratio* de 1599, que fue el definitivo. No olvidemos que estos dos textos eran básicamente iguales, la diferencia radicaba en que el primero contaba con más explicaciones, mientras que el segundo fue una versión más sintética.

Finalmente, el último colegio que estudiaremos es el de San Ildefonso que empezó a funcionar a finales del siglo XVI. Es denominado en algunos textos y crónicas como seminario o colegio. Sin embargo, es conveniente aclarar que no fue un seminario donde se formaban jesuitas y tampoco era un recinto dedicado exclusivamente para que los jóvenes tomaran clases:

... en él ni se daban ni se tomaban clases regularmente, salvo muy contadas excepciones y a título extraordinario. Los colegiales de San Ildefonso vivían allí permanentemente, salvo durante las vacaciones, pero asistían a sus cursos en el Colegio de San Pedro y San Pablo y en la Universidad. Es decir, San Ildefonso era, en lenguaje moderno, un internado para los alumnos de los jesuitas.⁴⁴

Las actividades académicas que se realizaban eran, básicamente, cursos complementarios, prácticas de oratoria y algunas representaciones teatrales.

San Ildefonso reunió al antiguo colegio de San Gregorio, San Miguel y San Bernardo. Posteriormente, en 1611, se fusionó con el Colegio Máximo por el deterioro de este último. La decadencia se debió a que en este periodo la Compañía tuvo dificultades con el patronazgo, por lo que le entregaron el gobierno de San Pedro y San Pablo a éstos, lo que produjo el decaimiento del colegio. En 1612 el rey determina que la administración sería de la Compañía y se le agregase el seminario: “Y visto por los de mi Consejo Real de las Indias; por justas consideraciones que a ello me han movido, he acordado de encargar, [156v] como por la presente encargo y encomiendo, el gobierno y administración del dicho colegio de San Pedro y San Pablo, de la ciudad de México, a la Compañía de Jesús y religiosos de ella ...”⁴⁵ Sin embargo, para mediados del siglo XVII y tras la restauración de San Pedro y San Pablo, los colegios vuelven a funcionar independientemente, aun cuando en lo legal seguían unidos. Posteriormente y tras el prestigio adquirido por el colegio, el

⁴⁴ José Rojas Garcidueñas. *El Antiguo Colegio de San Ildefonso*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951. p. 16.

⁴⁵ Francisco Javier Alegre. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo II. Libro VI (1607-1619), Capítulo XI. Roma, Institutum Historicum S. J. Via dei Penitenzieri, 20, 1958. p. 294.

edificio se reconstruyó en el siglo XVIII, apareciendo así, la construcción que conocemos hoy en día.

El Real Colegio de San Ildefonso (que obtuvo los privilegios de colegio Real tras su adición a San Pedro y San Pablo) también enfocó su atención a las clases privilegiadas de la colonia. De hecho, debido a que el colegio tenía el título de Real, los colegiales además de poder acudir a eventos oficiales, eran seleccionados cuidadosamente por el virrey en persona:

... que su excelencia o el virrey o virreyes que adelante fueren, hayan de nombrar y nombren, y presenten los dichos colegiales absolutamente teniendo consideración, en los nombramientos, a que sean personas virtuosas, buenos estudiantes, de buena estimación y reputación, en su modo de vivir, hijos de personas calificadas de este reyno, nobles, o honradas y beneméritas, o criados de su Majestad en quien concurran las dichas cualidades.⁴⁶

Entre sus alumnos estaban los seminaristas, quienes aspiraban a formar parte de la Compañía y los Reales, que eran estudiantes laicos.

Durante clases, los alumnos se levantaban en invierno a las cinco y media y en verano a las cinco. El tiempo para arreglarse era de esta hora hasta las seis de la mañana.

Un aspecto importante durante el periodo en el que funcionaron los colegios jesuitas fue su relación con la Universidad. Ésta empezó a funcionar en 1553 y tenía la particularidad de ser real y pontificia, es decir, tenía la protección e influencia civil y eclesiástica. Sus autoridades eran el maestreescuela y el rector. Las facultades con las que contaba eran: Teología, (era la más importante) Derecho Canónico, Derecho Civil, Medicina y Artes. En medicina sólo se revalidaban estudios realizados en España, a través del Protomédico. Intermitentemente se manejó la cátedra de retórica y clases de gramática latina. En cuanto a las facultades, ambas instituciones se diferenciaban por que la Compañía, según el reglamento de las Constituciones, no podía tener la de Derecho ni la de Medicina.

El conflicto entre instituciones tuvo dos vertientes: el primero la competencia institucional por los alumnos ya que ambas tenían algunas cátedras iguales y el segundo pleito giró en torno a la capacidad de otorgar títulos. La riña inicial fue una situación

⁴⁶ *Ibidem*, p. 298.

prácticamente constante, sin embargo la segunda fue resuelta por dos órdenes reales de Felipe II: una expedida en 1576 donde afirmaba que únicamente la Universidad podía otorgar títulos de Bachiller, Licenciado, Maestro y Doctor⁴⁷ y otra en 1579, el *acta de la concordia* donde autorizó los cursos de los colegios, siempre y cuando los estudiantes estuviesen matriculados en la universidad, acudieran a los actos solemnes de ésta y que los profesores además de los estudios religiosos contaran con títulos universitarios. Estar matriculados en la Universidad implicaba jurar obediencia al rector y someterse a un examen de suficiencia (a partir de 1578) para estudiantes jesuitas.

3.5 Línea de acción hacia las mujeres

La educación femenina, al igual que la del indígena, estaba delimitada por la concepción que se tenía de ésta. La noción de mujer, dentro de la filosofía cristiana enunciaba la inferioridad de ésta en el ámbito intelectual y su superioridad en sector sensitivo. Ya decía Tomas de Aquino “la mujer tiene necesidad del macho, no solamente para engendrar, como los otros animales, sino también para gobernarse, por que el varón es más perfecto por su razón y más fuerte en la virtud”.⁴⁸

San Pablo dice algo parecido al respecto:

... yo no lo permito, [...] que tenga autoridad sobre el varón, sino que esté en silencio, por que es notorio que Adán fue primeramente formado que no Eva, y él no fue engañado, y ella si, y traspasó el mandamiento de Dios. Por tanto, como la mujer sea naturalmente animal enfermo, y su juicio no esté de todas partes seguro, y pueda ser muy ligeramente engañado, según mostró nuestra madre Eva, que por muy poco se dejó embobecer y persuadir del demonio [...]⁴⁹

⁴⁷ El grado de bachiller equivalía a la terminación de una carrera en alguna de las facultades, era un nivel final, no intermedio. El de licenciado se diferenciaba del primero por la experiencia que se requería para obtener el grado, ya que en términos académicos, la diferencia no era sustancial. Y es que los aspirantes a licenciados debían iniciar su práctica docente como catedráticos, haciendo su pasantía. Finalmente el doctorado era el más alto honor y grado que se podía obtener. Los requisitos académicos eran mínimos (presentar título de licenciado y esperar para ser declarado hábil para obtener el grado), básicamente era una ceremonia con gran pompa. José Luis Becerra López. *La organización de los estudios en la Nueva España*. México, Cultura, 1963. pp. 292-309.

⁴⁸ Jean Delumeau. *La peur en Occidente (XIV-XVII) siècles*. París, Librairie Fayard, 1978. 485 p. Apud P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 106.

⁴⁹ Juan Luis Vives. “De cómo se han de criar las doncellas”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antól. México, SEP/ Dirección General de Publicaciones/ Ediciones el Caballito, 1985. p. 37.

Luis Vives por su parte y a pesar de estar a favor de la educación femenina, advertía sobre la fragilidad de su pensamiento: “Hágote saber que el pensamiento de la mujer no es muy firme; movable es y ligero, y en poco espacio de tiempo corre mucha tierra y a veces mala y llena de cien mil riscos mortales”.⁵⁰

De afirmaciones como las anteriores se desprendía la necesidad de la sumisión femenina ante un nivel superior de raciocinio. De tal suerte que la educación impartida por la iglesia para ellas nunca pretendió fomentar una igualdad entre los géneros, pero sí buscó subsanar los defectos naturales atribuidos a las mujeres, ya que “Pese a los sinceros intentos de considerar a las mujeres como seres humanos en igualdad de derechos con los varones, una y otra vez se presentaban como seductoras, causantes de la ruina de los hombres y peligro amenazador hasta la hora de la muerte, ya fuese con su insidiosa presencia ya con el simple recurso de sus traidores encantos”.⁵¹

Entre los humanistas más destacados por su interés en la educación femenina fueron Tomás Moro, que en su libro *Utopía* propone que las mujeres pueden dejar un momento sus ocupaciones de crianza para preocuparse por su formación. En justificación de la formación de los hijos, Erasmo de Rotterdam, afirma que las mujeres debían estudiar latín y por último Juan Luis Vives quien afirmaba “... quiero que aprenda [la mujer] por saber, no por mostrar a los otros que sabe, por es bien que calle, y entonces su virtud hablará por ella”.⁵²

En la Compañía de Jesús, tanto su fundador como los demás religiosos estuvieron siempre muy preocupados por el papel de la mujer en la sociedad. Ignacio consideraba inadecuado la asistencia conjunta de hombres y mujeres a las celebraciones cuaresmales, lo cual dejó de suceder tras la orden del papa Julio III, en la cual ordenaba que las visitas fueran separadas. Otro ejemplo, es el contemporáneo de Loyola, Francisco Javier, quien escribió las *Advertencias a los confesores* donde afirmaba que la conversión importante en territorios de infieles era la de los hombres y que en las mujeres era una pérdida de tiempo. Asimismo, advertía que por ningún motivo debía el confesor quebrantar la autoridad del marido frente a la mujer, aún cuando fuese evidente el error o falta del primero. En este texto el autor también indicaba a los confesores, que tuvieran cuidado al confesar a mujeres, ya que para tal evento, éstas debían acudir con grandes velos, y sin ningún tipo de

⁵⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁵¹ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, pp. 147 y 148.

⁵² J. L. Vives. *Op. cit.*, p. 36.

adorno ni alhaja. Y es que la mujer representaba un temor constante hacia los religiosos, quienes intentaban evitar que éstas despertaran deseos deshonestos u otro tipo de apetitos sexuales:

Su actitud [la de los jesuitas] ante las mujeres debía ser tímida y recatada hasta la exageración [...] el remedio usual en la Compañía era evitar el trato con mujeres, aunque fuesen las madres y hermanas propias, y no mirarles a la cara, sino mantener los ojos cerrados o entornados en caso de necesidad. [...] Así] Las mortificaciones del gusto y de las pasiones tuvieron la doble finalidad de fortalecer el carácter y castigar al propio cuerpo, y, finalmente, se convirtieron en rasgos esenciales del método de educación jesuítica.⁵³

Ahora bien, la educación femenina durante la colonia tuvo un elemento adicional al europeo; la diferencias entre grupos y castas.

Hacia 1521 vivían en Mesoamérica varios millones de mujeres indígenas, que en menos de un siglo llegaron a reducirse a algunos cientos de miles. Un puñado de españolas, insignificantes en número, ejerció influencia decisiva en la organización de la sociedad colonial, y poco menos de ochenta mil negras esclavas, importadas de África a lo largo de tres siglos, añadieron un ingrediente nuevo a las mezclas étnicas y a la cultura mestiza.⁵⁴

Este elemento extra se materializaba en la enseñanza que recibían las mujeres (además de los preceptos morales y religiosos), que dependía esencialmente de su origen. Las mujeres españolas estaban en la cima de la pirámide social, las indígenas estaban sometidas a su servidumbre mientras que las negras y mulatas eran marginadas:

Había obligaciones que alcanzaban a todas las mujeres, cualquiera que fuese su condición [...] pero las diferencias surgían desde el momento mismo de ponerlos en práctica. Para una virreina o una dama de su corte eran pocos los superiores a quienes debía respetar, mientras que una esclava, una moza de servicio o una trabajadora de la ciudad o del campo veía por encima de ella a todos los opulentos señores, arrogantes administradores, reverenciados eclesiásticos, exigentes capataces, desaprensivos comerciantes, prepotentes caciques, y aun a los varones de su propia familia o a las mujeres ancianas, muy especialmente su suegra.⁵⁵

⁵³ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 112.

⁵⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Religiosidad femenina y vida familiar", en María Adelina Arredondo. (coord.) *Obedecer, servir y resistir; la educación de las mujeres en la historia de México*. México, UPN/Miguel Ángel Porrúa, 2003. p. 43.

⁵⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Introducción", en Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antól. México, SEP/ Dirección General de Publicaciones /Ediciones el Caballito, 1985. p. 12.

Y no sólo la educación dependía de su condición social, sino todos los aspectos de la vida:

... en los hogares acomodados, hijas y esposa obedecían dócilmente los mandatos del señor de la casa y hacían alarde de piedad; negras, mulatas, mestizas e indias trabajadoras se sometían a la ruda disciplina de los obrajes, se incorporaban al grupo numeroso del servicio doméstico [...] Muy diversos destinos para niñas nacidas en un territorio de suyo variado y en una sociedad esencialmente jerarquizada.⁵⁶

El ideal educativo de austeridad, sumisión y silencio, era para la mujer prácticamente inalcanzable y de hecho la praxis educativa estaba llena de contradicciones, entre el deber ser y ser. Y es que, para mantener el equilibrio social, se requería de complicados mecanismos de exigencias éticas y prejuicios, auspiciados por el riguroso pensamiento religioso de la época que estaba fundamentado en los sentimientos de culpa. Sin embargo, los jesuitas conocían perfectamente las enredadas relaciones sociales, de ahí que por legislación toleraran (al igual que otras órdenes) el lenocinio, considerándolo un mal menor. Por supuesto, esta supuesta tolerancia estaba acompañada de una total desaprobación ante los placeres de la carne. Pero ¿quién era el causante de enardecer los apetitos sexuales? Claro, la mujer, a través de su belleza y coquetería “aquellas Elenas y Dianas tan provocativas, aquellas Circes y Sirenas tan engañosas, aquellos galanteos y artificios tan expresivos, aquellas conversaciones y chistes tan ocasionados, ¿cómo será posible resistir a sus asaltos?”⁵⁷

De tal forma que para salvaguardar la integridad tanto de las muchachas como de los varones que le rodeaban, se recomendaba encerrar a las jóvenes en conventos o recogimientos, sobre todo si éstas eran bellas, ya que por su gracia corrían mayor riesgo.

Si las muchachas aceptaban, podían tomar los votos después de los 16 años. Para esto requerían de una dote, proporcionada por su familia o bien, podían recibirlo a través de las obras piadosas de los ricos novohispanos o por intercesión de los jesuitas.

El jesuita Núñez, es un ejemplo del empeño por ingresar a una bella joven, Juana de Asbaje, a un convento. El religioso no sólo insistió en que ésta fuera religiosa sino que fue

⁵⁶ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁷ Nicolás de Segura. *Sermones varios, domésticos y panegírico*. México, Impr. Real del Superior Gobierno, de doña María de Rivera, 1742. p. 222. *Apud* P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, p. 108.

su confesor por mucho tiempo, para intentar que la mujer dejará por completo el gusto por el mundo superfluo y adquiriera una mayor perfección espiritual.

Pero era evidente que no se podía encerrar a todas las mujeres. De ahí, que en general todas las órdenes recomendaran constantemente la lectura de textos edificantes. Éstas eran las biografías de vidas ejemplares, que la mayoría de las veces, incluían exageraciones fantásticas.

Las biografías de las mujeres indígenas y de religiosas españolas se escribían con fines similares: servir de testimonio, dar ejemplo de comportamiento y manifestar el triunfo de la virtud a través de los más diversos caminos, porque Dios elegía la forma en que deseaba santificar a sus criaturas. Pobreza voluntariamente elegida en la religiosa o ineludiblemente impuesta en la india, castidad igualmente pura en ambas, laboriosidad y humillación en cualquiera de ellas y veneración de sus contemporáneos en todo caso, son los elementos comunes en los relatos; su mensaje, más o menos explícito se contiene en la fórmula: renunciación, ascetismo y conformidad con la voluntad de Dios.⁵⁸

Este recurso didáctico fue utilizado tanto en los establecimientos de educación formal, como en la impartida asistemáticamente en los hogares o doctrinas. Toda esta literatura tenía el mismo fin; reforzar la sumisión y obediencia.

Otro medio para evitar que una mujer cayera en desgracia era a través del matrimonio. La familia, para la sociedad novohispana era la formadora y reproductora de conductas que determinaban los ideales educativos, no sólo de cada estrato social, sino del orden jerárquico familiar. Era el lugar por excelencia de la educación informal y especialmente de la educación femenina. En ella se forjaba entonces, para la sociedad colonial "... el más firme apoyo de la Iglesia en tarea de educar".⁵⁹ Y dentro de la familia, la mujeres adquirirían una "... importancia como sintetizadoras de viejas tradiciones e impulsoras de soluciones ante problemas que planteaba la vida cotidiana".⁶⁰ Sin embargo, durante los trescientos años coloniales se evidenciaron las contradicciones entre la práctica y las creencias religiosas. Y es que, muchas veces el enlace matrimonial era convenido por razones de intercambio de capital, casi como un contrato mercantil. Para las familias indígenas, se

⁵⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Siglos XVI-XVII", en Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antól. México, SEP/ Dirección General de Publicaciones/ Ediciones el Caballito, 1985. p. 26.

⁵⁹ María Adelina Arredondo. "Introducción", en María Adelina Arredondo. (coord.) *Obedecer, servir y resistir; la educación de las mujeres en la historia de México*. México, UPN/Miguel Ángel Porrúa, 2003. p. 7.

⁶⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Las mujeres en la Nueva España; Educación y vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 1984. p. 8.

añadía también, la obligación de erradicar la poligamia, situación que contribuyó a la desintegración de la estructura familiar prehispánica, fomentando relaciones ilícitas y pérdida de respeto ante los mayores, por mencionar algunos. Además, se añadía el problema de las mezclas raciales, que la mayoría de las veces no terminaban en matrimonio, generando el mestizaje que llegó a ser considerado un verdadero problema social. Pero, a pesar de la razón que condujo a los contrayentes a la unión, se debía aparentar bienestar y sobretodo gran devoción: "... la contrarreforma [...] destacó la importancia del culto público y solemne y de los actos de piedad comunitaria. Los jesuitas, como representantes del espíritu tridentino, fueron paladines de esa nueva actitud".⁶¹

El honor de la familia recaía en la mujer, y la importancia de disfrazar las situaciones pecaminosas que pusieran en riesgo dicho honor, llegaba al grado de que los sacerdotes y religiosos⁶² se volvían cómplices para guardar el secreto así como para encontrar solución, que usualmente era desaparecer la evidencia del nacimiento ilegal de algún retoño.

Al respecto el jesuita Juan Martínez de la Parra, quien predicaba en la Casa Profesa de México todos los jueves por la tarde, en su sermón *Del amor y respeto que entre si deben los casados*, enfatiza la noción de sumisión que la mujer le debe al hombre, ya que acorde con la ideología de la época, ella no sólo obedece a su esposo sino a través de él a Dios. Les advierte que revelarse ante él es un pecado mortal. Así mismo indica que es derecho del varón corregir, reprender y castigar moderadamente a su esposa, pero también advierte a los maridos sobre el pecado en el que se cae si éste trata a su mujer como esclava:

Debe, pues, mandar y gobernar el marido; pero he aquí otro extremo muy peligroso. No formó Dios, dice San Agustín, a la mujer de la cabeza de Adán, no, que no se le prevenía para señora; no la formó de los pies, no, que ni se le prevenía para esclava; se la formó del lado, porque se le daba por compañera. Debajo del brazo la sacó: eso fue dejarla sujeta [...] Maridos lobos, [...] entended que no es vuestra esclava esa pobrecita paloma que así tratáis tan fiero, tan imperioso y tan terrible.⁶³

⁶¹ P. Gonzalbo Aizpuru. *La educación popular...*, Apud P. Gonzalbo Aizpuru. "Religiosidad femenina...", p. 29.

⁶² El jesuita José Manuel Estrada relata la odisea de una joven doncella que escondió felizmente su embarazo. José Manuel de Estrada, S.J., "Consuelo de aflixidos, María Santísima de los dolores" por el padre profeso de la Compañía de Jesús, arrestado y enfermo cuando la general expatriación, manuscrito fechado en 1769, capítulo III, pp. 23-25. Apud P. Gonzalbo Aizpuru. "Religiosidad femenina...", p. 38.

⁶³ Juan Martínez de la Parra. "Del amor y respeto que entre si se deben los casados", en Pilar Gonzalbo Aizpuru. *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antól. México, SEP/Dirección General de Publicaciones/ Ediciones el Caballito, 1985. p. 96.

Finalmente, es importante mencionar que el ideal educativo de la mujer entre los españoles y los pueblos prehispánicos no difería mucho. En ambos se esperaba, recato, laboriosidad, sumisión y honestidad. La educación informal fue entonces, el elemento más trabajado para esta población. “... lo que imperaba era la educación doméstica, que se transmitía por generaciones y perpetuaba virtudes, anhelos, frustraciones y prejuicios”.⁶⁴ En sus hogares, las mujeres aprendían a desempeñar las labores que se esperaba que desarrollaran cuando fueran adultas, es decir, aprendían los prejuicios y a repetirlos con sus descendientes. Así:

Nanas, amigas, madres y maestras, mediante prudentes consejos de sabiduría popular, orientaban a las jóvenes respecto de lo que debían hacer para conseguir un buen marido y para conservar en buena armonía su matrimonio. La sabiduría que se les recomendaba consistía en que aceptasen con mansedumbre y complacencia su situación de dependencia, que administrasen con prudencia los recursos que el marido estuviese a bien poner en sus manos y que inculcasen en sus hijos la misma aceptación de las normas sociales y morales.⁶⁵

3.5.1 Educación para mujeres indígenas

El proyecto para educar a las indias comenzó a formularse en 1530, cuando se pensó en crear espacios cerrados tipo internados para ellas. Los primeros recogimientos femeninos estuvieron situados en Texcoco, México, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. Otra experiencia fueron los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga. Éste, inspirado en las propuestas de Tomás Moro, conformó un sistema en el que los niños y niñas indígenas estudiaban el mismo contenido y no tenían que abandonar el grupo familiar, como era en el caso de los internados. Innovador de este estilo fue la idea de una educación permanente.

El primer colegio novohispano fue el de Nuestra Señora de la Caridad. Otros colegios importantes fueron San Miguel de Belem, La Enseñanza, de la Compañía de María y el Colegio del Pilar.

Sin embargo, tras el retiró del apoyo del arzobispo Zumarraga al colegio de Tlatelolco, en los años cincuenta se canceló el proyecto para la educación femenina con el argumento

⁶⁴ P. Gonzalbo Aizpuru. *Las mujeres en la Nueva España...*, p. 61.

⁶⁵ P. Gonzalbo Aizpuru. *Educación y colonización...*, p. 135.

de que las internas no podían encontrar marido. La educación para las mujeres indígenas quedó entonces, reducida a la catequesis, mantenimiento de las antiguas costumbres y al entrenamiento en el campo.

Ellas, al igual que los varones indígenas, no podían aspirar a ser religiosas. Solo se les permitía vivir como donadas en los conventos, donde eran criadas de las religiosas y podían mantener su virginidad, ayunar, hacer penitencia y trabajar incansablemente. Posteriormente, se autorizaron conventos para las indias hijas de principales. En éstos se llevaron las reglas al extremo: total austeridad, pobreza y penitencia. Muy distante de las comodidades que tenían las religiosas criollas o españolas. Sin embargo, en 1724, se permitió la creación del primero monasterio para muchachas indígenas, Corpus Christi de la orden de las capuchinas.

Después, en 1753, el jesuita Antonio Modesto Martínez de Herdoñana promovió la fundación del colegio de niñas indias: Colegio de Indias de Nuestra Señora de Guadalupe. La familia del religioso otorgó los fondos y éste escribió las constituciones. Hasta la expulsión de los jesuitas, este colegio estuvo bajo la dirección del Colegio de San Gregorio. La finalidad de éste, era ser un establecimiento que permitiera que las jóvenes indígenas vivieran en virginidad y devoción sin profesar votos.

El colegio contaba con un internado para niñas indígenas y una escuela externa donde se recibían alumnas sin importar su origen. En esta escuela, las internas debían enseñar a las alumnas externas.

La encargada de la dirección interna era una señora mayor seglar, mientras que la rectora cuidaba del bienestar y virtud de las pupilas.

Para las clases de doctrina se utilizaba el catecismo breve del padre Bartolomé Castaña (que era un compendio corto del catecismo del jesuita Jerónimo Ripalda). En este periodo se autorizó que las alumnas aprendieran a leer y escribir.

Las clases diarias, de lunes a viernes, tenían dos horarios de 9 a 11 de la mañana y de 3 a 5 de la tarde. Cada horario se iniciaba rezando el Padre Nuestro y el Ave María.⁶⁶

⁶⁶ Foz y Foz, Pilar. *La revolución pedagógica en Nueva España (1574-1820)*. Vol. I. Madrid, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981. p. 419. *Apud* Dorothy Tanck de Estrada. "Escuelas, colegios y conventos para niñas y mujeres indígenas en el S. XVIII", en María Adelina Arredondo. (coord.) *Obedecer, servir y resistir; la educación de las mujeres en la historia de México*. México, UPN/Miguel Ángel Porrúa, 2003. p. 52.

También era obligación de las jóvenes hacer los Ejercicios espirituales una vez al año. En el colegio se realizaban tareas pesadas; elaboraban comida para vender, cosían calzones y fabricaban chocolate. Diferente sin duda, de las ocupaciones de las religiosas de piel blanca, quienes hacían labores de enseñanza, ornato y repostería. Los ingresos obtenidos por la venta de los alimentos se destinaban para la manutención.

Tras la expulsión de la Compañía, la disciplina del colegio se relajó y en 1811 la Compañía de María⁶⁷ tomó el control y cambió el nombre del establecimiento a Convento de Indias de la Compañía de María Santísima de Guadalupe y la Nueva Enseñanza.

3.5.2 Educación para mujeres criollas

La educación femenina para los grupos privilegiados era más controlada que para los indígenas o castas.

En la capital del virreinato desde mediados del siglo XVI comenzaron a funcionar colegios y conventos destinados a las doncellas criollas. También se fundaron las escuelas *Amiga*, que eran privadas y la mayoría de las veces improvisadas. Tuvieron por finalidad el brindar educación, disciplina y otras virtudes como la castidad, obediencia y pobreza. Aquí las pequeñas de cualquier condición social, de entre tres y doce años, estudiaban durante seis horas los preceptos religiosos así como labores tales como la costura, tejido y bordado. Para el aprendizaje de la lectura se utilizaba como material, las cartillas, que eran catecismos que tenían en las primeras páginas el alfabeto y varias combinaciones silábicas. El método era el deletreo o silabeo que se combinaba con el método global. Generalmente, las pequeñas sólo debían asociar las ya muy aprendidas oraciones con las palabras de la cartilla. Un segundo nivel era el uso del catón, que era un texto más complicado ya que tenía oraciones que las jóvenes no conocían. Además la doctrina estaba comentada y explicada.

Al dejar la *Amiga*, las muchachas debían seguir con las lecturas edificantes como la *Imitación de Cristo* del jesuita Kempis.

⁶⁷ Fundada en Francia por Santa Juana de Lestonnac. Tenía el fin de combatir la herejía calvinista. Tomó por ejemplo los colegios jesuitas y éstos asesoraron su fundación. Fue aprobada por Paulo V en 1607. D. Tanck de Estrada. *Op. cit.*, p. 59.

Con el tiempo, se añadieron a los conocimientos que una joven bien educada debía tener, la lectura y escritura. Algunas maestras, sin embargo, consideraban pernicioso el aprendizaje de la escritura en las jóvenes, ya que las ponía en peligro de intercambiar correspondencia indecorosa

A la larga las *Amigas* fueron cuantiosas y fungieron como instrumento para mantener el pensamiento y prejuicios. La educación se convirtió entonces, en un elemento que certificaba la virtud y calidad de una doncella, propiciando así la estratificación social a favor de aquellas que podía acceder a ésta.

Para las mujeres acomodadas los jesuitas pidieron a Roma la formación de secciones femeninas para las congregaciones marianas. Así, algunas doncellas se incorporaron a la congregación de la Anunciata.⁶⁸ Además de esto y de la educación informal, la labor de la Compañía no buscó ni favoreció ningún avance para mejorar la educación institucionalizada de la mujer.

3.6 Modernización de los estudios

Desde su fundación, la Compañía se instituyó como la vanguardia educativa de su tiempo y no sólo estuvo involucrada en el ámbito docente, sino también en la innovación científica. Así, en 1685 el rey Luis XIV envió a siete miembros a Asia, nombrándolos Matemáticos del Rey en las Indias y la China. Otro ejemplo es Maximilian Heel, jesuita y director del observatorio de la Universidad de Viena que fue enviado al círculo polar ártico para observar al planeta Venus. También vale mencionar a Roger Boscovich, astrónomo, que además de hacer importantes aportaciones en este campo (de ahí que un cráter lunar lleve su nombre) contribuyó en otras áreas tales como la hidráulica, la geometría y el cálculo de probabilidades. Sin embargo, es importante que no olvidemos que los jesuitas vivieron un periodo de ruptura de paradigmas:

Las certidumbres aristotélicas [...] habían quedado minadas por una ciencia de la duda, del escepticismo metódico, de la sustitución de las certidumbres por las probabilidades. Se procuraba reemplazar el análisis verbal por fórmulas matemáticas [...] La medicina

⁶⁸ INAH, Archivo Histórico, Colegio de San Gregorio, Vol. 622. *Apud* P. Gonzalbo Aizpuru. “Religiosidad femenina...”, p. 48.

galénica con su teoría de los humores y sus espíritus vitales empezaba a ser atacada [...] También estaba el reto lanzado por la cosmología de Copérnico y Galileo...⁶⁹

Así, los hijos de Loyola pugnaban nuevamente por hacer una síntesis entre lo tradicional y lo reformador. Sin embargo, esto no fue un proceso lineal, sencillo y consensuado en un primer momento, como todo cambio, implicó desequilibrio, confusión y un arduo trabajo por parte de los religiosos por adoptar una posición ante los cambios que se les presentaban. La introducción a la modernidad comenzó a hacer entonces, mella en los religiosos durante el siglo XVIII. De tal suerte que los jesuitas, especialistas en un método que les permitía hacer el aprendizaje más efectivo usando contenidos ortodoxos, empezaron, influenciados por las ideas ilustradas, a cuestionarse sobre los contenidos. La riña de corrientes educativas en el gremio jesuita tuvo por contendientes la visión tradicional, basada en una retórica superficial así como explicaciones pseudoescolásticas y la reformadora, que buscaba "... refuerzo de la historia, promoción del método experimental de las ciencias a través de la teorías de Newton, Leibniz y Bacon, vuelta a la sencillez de los clásicos literarios, y el gusto por las lenguas, la botánica o las antigüedades".⁷⁰

Entre los protagonistas de esta reforma en la Nueva España estaban el Provincial Francisco Ceballos Martínez, Alegre, Clavijero, Abad, Landívar, Campoy y Maneiro. Campoy por ejemplo, criticaba fuertemente la gran diferencia entre los clásicos y las lecturas comentadas que se daban a los estudiantes. Alegre, reprochaba la falsa retórica y Clavijero redactó breves textos sobre reformas educativas a la oratoria, filosofía o historia. Estos reformadores pugnaron por cambiar la forma de producción de conocimiento, de uno retórico, que se basa en la exposición, discurso y memoria, por uno científico sustentado por procedimientos de investigación.⁷¹ Su desempeño en el ámbito científico contribuyó a la llamada "primera ilustración científica mexicana"⁷² caracterizada por la curiosidad, crítica y estudio de las nuevas ideas, iniciando el camino para el desarrollo de la ciencia

⁶⁹ Jonathan Wright. *Los jesuitas; Una historia de los soldados de Dios*. Barcelona, DEBATE, 2005. p. 219.

⁷⁰ Eva María St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana; 1767-1820*. Alicante, Universidad Alicante, 2005. p. 49.

⁷¹ Leonor Correa Etchegaray et al. *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 2006. p. 29.

⁷² Elías Trabulse. "La ciencia y los jesuitas en Nueva España", en *Colegios Jesuitas*. México, Artes de México, No. 58, 2001. p. 74.

novohispana, el cual sería transitado por muchos de sus discípulos tales como: José Antonio de Villaseñor y Sánchez, cosmógrafo; José López Castrejón, físico; Domingo Laso de la Vega, matemático y astrónomo; Juan Benito Díaz de Gamarra, educador que implemento las ideas modernas; Manuel Mariano de Iturriaga, matemático y filósofo; José A. Alzate, astrónomo y cartógrafo; José I. Bartolache, médico y matemático y Antonio León y Gama, matemático e historiador.

Finalmente, en 1763, se implementaron oficialmente algunas reformas (antes sólo recomendaciones o acciones aisladas), autorizadas por el General Ricci y el provincial novohispano. Las innovaciones educativas, encomendadas por los jesuitas antes mencionados, fueron “... poner al día la enseñanza de la física, [...] depurar la retórica, y para establecer en todos los colegios cursos adicionales, en forma de “academias” para el estudio de matemáticas, lenguas modernas, griego, física, química, historia y geografía.”⁷³

⁷³ Dorothy Tanck de Estrada. “Tensión en la Torre de Marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en Josefina Zoraida Vázquez *et al.* *Ensayos sobre Historia de la Educación en México*. México, El Colegio de México, 1981. pp. 42 y 43.

4. EXPULSIÓN Y EXILIO

4.1 Expulsión

4.1.1 Expulsión en Europa

Los jesuitas se instauraron como instrumento para llevar a cabo los ideales tridentinos siendo su principal labor el trabajo educativo y misional. Sin embargo “... la Compañía tuvo desde sus inicios una actuación que iba mucho mas allá del trabajo propiamente religioso...”¹ La Compañía se inmiscuyó en la economía, en la educación formal e informal y en la política. Permeaban todas y cada una de las clases sociales, eran confesores de reyes, maestros de gobernantes, “... no se limitaba[n] a conducir por el buen camino a sus hijos de confesión [...] sino que podía[n] llegar a exigir determinada conducta política, económica o social”.² La influencia social, la riqueza y el poder generaron envidias e inconformidades de las autoridades monárquicas. Se evidenció entonces el conflicto entre el Estado y la Iglesia, produciendo una lucha por el poderío que condujo a las monarquías absolutistas (especialmente las cortes borbónicas) a buscar vías para incrementar su economía a través del aumento de sus facultades. Se instauró así, la política borbónica que incluía “... la expulsión de los jesuitas, [...] la secularización masiva de las doctrinas y la reforma de las Órdenes con el objeto de poner a los regulares bajo el control del Estado, disminuir sus fuentes de ingreso, acabar con su relajada conducta y anular su exención de la jurisdicción ordinaria”.³ En otras palabras, la monarquía buscaba limitar el poder de la Iglesia, a través de un cerco económico, político y sobre todo, eliminando la tradicional política que investía al clero de inmunidad. El extrañamiento jesuita, fue entonces el ejemplo y consecuencia por excelencia del cambio de política de las monarquías borbónicas. De tal forma que en Portugal, el ministro Pombal acusó a los religiosos de ser incitadores de conflictos internacionales. El funcionario escribió en su *Relación Breve*, propaganda distribuida en Europa, que los jesuitas eran explotadores de los nativos y que éstos eran tratados como esclavos. De tal suerte que apoyándose en el atentado contra José I, rey de Portugal, el

¹ Elsa Cecilia Frost. Pról. *Testimonios del exilio*. México, Jus, 2000. p. 8.

² *Ibidem*, pp. 11 y 12.

³ Eva María St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana; 1767-1820*. Alicante, Universidad Alicante, 2005. p. 22.

ministro decretó en junio 1759 que la enseñanza impartida por la Compañía era dañina y en octubre del mismo año expulsó a la orden de todas sus tierras y colonias.

Posteriormente en Francia se generó un escándalo alrededor del superior de los religiosos en la isla de Martinica, el padre Lavalette. Éste tenía varios negocios arriesgados y comenzó tener deudas cada vez mayores, por tal razón, los acreedores solicitaron al tribunal consular de París que la deuda fuera pagada. En 1761 el parlamento de París ordenó al General pagar la deuda en un lapso de un año. Ya en abril de 1762 el Parlamento mandó que fueran cerrados los colegios de la Compañía y se esparció toda clase de propaganda negativa. En mayo del mismo año, el clero francés afirmó que la única forma de mantener a la Iglesia era desapareciendo a la Orden. En agosto de 1762 se declaró que los jesuitas eran enemigos del bien público por buscar total independencia, querer usurpar el poder, además de enseñar diversos comportamientos dañinos a la moral que iban desde blasfemias, maleficios, falsos testimonios hasta actos tales como el parricidio, homicidio, suicidio y regicidio.⁴ Por tal motivo se ordenó la confiscación de sus bienes y su expulsión.

Carlos de Borbón por su parte, aún antes de ser rey de España, durante su reinado en Nápoles siempre quiso disminuir el poder del clero. Después, ya coronado, Carlos III estuvo rodeado de personas enemistadas con los jesuitas, tal es el caso de su confesor franciscano y el fiscal del Consejo de Castilla, don Pedro Rodríguez Campomanes.

Los problemas para la Compañía comenzaron en este país con el Motín de Esquilache en Madrid. Esquilache era el ministro de Hacienda y Guerra. Éste, había causado el malestar del pueblo al elevar el precio del pan, pero la gota que derramó el vaso fue cuando el ministro ordenó que se dejara de usar, so pena cárcel o multa, la capa larga y sombrero redondo. Esta situación aunada al descontento social originó la insurrección. La dificultad surgió para los jesuitas cuando se les señaló como incitadores de la insubordinación y es que, acorde con algunos escritos del Padre Mariana, era moralmente adecuado matar a un gobernante, si las circunstancias así lo exigían.⁵ El escenario se agudizó cuando comenzaron a multiplicarse los disturbios en el reino debido al descontento general y a la insuficiencia de suministros. Además, se sospechaba que la Orden buscaba formar una milicia papal que defendiera los intereses y autoridad católica. Esto, atentaba contra el

⁴ Cristina Aguirre Beltrán. *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*. México, Nuestra República, 1999. p. 101.

⁵ E. M. St. Clair Segurado. *Op. cit.*, p. 23.

dominio y autoridad del monarca, ya que el régimen al que debían obediencia los religiosos era el Pontificio. De hecho, se sospechaba que los jesuitas estaban negociando con los ingleses para entregarles algunos territorios de la Nueva España y hasta que los religiosos estaban ayudando a un tal Príncipe Incógnito quien estaba vendiendo territorios del norte y pensaba coronarse rey novohispano. Todas estas sospechas nos dan una idea del temor que tenía la monarquía ante el poder de la Compañía. Y es que su poderío económico, su influencia doctrinal y política, así como el control de la enseñanza formal e informal que ya hemos mencionado en los capítulos anteriores, brindaban a la Compañía tal independencia que ponía en grave duda su lealtad.

Además de estos motivos, se añadían las críticas por laxismo basado en el probabilismo, por la forma de aculturación y adaptación de los jesuitas, que según Campomanes favorecía actos de perversión al tolerar ritos supersticiosos y por la riqueza desmedida que iba en contra de sus votos. Los religiosos en la provincia mexicana, por ejemplo, no pagaban prácticamente diezmo, ni impuestos sobre el comercio, ni por el volumen de su riqueza, de ahí que según una visión moralista, confiscarles los bienes, era corregir el pecado que habían cometido. Otro motivo de conflicto fue el referente a la adquisición de propiedades. La Iglesia no podía comprar tierras, sin embargo, la Compañía tenía, aunque en su mayoría donadas, muchas tierras. ¿Pero porqué era tan importante la tierra? Porque era la principal forma de inversión de la época. La tierra producía la mayor parte de productos que se comerciaban, además de que el poder de la tierra incluía la movilización de grandes masas de esclavos, que en el caso de la Compañía, aunque menos violento, seguían siendo igual de explotados.

La riqueza y la propiedad de tierras, eran vistas por seguidores de Ignacio, no como un fin, sino como un medio para mantener sus sistema educativo: “El resultado fue la incongruente situación de una institución religiosa que, profesando un voto de pobreza, era la propietaria de la más grande cantidad de tierra, del mayor número de esclavos y de las más prósperas empresas rurales”.⁶

Ante tales temores la Corona optó por eliminar al enemigo, tomando y sustituyendo la influencia jesuita. Se hace evidente entonces, que bajo esta perspectiva de política macro, el aspecto educativo paso a segundo plano. “Se trataría en el fondo de una pugna de poder por

⁶ *Ibidem*, pp. 34 y 35.

terminar con la influencia jesuita, mientras que la verdadera transformación de las instituciones educativas, no preocuparía a la Corona”.⁷

Posterior a la expulsión en España, en Nápoles, Fernando IV y el duque de Parma hicieron lo mismo en sus respectivas tierras. Después, España, Francia y Nápoles, las tres cortes borbónicas, pidieron al Papa Clemente XIII la destrucción total de la orden en enero de 1769. Pero el pontífice murió en febrero del mismo año, de tal suerte que la situación jesuita quedó en manos de Clemente XIV quien fue designado Papa en junio de 1769. Éste, en 1773, firmó la breve extinción *Dominus de Redemptor*. Pero Pío VI, sucesor de Clemente XIV, desaprobó las acciones contra los jesuitas.

4.1.2 Expulsión de la Nueva España

Años antes de que la orden de expulsión llegara al territorio novohispano ya habían empezado a circular diversos escritos en torno a la Compañía, propaganda pro y antijesuita procedente de Europa. Desde 1758, la Inquisición empezó a preocuparse por el incremento de estos textos, que ingresados ilegalmente por el puerto de Veracruz, relataban principalmente los hechos ocurridos en Portugal, con el enfoque (claro está) de cada sector, ya sea a favor o en contra de la Compañía. Los refractarios de la Orden intentaban demostrar la perversidad de la Institución Jesuita, mientras que los jesuitas, escribiendo anónimamente y a la defensiva, negaban todas las acusaciones mostrándose como víctimas de una conspiración. Toda esta información en la Nueva España, se convirtió en un espectáculo de noticias:

... escritos de carácter polémico, es decir, su objetivo es originar o alimentar una controversia, no sólo porque tratan temas vistosos y sugestivos, sino por el tono y los recursos retóricos empleados: sátira, ironía, sarcasmo, burla, poesía, pasquines, etc. [...] Así pues, Nueva España no permaneció al margen de cuanto se debatía en Europa acerca de la Orden jesuita.⁸

⁷ Enrique Villalba Pérez. *Consecuencias Educativas de la expulsión de los jesuitas de America*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2003. pp. 176-207. *Apud* E. M. St. Clair Segurado. *Op. cit.*, p. 27.

⁸ Eva María St. Clair Segurado. *Flagellum Jesutarum: la polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*. Alicante, Universidad Alicante, 2004. pp. 26 y 27.

La mayoría de los asiduos lectores a esta propaganda eran los religiosos, los funcionarios y la clase media-baja instruida.⁹

En Europa estos panfletos tuvieron gran difusión, sin embargo, en general en la Nueva España no se fomentó su distribución. De hecho en 1762, la Inquisición recogió varios de estos documentos, catalogándolos de perniciosos, ya que atentaban contra el prestigio de la Orden: "... en general no se dio crédito al contenido de estos escritos. Probablemente los lectores no se identificaban con los acontecimientos narrados y su significado les parecía confuso: ni conocían el contexto en que se habían producido..."¹⁰ Otros pocos, descontentos con los hijos de Loyola, siguieron y apoyaron los escritos antijesuitas. Pero:

Puede decirse que con esta literatura fue <<trasplantada>> a Nueva España una polémica de raíces principalmente europeas que, pese a haber sido coloreada con exóticos tintes coloniales –idolatría indígena, guerras guaranícas, riquísimas haciendas, prósperos yacimientos en California-, sus puntos de apoyo en el virreinato no eran tan sólidos y evidentes como en Europa.¹¹

El 30 de mayo 1767, el virrey de Croix, recibió la orden de expulsar a los jesuitas. Éste, reunió en junta secreta a la Real Audiencia y al Arzobispo Lorenzana para informarles del contenido de la orden del monarca. El decreto real contaba con tres elementos; *la Instrucción*, *la Adición* y las disposiciones necesarias que determinara el virrey para llevar a cabo el cometido. La primera, señalaba reglas muy concretas en las que la expulsión debía llevarse a cabo, por ejemplo, la indicación que un día antes de la expulsión se cerraría el acceso a las calles que condujeran a los edificios de la Compañía usando la fuerza del ejército. La segunda, proporcionaba autoridad absoluta a los virreyes, presidentes y gobernadores en las tierras que tenían a su mando y les hacía responsables de los resultados que se obtuvieran.

El extrañamiento fue realizado con la mayor discreción, para ello Croix, con el fin de evitar la filtración de información, mandó imprimir la orden en el palacio y amenazó so pena de muerte si alguien divulgaba el contenido. De tal forma que la orden fue ejecutada paso a paso y con cautela. Ni siquiera los ejecutores sabían que harían, ya que los sobres iban cerrados. Al abrirlos, la orden enunciaba:

⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

Os revisto de todo mi autoridad, y de todo mi real poder, para que inmediatamente os dirijáis a mano armada a casa de los jesuitas. Os apoderareis de todas sus personas, y los remitiréis como prisioneros en el término de veinticuatro horas al puerto de Veracruz. Allí serán embarcados en buques destinados al efecto. En el momento mismo de la ejecución haréis se sellen los archivos de las casas y los papeles de los individuos, sin permitir a ninguno otra cosa que sus libros de rezo y la ropa absolutamente indispensable para la travesía. Si después del embarque, quedase en este distrito un solo jesuita, aunque fuese enfermo o moribundo, seréis castigados con pena de muerte. Yo el Rey.¹²

La expulsión se llevó a cabo formalmente el 24 y 25 de junio en la capital y tenía como objetivo final arrestar a setecientos jesuitas de todo el territorio de la Nueva España. José de Gálvez fue el encargado del Colegio Máximo: “En México tomó para sí la ejecución en el Colegio Máximo el visitador don José de Gálvez, [...quien] no pudo en varias ocasiones contener las lágrimas. Quedó maravillado de la prontitud y uniformidad con que todos, como de concierto, clamaron que obedecían al real decreto...”¹³ Y es que como bien afirma el P. Luengo, “... de América no se hubiese podido sacar a los regulares si éstos se hubiesen resistido a obedecer las órdenes de Carlos III”.¹⁴

El hecho causó sorpresa y pena entre los religiosos quienes fueron informados que por Real Decreto y sin ninguna explicación, Carlos III había decidido expulsarlos de sus dominios y ocupar sus bienes. Tras haberles notificado esto, se les impidió volver a sus habitaciones para que no pudieran tomar, según pensaban los apresadores, algunos escritos u objetos de valor. Además y ya que no se aprobó la apertura de las Iglesias de los colegios, los religiosos no pudieron celebrar misa ni otras ceremonias.

De los jesuitas expulsos, algunos se encontraban en condiciones desfavorables para emprender el viaje, unos por enfermedad, otros por vejez, en cualquier caso fueron situados en el convento de betlemitas, para que después, cuando se encontraran mejor, pudieran partir.

¹² Modesto Lafuente. *Historia general de España*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850. *Apud* C. Aguirre Beltrán. *Op. cit.*, p. 118.

¹³ Francisco Javier Alegre. “Llegan misteriosas órdenes de la corte”, en Elsa Cecilia Frost. Pról. *Testimonios del exilio*. México, Jus, 2000. p. 25.

¹⁴ Manuel Luengo. *Diario de la expulsión de los jesuitas de España, 1767-1814*. Manuscrito conservado en el Archivo Histórico de Loyola (AHL). Tomo 3. pp. 180-186. *Apud* E. M. St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio...*, pp. 84 y 85.

La noticia fue tomada con tristeza por la mayor parte de la población “Unos quedaban como pasmados, mirándolos con un triste silencio, otros daban voces como furiosos. Todos lloraban, aún soldados y oficiales de escolta”.¹⁵ Y es que, como afirma Alegre:

Prescindiendo de los motivos ocultos y políticos, de que se decía movido el soberano, sus vasallos de Indias no veían en los jesuitas, sino unos hombres observantes de su profesión, recogidos en sus colegios, sinceros y honrados en su trato, pobres en su vestido, aplicados al trabajo de púlpito y confesionario, sin excepción, cuidadosos del culto divino, [...] a quienes el silencio, la modestia, y el decoro de las acciones distinguían de todas los demás; a quienes el estudio, el consejo, la devoción, la explicación de la doctrina cristiana, las visitas de cárceles y hospitales, el auxilio de los ajusticiados, la dirección de los monasterios y más que todo la educación de la juventud, hacía ver como los más útiles y necesarios al público.¹⁶

En algunos territorios novohispanos el descontento social por la orden real condujo a actos violentos: “En San Luis de la Paz unos cuatro mil indios apedrearon las casas de los españoles y se apoderaron del colegio de los jesuitas, poniendo en fuga a los oficiales y montando guardia para impedir la salida de los religiosos”.¹⁷ También en Guanajuato fue usada la fuerza

Saliendo el comisionado con buena guarnición de tropa a ejecutar la real providencia, se amotinó el pueblo con tal furor que hubo de retirarse primera y segunda vez a las casas de ayuntamiento donde se había ya juntado el cabildo para proveer conveniente remedio. Crecía, por momentos, el desorden: se abrieron las cárceles, se saquearon algunas casas, hubo no pocas muertes: los capitulares estaban como cercados por la multitud que ocupaba las puertas: los regulares y algunos otros eclesiásticos predicaban por las calles y exhortaban a la plebe a deponer las armas.¹⁸

Dentro del proceso de extrañamiento, los novicios fueron elementos que la Corona utilizó para debilitar emocionalmente a la Compañía. Debido al corto tiempo que habían pasado dentro de la Orden, se les ofreció la posibilidad de desertar, evitando así las penalidades del destierro. El doctor don Juan Gregorio Campos, salió del noviciado. Además de él, otros 5 y la mayor parte en Jalapa.¹⁹ Esto implicaría abandonar a sus compañeros religiosos quebrando la unidad del los hijos de Loyola.

¹⁵ F. J. Alegre. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 30 y 31.

¹⁷ E. M. St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio...*, p. 80.

¹⁸ F. J. Alegre. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

Aún cuando se intentó brindar un buen trato a los regulares durante el viaje a Veracruz, Alegre relata las dificultades y adversidades de éste:

... los caminos intransitables por las continuas lluvias, los días o con el sol abrasador o con aguas perniciosas, las posadas incomodas por sí y estrechas para tanto número de pasajeros e infestado de insectos, que negaban aun el corto descanso de la noche; las cabalgaduras y sus aperos, las mas tristes y despreciables del mundo, unos sin estribo, otros sin freno, muchos sobre un fuste desnudo o sobre una silla hecha pedazos.²⁰

Además de esto, se añadía a las penalidades de los religiosos las pocas cosas que podían llevar para tan largo viaje, como eran un par de mudas, un sobretodo y algunos libros de rezos.

Ya en Veracruz, los barcos zarparon el 25 de julio, pasaron por la Habana y llegaron a Cádiz en marzo de 1768. En esta ciudad se les hacia una inspección del equipaje y todo documento escrito era remitido al gobernador. Aquí estuvieron tres meses en el Hospicio de Santa María. El lugar estaba diseñado para albergar a 150 personas, ingresaron 400. Acá, nuevamente se les ofreció a los religiosos dejar la Compañía; cedieron un sacerdote, cuatro coadjutores y algunos novicios. Después, en junio del mismo año salieron los jesuitas de Cádiz y en julio llegaron a la isla de Córcega, pasaron luego a Bastia, posteriormente a Sestri y después a Burgo Taro, zona dentro de los dominios del duque de Parma, quien los había también expulsado de sus territorios. En este lugar se les recogió todo equipaje a los religiosos, mismo que se les mandaría después una vez fuera de la región, sólo pudieron conservar algunas prendas blancas y otras cosas que no hicieran bulto. Durante la última etapa del viaje se escaseó el transporte, por lo que algunos tuvieron que ir a pie, y como el Duque ordenó que los jesuitas debían costear su alimento, algunos vendieron sus ropas o pidieron limosna, al menos hasta entrar a los Estados Pontificios. Finalmente, la provincia mexicana se estableció en Bolonia y Ferrara, algunos en Castel de San Pietro, Medicina, Budrio, Castel Boloniese, Castel Güelfo y San Martín. Así, de los 680 jesuitas de la provincia, murieron 92 sacerdotes, 5 estudiantes y 32 coadjutores.²¹ Además, se confiscaron en la Nueva España 124 propiedades, tales como ranchos, haciendas, molinos, etc.

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

²¹ *Ibidem*, p. 62.

Tras la salida de los jesuitas se evidenció el despotismo de la época con la afirmación de Croix dirigida al pueblo: “[...estos] nacieron para callar, y obedecer, y no para discurrir, ni opinar en los altos asuntos del gobierno”.²² Además, el virrey advirtió que cualquiera que discutiera sobre el decreto ya fuera en público o en privado sería castigado con la fuerza militar.

4.2 Después de la expulsión

4.2.1 El Exilio en Europa

Una vez en Bolonia, la provincia jesuita mexicana se reorganizó con el nombre de la Santísima Trinidad. La estancia aquí se volvió para la mayoría de ellos, penosa y aburrida, tras su dinámica vida en la ciudad a la que estaban acostumbrados. Poco a poco pusieron en marcha casas de estudio para los estudiantes jesuitas, sin embargo, éstos sufrieron por la poca cantidad de libros y material para el estudio. El resto de la Orden aguantó, a través de la composición literaria, el estudio y la oración, el ser privado de la confesión, la predicación y la enseñanza. Sin embargo, la reacción ante este nuevo escenario fue diversa entre los jesuitas: “... muchos asumieron la situación, algunos perdieron el juicio o se fueron abandonando poco a poco hasta sumirse en múltiples enfermedades, y otros más jóvenes y audaces, intentaron regresar a toda costa a su patria...”²³ Además, los seguidores de Loyola tuvieron muchas dificultades económicas ya que de la pensión de cien pesos mandada por la Corona, sólo recibían 75 debido al cambio de moneda. Esto aunado al aumento en los precios de hospedaje y comida en Italia, hizo complicada la supervivencia de los exiliados.

Después, en 1773, Clemente XIV suprimía la Orden canónicamente a través la bula *Dominus ac Redemptor*. La supresión implicaba que los hijos de Loyola se convertirían en ordinarios, los coadjutores tendrían un año para optar por otra profesión, los estudiantes ordenados se convertirían en abates, los novicios serían despedidos y los sacerdotes debían unirse a otra orden o al clero secular. Además, los ex-jesuitas sólo podrían enseñar con la condición de que no dirigieran colegios. Se añadía también, la cláusula de excomunión para

²² Vicente Riva Palacio. *México a través de los siglos*. México. Editorial del Valle de México, 1971. p. 842. *Apud* E. M. St. Clair Segurado. *Expulsión y exilio...*, p. 73.

²³ E. M. St. Clair Segurado. *Op. cit.*, p. 330.

todo aquel que escribiera o hablara de la extinción de la Orden y sus causas. Este edicto, aún afectó a 397 jesuitas de la provincia mexicana.

El cambio para la mayoría de los miembros de la Compañía fue enorme, sobre todo al desintegrarse las comunidades, ya que muchos de ellos habían vivido desde adolescentes bajo las mismas reglas, costumbres e individuos.

En la Nueva España se les notificó a los quince jesuitas que aún se encontraban en el territorio sobre la extinción de la Orden. La vida de estos religiosos no cambio mucho, en realidad sólo tuvieron que cambiar sus ropas por las de clérigos.

Nuevamente en Italia, la situación de los ex-jesuitas se volvió más crítica tras la invasión napoleónica y el ajetreado movimiento político europeo. Su situación económica empeoró considerablemente, se les amenazó con ser desterrados si intervenían en asuntos oficiales y se les obligó a prestar juramento al nuevo sistema. Así, Carlos IV (sucesor de Carlos III) les permitió regresar a España para escapar de los disturbios en Italia. Esto, tras advertirles que serían confinados en pequeños grupos, en retiro y soledad dentro de conventos hasta que murieran. Ya en el reino, se les permitió vivir con sus parientes con la condición de que no estuvieran en la capital. En 1798 había 212 ex-jesuitas americanos en la península. En este mismo año se comenzaron a expedir pasaportes para regresar a la Nueva España, sin embargo, esta disposición no duró mucho, ya que el rey estaba temeroso de que los exiliados difundieran las ideas contra los regímenes absolutistas que se estaban gestando en Europa. Este destierro fue muy diferente del primero, ya que sólo afectaba a unos centenares de ancianos, sin ningún poderío como el que la Orden había tenido años atrás. Sin embargo esta acción seguía develando un temor y una ideología aún, antijesuita. En la provincia mexicana sólo cinco ex-jesuitas sufrieron este segundo destierro en 1801: Antonio Franyuti Regalado, Lorenzo Cavo Zuñiga, Juan Luis Maneiro, Manuel Ignacio Miranda y José Gregorio Cossío.²⁴ En este nuevo arresto se les volvió a confiscar libros, papeles y sólo pudieron conservar su ropa y breviarios. Sin embargo, por diversas razones como enfermedad o asuntos familiares, ninguno regresó a Europa.²⁵ Pero para el resto de los ex-jesuitas, entre 1801 y 1802, tuvieron que regresar a Italia “Al borde de la ancianidad

²⁴ *Ibidem*, p. 371.

²⁵ *Ibidem*, p. 393.

y, en casi todos los casos, padeciendo alguna enfermedad [...] y con una maltrecha economía la inmensa mayoría, la repatriación hubo de disgustarles de sobremanera”.²⁶

En 1801 también, el papa Pío VII, reconoció la existencia de la Compañía en Rusia y su aceptación para que resurgiera en el ducado de Parma.

Luego, tras la derrota de Bonaparte en 1813 y el regreso de los Borbones con el rey Luis XVIII, el Papa Pío VII promulgó la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* con la que revocaba la extinción de 1773. En España, Fernando VII restableció la Orden en 1815. Se les llamó a regresar a España, sin embargo, la mayoría de ellos ya eran de avanzada edad “... el Instituto de San Ignacio resurgió a partir de un centenar de ancianos que había pertenecido a este cuerpo, como mucho, durante diez o quince años, y hacia casi medio siglo se hallaban dedicados a actividades mundanas o bien sometidos a la disciplina del clero secular”.²⁷ De ahí que la primera acción de la restaurada Orden fuera erigir noviciados.

En la Nueva España, el regreso de la Compañía estuvo marcado por el inexorable derrumbe del colonialismo. El virrey Félix María Calleja, en 1816, enunció el regreso formal del Instituto jesuita. Los pilares de este nuevo proceso fueron los religiosos José María Castañiza, Pedro Cantón y Antonio Barroso, quienes se establecieron en el antiguo colegio de San Ildefonso. Sin embargo, tras este breve intento de regreso, en 1820, los liberales expulsaron nuevamente a la Orden, ya que la asociaban con la monarquía absolutista.

4.2.2 La Nueva España tras el exilio. La política borbónica en la educación novohispana

La política borbónica en territorio novohispano buscó, a través de acciones tales como: 1) la secularización de doctrinas, 2) la reducción del poder del clero regular criollo, y 3) la expulsión jesuita, centralizar el poder, incrementar la economía y renovar su sociedad. De tal suerte, desde 1749, la Corona española ordenó la apertura de escuelas de castellano, lo que equivaldría a menguar la relación de los regulares con los indígenas. El objetivo era

²⁶ *Ibidem*, p. 379.

²⁷ *Ibidem*, p. 401.

crear una relación más directa entre los súbditos nativos y la monarquía, por medio de la eliminación de los idiomas indígenas, la secularización de las doctrinas y la preferencia por los sacerdotes españoles. Estas ideas no se cristalizaron adecuadamente sino hasta después de la expulsión jesuita, principalmente por el impulso del Arzobispo Lorenzana que se reflejaron en la real cédula expedida por Carlos III en 1770 por la cual obligaba a los reinos de las Indias a extinguir los idiomas nativos:

... desde que en los vastos dominios de la América se propagó la fe católica, todo mi desvelo y el de los señores Reyes [...] ha sido publicar leyes y dirigir Reales cédulas [...] a fin de que se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los monarcas y conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que éstos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y el comercio [...] ya que el problema ha sido para éstos, que] sus párrocos y ministros a quienes siempre tratan y ven les hablan en su lengua y les predicán y explican la doctrina en ella, poco o nada se ha adelantado ni adelantará si no se aplica el remedio a causa de que los párrocos [...] no hay quien promueva en los pueblos el castellano...²⁸

Esta medida, aunada a la prohibición de acceso para los criollos a puestos públicos y eclesiásticos de alto rango, marcaron el comienzo del malestar criollo: "... predispusieron a muchos en México a ver con desconfianza, hasta resentimiento, futuras reformas económicas, políticas educativas que se irían introduciendo a partir de 1770".²⁹ La Monarquía Española buscaba entonces reestructurar el sistema educativo a través de instituciones que no dependieran de la Iglesia, sino que pertenecieran al gobierno civil, lo que daría mayor control a la Corona. La idea era usar los fondos obtenidos por el extrañamiento jesuita para tal fin, sin embargo debido a la mala administración esto fue prácticamente imposible. La nueva política educativa no satisfizo a los novohispanos. Esto no significa, claro está, que no se haya hecho nada. De hecho, a partir de 1770 se impulsaron dos proyectos educativos: uno ya mencionado, las escuelas de castellano y otro,

²⁸ Carlos III. "Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano. 1770", en Dorothy Tanck de Estrada. *La ilustración y la educación en la Nueva España*. Antól. México, SEP/ Dirección General de Publicaciones/ Ediciones el Caballito, 1985. pp. 37-39.

²⁹ Dorothy Tanck de Estrada. "Tensión en la Torre de Marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano", en Josefina Zoraida Vázquez *et al.* *Ensayos sobre Historia de la Educación en México*. México, El Colegio de México, 1981. p. 51.

la innovación de la educación de la ciencia y la filosofía. El primer plan, que ya se había intentado establecer, tuvo mayor firmeza gracias a las acciones emprendidas por el virrey Bucareli, quien implementó medidas administrativas para que el gobierno colonial llevara a cabo una supervisión del proceso. El segundo proyecto, que fue una continuación de la reforma jesuita, fue auspiciado por Juan Benito Díaz de Gamarra, quien fue alumno de la Compañía en San Ildefonso e instauró la cátedra de filosofía moderna en el colegio de San Miguel el Grande en Guanajuato.

4.2.2.1 La singularidad novohispana

Tras el proceso de mestizaje, el mosaico racial, cultural y social era bastante más complejo que la simple separación de las dos Repúblicas. Sin embargo, los pobladores de la Nueva España no tenían una nacionalidad propiamente dicha, ya que el virreinato no era una nación sino una colonia. Y es que, durante este periodo se empezó a gestar la identidad del hombre novohispano. Identidad que surge de la necesidad de definirse y diferenciarse. De ahí que podamos hablar de una singularidad novohispana, la cual alude al proceso de adquisición de identidad.³⁰ Así, surgieron escritores que redactaron textos sobre los elementos característicos de la Nueva España: la flora y fauna americana, la cultura indígena, las principales ciudades y la Virgen de Guadalupe. Esto fue “... una forma de expresar las diferencias que había entre los españoles y ellos, y por lo tanto expresaban su propia individualidad [...expresaban] su independencia cultural”.³¹ La Virgen de Guadalupe fue uno de los principales temas literarios, su importancia histórica trasciende lo religioso, fue el elemento unificador del pueblo: “Verdaderamente la religión católica en aquel México colonial era lo único que podía unir a un pueblo tan vasto y disímil.”³² La religiosidad era un componente indispensable tanto en la vida de los españoles como en la de los indígenas. Y es que para estos últimos, tras la derrota de sus dioses, su cosmovisión y razón de vida había perdido sentido. Ser incluidos, aunque obligatoriamente, en esta nueva religión les permitió: “... pertenecer a un orden vivo, así fuese en la pirámide social [...]

³⁰ El término es usado por Silvia Vargas Alquicira quien a su vez lo tomó de Octavio Paz. Silvia Vargas Alquicira. *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII* México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989. p. 15.

³¹ S. Vargas Alquicira. *Op. cit.*, p. 27.

³² *Ibidem*, p. 35.

pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio en el Cosmos. [...] El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo [...] Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte”.³³ La Virgen de Guadalupe constituye entonces, la mezcla de la religión española (al ser la madre de Dios) y la indígena (Tonantzin, la Diosa madre): “Las palabras atribuidas al Papa sobre el milagro, citando el Antiguo Testamento: “No hizo cosa tal a ninguna nación”, confirmaron para los novohispanos lo que ya estaba en la mente de todos: la Nueva España era tierra bendecida por Dios”.³⁴ Se entiende entonces, que el catolicismo novohispano difería del europeo. Así, en el sincretismo religioso se fueron asimilando, conciente o inconcientemente, algunos elementos indígenas.³⁵ Conjuntamente a esto, la sustitución religiosa se apoyó en el reemplazo de templos. De tal forma que donde se encontraba antes algún templo indígena se erigió una Iglesia.

Pero ¿qué tienen que ver los jesuitas en esto? La Compañía de Jesús, sobre todo tras la expulsión, se volvió una fuerte defensora de la cultura novohispana. Muestra de esto es el debate escrito que mantuvieron Cornelios de Pauw, quien afirmaba que los americanos eran brutos por naturaleza y Javier Clavijero, jesuita, que buscó reivindicarlos. Además y tras el exilio, los religiosos, nostálgicos por su anterior vida y tierra, escribieron diversas obras mostrando su amor por la Nueva España.

Ya comenta el P. Antonio López de Priego sobre las comparaciones entre Italia y México:

La feracidad de los contornos de México y su amenidad no la hemos visto aquí [...] yo a lo menos renuncio [a] su vino, por beber las aguas de por allá. Aquellas canoas que entran diariamente a México, cargadas de rosas y flores; ¿qué otra cosa son sino un paraíso? Se me ha ofrecido tal vez preguntándome muchos de aquí de los paseos de por allá, dar razón del de Ixtacalco y las Chinampas; y lo que he sacado por conclusión son dos cosas: la una que paseo como él, no lo hay en todo el mundo, viéndose allí cuanto hay que desear, para una entera diversión: flores, agua, cosas que vender al gusto y al apetito, ricas galas y buena música.³⁶

Y además añade:

³³ Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973. *Apud* S. Vargas Alquicira. *Op. cit.*, p. 35.

³⁴ D. Tanck de Estrada. *Op. cit.*, p. 29.

³⁵ Fernando Horcasitas. *Teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*. Tomo I. Pról. Miguel León-Portilla. México, UNAM, 2004. pp. 188-191.

³⁶ Antonio López de Priego. “Breve Noticia de la Italia”, en Clavijero *et al.* *Tesoros documentales de México siglo XVIII*. México, Editorial Galatea, 1944. pp. 87 y 88.

El cultivo de las tierras de aquí es verdad que no hay allá, pero ¿sabes por qué? Porque Italia es El Jardín del Mundo; el Reino de México es un mundo entero y no puede cultivarse un mundo con la facilidad que un jardín. [...] Y así me parece que haciendo justicia hay mucho bueno aquí, pero jamás verán estas gentes todo el conjunto y todo lo bueno que hay allá, que es mi argumento.³⁷

Pero al mismo tiempo de defender su tierra y a su pueblo, los jesuitas comenzaron a reflexionar sobre el complejo dilema del mestizaje mexicano:

El hombre hispanoamericano es como una balanza que se inclina a veces a la derecha y a veces a la izquierda. Las dos razas están en él y no puede elegir ni una, ni otra; no hay elección. Y los jesuitas mexicanos exiliados en Italia son un grupo representativo de este dilema [... Para los religiosos] en esta manifestación de su conciencia de singularidad novohispana, todo era confuso: sus padres españoles, América su lugar de nacimiento, su fidelidad al rey de España, su amor a la Nueva España y, por si fuera poco, debía añadirse un exilio en Italia.³⁸

Debido a lo antepuesto, se ha especulado que los hijos de Loyola fueron incitadores directos de la Independencia, sin embargo, no se tiene información fiable al respecto. No obstante, sí intervinieron, su aportación fue indirecta a través de sus escritos que mostraban la singularidad novohispana. Y aunque no fueron los únicos, mostraron ideas y actitudes independentistas tales como:

- a) Afirmación de la libertad y abolición de la esclavitud.
- b) El mestizaje como función formadora de pueblos.
- c) Afirmación de los valores y la cultura de los antiguos mexicanos.
- d) La plasmación de una cultura mexicana autóctona e independiente.
- e) La conciencia y afirmación de la mexicanidad.
- f) Negación del “derecho divino” de los reyes y afirmación de la soberanía popular.³⁹

Además, los jesuitas fueron fieles seguidores de la Virgen de Guadalupe, en quien buscaron consuelo en su exilio en Italia. Los religiosos escribieron diversas descripciones sobre la imagen de la divinidad, está por ejemplo: la *Breve ragguaglio della prodigiosa e*

³⁷ *Ibidem*, pp. 88-90.

³⁸ S. Vargas Alquicira. *Op. cit.*, p. 43.

³⁹ Bernabé Navarro. *Los jesuitas y la Independencia*. Ábside XVI, México, 1952. pp. 45-58. *Apud* S. Vargas Alquicira. *Op cit.*, p. 49.

rinomata Immagine della Madonna di Guadalupe del Messico de Clavijero; la *Guadalupana B. Mariae Virginis Imago quae Mexici colitur, carmine descripta* del jesuita Andrés Diego Fuentes y *De vitis aliquot Mexicanorum aliorumque qui sive virtute, sive litteris Mexici inpromis floruerunt* de Juan Luis Maneiro quien fue promotor del culto a la virgen en Italia.

4.3 Ángeles o demonios

Al inicio de esta investigación me pareció interesante la diversidad de juicios que se realizan en torno a la Compañía de Jesús. Algunos los ensalzan con múltiples elogios por sus logros no sólo educativos, sino administrativos y espirituales; otros, por su parte, no dejan de criticarlos por ser una asociación lucrativa en pos de objetivos materiales. Y me preguntaba entonces, ¿cómo un hecho histórico puede generar tan variadas opiniones? A lo largo de todo este estudio, además de comprender y enfatizar sobre la complejidad del fenómeno educativo, eje central de este texto, también encontré que la misma Compañía fue un fenómeno multifactorial, ella misma contenía ambas caras de la moneda. Me explico. La iglesia en su conjunto ha tenido gran influencia en la política, los jesuitas sobresalieron por sus métodos educativos, control ideológico, carisma y cercanía al poder. Esta última determinó, como ya revisamos, la causa principal de su expulsión. Sin embargo, no debe pensarse que la relación jesuitas-poder tuvo su génesis por motivos unilaterales. El trato era ventajoso para ambos grupos. Los nobles obtenían prestigio y consolidaban la idea popular de asociación entre la clase social y lo sagrado; los jesuitas, por su parte, conseguían mecenas pero también perdían la independencia de sus casas y colegios, así que se erigían como sirvientes del noble, el cual no sólo exigía mayor atención en la dirección espiritual, sino muchas veces los solicitaban para que dirigieran sus negocios. Situación que trajo a la Compañía duras críticas, porque según sus Constituciones los religiosos no pueden hacerse cargo de los negocios seculares, a menos que el mismo General lo autorice. Pero ¿por qué no hicieron caso? Por que si acataban su reglamento, perdían a los nobles. La Orden se acercó

tanto al poder que quedó en un callejón sin salida. A cambio del patronazgo debía pagar no sólo en el ámbito espiritual, sino también en el civil.⁴⁰

Es comprensible pues, que la Compañía fuera el blanco de diversas críticas y no sólo por autoridades civiles, sino también por las eclesiásticas, quienes, en el caso novohispano, resintieron la llegada jesuita, al ser desplazados de los confesionarios, de las misiones y de las aulas. Juan Palafox y Mendoza se mostró inconforme por que los hijos de Loyola no pagaban diezmo y por que salían de sus jurisdicciones para administrar los sacramentos o evangelizar: “Los obispos no sabían qué postura tomar frente a una organización que tantas veces actuaba fuera de las normas y del alcance de la política y la justicia eclesiásticas”.⁴¹ De ahí, que la propaganda antijesuita para lesionar la reputación de los soldados de Cristo no se hizo esperar.

La acusación de moral laxa encontraba su justificación en el probabilismo y la casuística, las cuales fueron reflejo de la Orden por retener a los fieles además de adaptarse al momento histórico. Buscaban no ser tan duros para que los feligreses no pensarán que era imposible la salvación, querían que no desertaran. Y fueron los jansenistas los opositores en el ámbito teológico de los jesuitas. Los jansenistas, además de acusar a la Compañía de corrupta, buscaban, retomando a San Agustín, una forma de vivir el evangelio más estricto:

La humanidad necesitaba una guía moral rigurosa y estricta para contrarrestar su naturaleza vil y corrompida, y necesitaba tomar distancia con respecto a la criatura para abrazar el ascetismo. Si los jesuitas creían que la gente era merecedora de comulgar a menudo, los jansenistas por el contrario sostenían que pocas veces los parroquianos acudían tan moralmente limpios como para merecer ese honor. No bastaba confesar los pecados por temor a las llamas del infierno; era preciso el arrepentimiento sincero y dolido.⁴²

También se les acusó de codiciosos y de cometer pecados carnales.⁴³ Sin embargo y en mi opinión, al interior de la orden jesuita seguramente hubo comportamientos de algunos de

⁴⁰ Julián J. Lozano Navarro. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2005. p. 58-60.

⁴¹ Jonathan Wright. *Los jesuitas; Una historia de los soldados de Dios*. Barcelona, DEBATE, 2005. p. 177.

⁴² *Ibidem* p. 186.

⁴³ En 1731, por ejemplo, se publicó en Europa *El jesuita lujurioso*, en el que se describían los placeres mundanos de un religioso. J. Wright. *Op. cit.*, p. 154.

sus elementos lejanos a la santidad, pero “La corrupción individual arroja una mancha sobre cualquier causa, como es evidente, pero no condena necesariamente toda la empresa”.⁴⁴

De tal suerte, considero reduccionista aquel juicio que define al fenómeno jesuita con simples términos como ambiciosos o humildes, ya que tanto: “Los franciscanos, los dominicos, los ministros luteranos [como los...] teólogos calvinistas no eran menos propensos a buscar prestigio y a manipular, siendo así que toda religión institucionalizada es juego político, al menos en parte”.⁴⁵

⁴⁴ J. Wright. *Op. cit.*, p. 167.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 169.

CONCLUSIONES

La investigación de las políticas educativas desde una dimensión temporal nos permite entender el transcurso de los procesos educativos, así como el discurso político-ideológico de una sociedad, que se plasma en un sistema educativo, en un momento histórico determinado.

Podemos hablar entonces, de una política educativa jesuita en la Nueva España en el periodo de 1572-1767 en la capital del Virreinato, entendiéndola como un discurso político, educativo, religioso, dogmático e institucional que se erigió tácitamente contribuyendo a la inmovilidad social, a través de un sistema organizado de educación formal y una amplia gama de procesos informales que permitieron a la Orden permear todas y cada una de las clases sociales de manera permanente.

Así, como parte del proceso educativo formal, los jesuitas estructuraron y utilizaron la *Ratio atque Institutio Studiorum* (Tratado de la organización de los estudios de la Compañía de Jesús) que fue el texto normativo de la Compañía en materia educativa. Éste documento, que había sido esbozado por Loyola en sus Constituciones, e inspirado en el sistema parisiense, tenía por innovación la introducción de corrientes de pensamiento de la época, así como una metodología contrapuesta a la tradición medieval (recordemos el sistema de emulación, la relación alumno-maestro, etc.), erigiendo un sistema educativo que articulaba lo flexible y moderno con lo ortodoxo.

La educación informal o asistemática fue la más generalizada en la Nueva España. Su importancia residió en la facultad, debido a su flexibilidad, de cubrir a un mayor número de habitantes en sus diferentes estratos sociales, llegando a lugares de difícil acceso. Además, favorecía especialmente a los grupos que no podían acceder a un establecimiento formal. De tal suerte, apoyaba a superar las diferencias lingüísticas de los religiosos e indígenas, al entablar un diálogo visual o musical que ayudaba a crear un vínculo en torno a elementos que los nativos ya conocían, tales como el fervor religioso y la predisposición a las ceremonias. También contribuía de manera importante a imprimir en la mente de los novohispanos nociones indispensables para el mantenimiento social, como la culpa, el miedo, etc.

Pero este engranaje de dispositivos educativos tenía por objetivo, además de la permanencia social, su reproducción. De tal forma que la política educativa dirigió líneas de acción para las diferentes clases sociales:

- Para los indígenas se debatió largamente sobre su capacidad intelectual, polémica, que finalmente no favoreció a estos últimos. Las formas educativas preponderantes fueron entonces, procesos elementales y frágiles de educación formal para algunos pocos y, para la mayoría, diversas variedades de educación informal.
- Estuvo a disposición de criollos y peninsulares, todo el sistema educativo formal que incluía formarse a través de la *Ratio* en los colegios de la Orden, con los mejores profesores y obteniendo gran prestigio.
- Por último, debido a la noción de mujer de la época, la educación femenina fue impartida precariamente en su forma informal, teniendo un agregado de estratificación: la diferenciación entre mujeres criollas e indígenas.

La educación entonces, fue una herramienta social, cuyos fines políticos, respondieron a las necesidades de la época. Necesidades de estratificación, de permanencia y de dominio.

Pero, cabe preguntarse, ¿Qué hay con los reformadores como Clavijero? ¿De los primigenios en la formación de la singularidad novohispana? ¿Sus reformas no implicaron un cambio en la política educativa? Lamentablemente la política jesuita nunca tuvo una modificación propiamente dicha. Y debido a su expulsión, no sabemos si las reformas del siglo XVIII eran incipientes elementos de una nueva política educativa que incluiría, en algún momento, a los indígenas y a las mujeres, erigiendo un clero indígena para los primeros y un sistema educativo institucionalizado para las segundas. Aunque, en mi opinión, la Orden no tenía contemplada la modificación de indígenas o inclusión de mujeres en su sistemas. Mencionemos brevemente las implicaciones de ambas cuestiones. Crear un clero indígena, lo que hasta el momento del extrañamiento estaba prohibido por los Concilios Provinciales, involucraba que podía haber un cambio social para los indígenas y que podían tener un raciocinio, derechos y obligaciones equiparables a los españoles o

criollos, lo que era impensable. La inclusión de la mujer, es a mi parecer, la aspiración y tarea educativa más difícil e inconcebible no sólo para los jesuitas, sino para toda la sociedad colonial. La noción de mujer, como ya se ha visto, estaba desvalorizada, la pura idea de educación femenina más allá de las amigas, doctrinas y lecturas edificantes era ridícula.

Pero entendamos esto sin descontextualizar a la Compañía de su temporalidad. Su intento por implementar durante el siglo XVIII reformas educativas, fue bastante moderno, considerando que era la institución con mayor poder social, económico y político en el territorio novohispano. Sobre todo por su influencia en todos los aspectos de la sociedad y por su permanencia continua en la vida de cada uno de los individuos independientemente de su posición social, a través de la educación formal e informal, además de ser representante directo de Roma. Y es que su política educativa, no sólo estaba supeditada al poder eclesiástico, sino también al monárquico. Es decir, la labor jesuita dependía de un constante estira y afloja entre los intereses políticos, económicos, sociales y religiosos. Y no sólo era que cada uno de estos rubros pugnarán por defender sus propósitos, sino que dentro de ellos mismos, las opiniones y conflictos eran polémicos. Pensemos en las diferencias entre las órdenes religiosas residentes en el virreinato o las diferencias de opinión entre el mismo gremio jesuita al interior de la provincia y de éstos con los residentes en Roma.

Sin embargo, aún concibiendo a la educación jesuita como instrumento de intereses muy diversos a los académicos, no podemos negar que sus aportaciones fueron cimiento fundamental del sistema educativo de la Nueva España, además de ser sembradores del pensamiento crítico tras su expulsión. Ya que, aunque brevemente y con cautela, los jesuitas introdujeron las ideas ilustradas, mostrando otra forma de pensar y concebir el mundo. Estos granos de modernización contribuyeron, junto al descontento social, al levantamiento independentista del siglo XIX.

Finalmente, considero que la importancia de esta tesis, reside en que es una aportación específica para la historia de la educación en México desde la misma educación. Esto es, el esqueleto del trabajo es el proceso educativo, donde intenté cubrir a este armazón con el contexto explicativo que permitiera tanto al lector como a mi, entender las razones que

condujeron a la política educativa de la Compañía a establecerse como tal, además de resaltar la trascendencia e impacto social de las formas educativas informales, esenciales durante este periodo histórico.

Así mismo, este trabajo tuvo aportaciones substanciales en mi formación profesional. Reconocí las vicisitudes del proceso de investigación educativa con corte histórico, desde la elaboración del proyecto (concibiendo la pregunta de investigación), pasando por la recopilación de información (que implicó confrontarme con fuentes originales y entablar un diálogo con los autores de fuentes secundarias que me remitían a otro autor y éste último a otro), hasta la elaboración de la tesis. Además, el presente texto, favoreció a incrementar mi bagaje explicativo y crítico sobre el complejo fenómeno educativo.

OBRAS CONSULTADAS

Libros

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las indias; vida religiosa y civil de los indios*. México, UNAM, 1963. 140 p.
- AGUIRRE BELTRÁN, Cristina. *La expulsión de los jesuitas y la ocupación de sus bienes*. México, Nuestra República, 1999. 234 p.
- ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo II. Roma, Institutum Historicum S. J. Via dei Penitenzieri, 20, 1958. 684 p.
- ANÓNIMO. *Relación breve de la venida de la Compañía de Jesús a la Nueva España, Año 1602*. Selec., Pról. y notas de Francisco González de Cossío. México, Imprenta Universitaria, 1945. 122 p.
- ARREDONDO, María Adelina. (coord.) *Obedecer, servir y resistir; la educación de las mujeres en la historia de México*. México, UPN/Miguel Ángel Porrúa, 2003. 392.
- AZAR, HÉCTOR. (coord.) *Teatralidad Criolla del S. XVII*. Tomo VIII. México, CONACULTA, 1992. 186 p.
- *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. Tomo V. México, CONACULTA, 1992. 124 p.
- *Teatro escolar jesuita del S. XVI*. Tomo IV. México, CONACULTA, 1992. 138 p.
- BECERRA LÓPEZ, José Luis. *La organización de los estudios en la Nueva España*. México, Cultura, 1963. 338 p.
- CÁRABES PEDROZA, J. Jesús. *Fundamentos político-jurídicos de la educación en México*. México, Progreso, 1986. 272 p.
- CHURRUCA PELAÉZ, Agustín. *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580*. México, Editorial Porrúa, 1980. 450 p.
- CLAVIJERO, Francisco J. *et al. Tesoros documentales de México siglo XVIII*. México, Editorial Galatea, 1944. 406 p.
- COLOM, Antoni J. y Emilia Domínguez. *Introducción a la política de la educación*. Barcelona, Ariel, 1997. 286 p.

- CORONA VELÁZQUEZ, Guadalupe Elizabeth. *Las aportaciones educativas de los jesuitas en la Nueva España (1572-1583)*. (Tesis de licenciatura en Pedagogía.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2003. 116p.
- CORREA ETCHEGARAY, Leonor *et al.* *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 2006. 136 p.
- COSSÍO VILLEGAS, Daniel. (coord.) *Historia General de México*. Tomo II. México, El Colegio de México, 1976. 734 p.
- DECORME, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767, compendio histórico*. Vol. 2. México, Robredo, 1941. 640 p.
- DURKHEIM, Emile. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas; la evolución pedagógica en Francia*. Trad. María Luisa Delgado y Félix Ortega. Madrid, Ediciones Piqueta, 1969. 430 p.
- FLORES DEL ÁNGEL, Idalid. *Los catecismos políticos en el México independiente; los albores de la educación cívica*. (Tesis de licenciatura en Pedagogía.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004. 256 p.
- FOUCAULT, Michael. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*. México, Siglo XXI, 1975. 314 p.
- FROST, Elsa Cecilia. Pról. *Testimonios del exilio*. México, Jus, 2000. 154 p.
- GANTE, Pablo C. de. *Tepozotlán, su historia y sus tesoros artísticos*. México, Porrúa, 1958. 208 p.
- GÓMEZ ROBLEDO Xavier. *Humanismo en México en el siglo XVI; el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México, Jus, 1954. 182 p.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar. *La educación popular de los Jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989. 248 p.
- *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*. México, El Colegio de México, 1990. 396 p.
- *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México, El Colegio de México, 1990. 274 p.
- *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821*. México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001. 272 p.

- *La educación de la mujer en la Nueva España*. Antól. México, SEP/Dirección General de Publicaciones /Ediciones el Caballito, 1985. 154 p.
- *Las mujeres en la Nueva España; Educación y vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 1984. 324 p.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. México, Porrúa, 1972. 430 p.
- HAMMEKE-MALTA. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo IV. Barcelona, Dalmau y Jover, 1953. 1578 p.
- HORCASITAS, Fernando. *Teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*. Tomo I. Pról. Miguel León-Portilla. México, UNAM, 2004. 738 p.
- LARROYO, Francisco. *Historia Comparada de la Educación en México*. México, Porrúa, 1976. 574 p.
- LEDEZMA, Domingo y Luis Millones Figueroa. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*. Madrid, Iberoamérica, 2005. 350 p.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (coord.) *Historia documental de México*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1974. 436 p.
- LOYOLA MARTÍNEZ, José Irving. *La constante búsqueda de la identidad: el caso de las políticas educativas para la educación media superior en México, 1970-2000*. (Tesis de licenciatura en Pedagogía.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007. 222 p.
- LOYOLA, Ignacio de. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Vizcaya, Cátedra de Espiritualidad Ignaciana, Universidad Pontificia Comillas/ Mensajero/Sal Terrae, 1993. 380 p.
- *Ejercicios Espirituales*. Barcelona, Abraxas, 1999. 160 p.
- LOZANO NAVARRO, Julián J. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2005. 416 p.
- MALFHUS-PÍO VIII. *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo V. Barcelona, Dalmau y Jover. 1953. 1584 p.
- MAQUIVAR, María del Consuelo. (coord.) *Tepetzotlán y la Nueva España*. México, Museo Nacional del Virreinato/INAH, 1994. 334 p.

- MENESES, Ernesto. *El código educativo de la Compañía de Jesús*. México, Universidad Iberoamericana, 1988. 64 p.
- ORTIZ ISLAS, Ana. (coord.) *Ad Maiorem dei Gloriam; La Compañía de Jesús promotora del arte*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. 272 p.
- PADILLA Y SOTELO, Lilia Susana. *Centros Educativos en la Nueva España; evolución histórico-geográfica*. (Tesis de licenciatura en Historia.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1972. 123 p.
- PONCE, Aníbal. *Educación y lucha de clases*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1976. 242 p.
- PRATT FAIRCHILD, Henry. *Diccionario de Sociología*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. 320 p.
- RICARD, Robert. *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523-1524 a 1572*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. 496 p.
- RODRÍGUEZ OGARRIDO, Juan Carlos. *La política educativa de los jesuitas hacia los indígenas entre 1575-1594*. (Tesis de licenciatura en Historia.) México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005. 114 p.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, José. *El Antiguo Colegio de San Ildefonso*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas. 1951. 76 p.
- ST. CLAIR SEGURADO, Eva María. *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana; 1767-1820*. Alicante, Universidad Alicante, 2005. 448 p.
- *Flagellum Jesutarum: la polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*. Alicante, Universidad Alicante, 2004. 128 p.
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy. *La ilustración y la educación en la Nueva España*. Antól. México, SEP/Dirección General de Publicaciones/Ediciones el Caballito, 1985. 160 p.
- VARGAS ALQUICIRA, Silvia. *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989. 168 p.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida. *et al. Ensayos sobre Historia de la Educación en México*. México, El Colegio de México, 1981. 234 p.

WRIGHT, Jonathan. *Los jesuitas; Una historia de los soldados de Dios*. Barcelona, DEBATE, 2005. 364 p.

Hemerografía

ALFARO, Alfonso. *et al. Colegios Jesuitas*. México, Artes de México, No. 58, 2001. 112 p.

MÉNDEZ, Carlos y María Elena Ross. “Tres décadas de la Pinacoteca de la Profesa”, en *Centro, Guía para caminantes*. México, No. 41. junio de 2007. p. 37-51.